

SUFRIMIENTO SOCIAL - VICTIMACIÓN - TRAUMA: DESTINOS POLÍTICOS Y CRÍTICA SOCIAL MATERIALISTA

José A. Zamora
Instituto de Filosofía (CSIC)

La duración no atenuada del sufrimiento, el miedo y la amenaza obliga al pensamiento que vio impedida su realización a no abdicar. Tras dejar escapar la oportunidad debería reconocer sin ambages por qué el mundo, que en este mismo instante podría ser el paraíso, puede convertirse mañana en el infierno. Un conocimiento así sería ciertamente filosofía.

Th.W. ADORNO

El grado en que nuestros sentidos impugnan los modos impuestos de presencia y ausencia del sufrimiento es el grado en que somos políticos.

ASMA ABBAS

Sufrimiento social y condición de víctima: tentativa de aproximación

Las categorías de «sufrimiento social» y de «víctima» han adquirido una enorme presencia en el discurso académico, mediático y político (Renault, 2008; Wilkinson, 2005; Kleinman, Das y Lock, 1997; Wieviorka, 2003; Erner, 2006; Gatti, 2017).¹ Esta presencia masiva plantea algunos interrogantes que no pueden ser eludidos. En primer lugar, ambos términos se emplean para designar realidades heterogéneas y diversas, que de ese modo quedan asimiladas a un supuesto universo común, a despecho de las diferencias entre sus contextos de producción o de la heterogeneidad de sus causas y efectos. ¿Qué tienen en común las

1. Las citas de obras escritas en otros idiomas son traducciones propias. En caso necesario también se ha modificado ligeramente la traducción de las citas provenientes de obras traducidas y editadas en castellano.

víctimas de genocidio, de guerra, de violencia política, de terrorismo, de género o del tráfico? ¿Qué es lo que las define a todas ellas como «víctimas»? ¿Qué diferencia la victimación de otras formas de atentar contra la dignidad y la integridad física y moral de las personas como la explotación, la opresión política, la marginación, el desprecio social, etc.? ¿O es otra forma de referirse a lo mismo? Y, si no es eso, ¿cuál es la ganancia analítica o política que aporta la categoría de víctima? ¿Puede la categoría de «sufrimiento social» nombrar todos los daños producidos por procesos sociales diversos como la explotación, la privación, la pobreza, la persecución política, la estigmatización o la invisibilización? Y, nombrar dichos daños por medio de esa categoría, ¿aporta algo sustantivo al análisis de la explotación, la opresión política, la marginación o el desprecio social? ¿No existe el peligro de difuminar los contornos de esas realidades y de no ayudar a discriminar entre fenómenos muy diversos? Y, si esto ocurre, ¿poseen entonces estas categorías verdadera capacidad analítica y crítica? ¿O quizás poseen valor sobre todo como instrumentos de escandalización e interpelación moral y mucho menos como medios para desentrañar los procesos sociales y políticos involucrados en su producción? ¿No se encuentra precisamente aquí lo que las hace vulnerables a la instrumentalización política? Se responda como se responda a estas preguntas, las dudas que suscitan pueden explicar las considerables resistencias que han ido cristalizando en las ciencias sociales y la filosofía política a admitirlas como conceptos con dignidad teórica para dar cuenta de los fenómenos sociales a los que están asociadas al tiempo que se ampliaba su presencia en los discursos públicos. Para muchos científicos y teóricos sociales sólo estaríamos ante una forma de psicologización, moralización, privatización y despolitización de esos fenómenos.

Por otro lado, no cabe duda que, a pesar de esas resistencias, su difusión y presencia masiva exigen una explicación. No es aventurado pensar que posiblemente sean un índice revelador de las características de una nueva época y, en esa misma medida, un signo tanto de posibles cambios y transformaciones en los procesos sociales, políticos y culturales a los que dichas categorías remiten, como de nuevas formas de categorizarlos y teorizarlos. No puede extrañar, por tanto, que quienes critican el papel que juegan hoy estas categorías coincidan con quienes defienden su pertinencia en considerarlas la manifestación de

un cambio de sensibilidad epocal que afecta no sólo al análisis de los fenómenos, sino también a los tipos de respuesta social y política que se inspiran en él. En este sentido, podemos decir que se han vuelto dos categorías ineludibles para cualquier intento de crítica social.

Por lo que respecta a su significación actual, podría decirse que la creciente relevancia de la categoría de sufrimiento social proviene de las mutaciones y transformaciones de la clásica «cuestión social», tal como fueron tematizadas entre otros por el sociólogo francés Robert Castel (1977; 2000). Ciertamente, el llamado «pacto social» y el milagro económico de posguerra en Europa habían desplazado la centralidad de la desigualdad económica, las relaciones de explotación y el conflicto de clases a la hora de definir y abordar las relaciones sociales en favor de planteamientos basados en la extensión de las clases medias y la sociedad de consumo (Resch, 2016). La crisis del fordismo, si bien provocó en cierta medida un retorno de la cuestión social, sin embargo, no condujo a la reedición de la centralidad de las categorías con las que se había articulado hasta al menos la Segunda Gran Guerra. Más bien parecía emerger en dicha crisis un rostro diferente de esa cuestión para el que era preciso encontrar un nuevo concepto —«exclusión social»— que diera cuenta de dimensiones y aspectos supuestamente ignorados o minusvalorados en los planteamientos clásicos. Independientemente de la consideración que merezca este cambio conceptual, no puede negarse que el fenómeno del desempleo estructural y de la creciente precarización por las sucesivas crisis, así como sus efectos sobre las poblaciones aquejadas en términos de marginalidad social y sufrimiento psicosomático, cuando no de destrucción psicosocial (Wiebel, Pilenko y Nintemann, 2011), contribuyeron decisivamente a que el discurso sobre el sufrimiento social adquiriera la relevancia que ahora posee (Bourdieu, 1999).

La exclusión social, la vulnerabilización y la fragilización crecientes de las capas marginadas y la aparición de grupos sociales calificados de «inintegrables» o «sobrantes», algo que se producía al unísono con una creciente fragmentación del salariado y una expansión sin precedentes de la cultura del consumo, ya no podían ser completamente explicadas por medio de las categorías tradicionales del conflicto social y la explotación de la fuerza de trabajo, por más que dichos fenómenos hundieran sus raíces en la reestructuración del aparato productivo como con-

secuencia de la crisis del fordismo. Es más, el hecho de que la ideología neoliberal que gobernaba la respuesta a dicha crisis responsabilizara de su situación a los individuos sometidos a precarización y exclusión produjo una inversión traumatizadora de la relación de opresión. El aislamiento y la culpabilización social de quienes sufrían esos procesos arrojaba sobre ellos todo el peso de su miseria social y psicológica, lo que producía un efecto de sobrecarga traumatizadora con los síntomas que en psicopatología se conocen con el término de *victimación* (Fassin, 2006: 73).

Esto no podía quedar sin efecto epistemológico. A las disciplinas clásicas de análisis de la cuestión social como la sociología y la teoría política, se unieron en la etapa posfordista aquellas otras que ponen en el punto de mira el sufrimiento psicósomático y la destrucción psicosocial de los individuos, de modo especial la psicología social crítica. Un ejemplo claro de este proceso lo encontramos en la psicopatología del trabajo, que desde hace años viene llamado la atención sobre el hecho de que el entorno laboral parece desplegar un creciente efecto patógeno: sufrimiento en el trabajo, erosión de la personalidad, desmoralización, depresión, *desimbolización*, «perversión ordinaria» (Dardot y Laval, 2013: 366 ss.). La llamada «subjetivación del trabajo» ha convertido la extenuación en una experiencia que comparten muchos individuos en muy diferentes situaciones vitales y laborales: estrés, desánimo y sobrecarga se unen en una alteración depresiva (Zamora, 2013). Estas experiencias son las que sirven de base a la teoría sobre los vínculos entre trabajo, violencia y sufrimiento, abordados entre otros por Ch. Dejours (2009a, 2009b y 2009c). En este sentido, resulta perceptible cómo, al mismo tiempo que se produce una nueva conceptualización de la cuestión social desde la categoría de sufrimiento, tiene lugar una aproximación de dicha cuestión al discurso victimal que genera muchos interrogantes y no pocos rechazos (Erner, 2006; Eliacheff y Soulez Larivière, 2007).

Estos interrogantes y rechazos provienen, en gran medida, de que la significación actual de la categoría de víctima, aunque vinculada a fenómenos y procesos diversos, entronca claramente con el genocidio perpetrado por el régimen nacionalsocialista contra los judíos y otros colectivos durante la Segunda Guerra Mundial (Wieviorka, 2003), es decir, con una forma de violencia política extrema llevada a cabo con toda la autoridad de un Estado para

asesinar a un grupo humano al completo, incluidos ancianos, mujeres y niños, a ser posible sin dejar resto, y de liberar todos los medios estatales posibles para la ejecución de dicha decisión, algo que la convierte en un acontecimiento límite en la historia moderna (Fiedländer, 1993: 82 s.). Lo que, según Wolfgang Sofsky, se ejerce en los campos de concentración y exterminio nacionalsocialista es tendencialmente un «poder absoluto» (1993: 27). Se trata de un poder capaz de organizar rígidamente el orden temporal y social de todos los procesos vitales de los individuos sometidos a él, imponiendo una estructura social clasificatoria y cambiante que supone una distribución azarosa e imprevisible de posibilidades efímeras de supervivencia; de crear un sistema de colaboración para difuminar la diferencia entre perpetradores y víctimas; de transformar el trabajo en un medio de aniquilación. Y todo ello emancipado de cualquier exigencia de legitimación o de normas establecidas de modo estable. En cierto sentido, el poder tendencialmente absoluto actúa aquí como una instrumentalidad desvinculada de toda finalidad, volcada sobre sí misma, una instrumentalidad asesina que sólo sirve a sí misma, que en los campos de puro exterminio se convierte en una maquinaria de aniquilar por aniquilar. Por tanto, una instrumentalidad no asimilable a otras formas de instrumentalidad conocidas que convierten a los seres humanos en medios para la consecución de un fin de carácter económico o político, incluso si esta conversión produce efectos letales o los asume como precio necesario.

La lenta toma de conciencia de la magnitud de esta catástrofe convirtió la «práctica social del genocidio» (Feierstein, 2007) en una clave fundamental para la reflexión sobre los procesos de modernización y su relación con la barbarie (Bruneteau, 2009; Wallimann y Dobkowski, 1987). Pero si bien la práctica genocida se ha convertido en una especie de modelo de referencia para las diferentes formas de victimación e incluso de otras formas de negación flagrante de derechos humanos (Davis, 2006; Luque, 2010; Ziegler, 2012; Bauer, 2016), el tipo de violencia política extrema que encuentra expresión en ella no puede extrapolarse sin más a cualquier forma de violencia, y esto debería servir de advertencia diferenciadora también frente a una ampliación abusiva de la categoría de víctima. Esa advertencia se fundamenta, en primer lugar, en la desproporción extraordinaria que encontramos en el genocidio entre la violencia ejercida y la posibilidad de respuesta de los individuos que la padecen, de modo

que podemos hablar de una negación radical de la capacidad de agencia y de una pasivización desubjetivadora que apunta en su «lógica» interna a la total aniquilación de las víctimas, se logre o no. Una desproporción de este calibre dota a esta victimación de un carácter singular y advierte de los peligros de una generalización del término para cualquier tipo de vulneración. Trasladar este modo de victimación a otras formas de agravio social y de vulneración de derechos o de socavamiento de las condiciones de existencia puede producir efectos contrarios a los pretendidos. Pero, como veremos, esto no priva al genocidio de toda significación en relación con los procesos sociales, políticos y culturales en cuyo seno tuvo lugar, ni tampoco a la victimación de relevancia para desentrañar el verdadero carácter de otro tipo de vulneraciones sociales que surgen de asimetrías de poder y de relaciones de dominación (Madrid, 2018), sobre todo si esas vulneraciones producen efectos psicosociales que hacen extremadamente difícil a quienes las padecen rebelarse contra ellas u organizarse colectivamente para hacerles frente (inmigrantes ilegales, personas sin hogar, pobreza extrema, desempleo de larga duración, precarización desmedida, etc.). Y esto merece ser explorado, aunque sea de manera tentativa.

Creo que la perspectiva que nos abre la victimación genocida resulta de máxima relevancia para una aproximación a las relaciones sociales en cierta medida a contrapelo de la forma común de conceptualizarlas bajo las categorías de dominación, conflicto social y progreso. De manera un tanto simplificadora, pero quizás clarificadora para nuestro propósito, podría decirse que mientras un tipo de propuestas teóricas (del campo liberal) que presuponen dichas categorías centran su atención en las formas de regulación política del conflicto social, la confrontación de intereses y el ejercicio legítimo del poder; dando por hecho la existencia de sujetos libres e iguales que pueden hacer oír su voz y defender sus derechos, otro tipo de propuestas (del campo socialista) ven el conflicto y la lucha social como aquella realidad a través de la cual es posible llegar a constituir una objetividad social que permita la existencia de dichos sujetos libres e iguales, hasta el momento bloqueada. Sin minimizar la contraposición entre estos dos planteamientos que hunden sus raíces en el discurso de la modernidad, ambos comparten un punto ciego. En los dos la negatividad inscrita en las relaciones de dominación tiende a ser vista como «momento» de una universali-

dad formalmente lograda o históricamente realizable; se trata, por lo tanto, de una negatividad que se expresa y se resuelve en el marco de un proceso que conduce a la realización de una racionalidad inscrita en él y por los cauces que establece dicha racionalidad, incluso si históricamente se encuentra negada o pendiente de cumplimiento. No es necesario repetir aquí los argumentos de Hegel sobre la «astucia de la razón» o recordar las terribles reflexiones de Marx sobre «La dominación británica en la India» para saber a lo que me refiero.

Así pues, no es el discurso victimal el que traslada al ámbito de lo social y lo político la lógica sacrificial de raigambre teológica, contaminándolo y sobrecargándolo, cuando no desvirtuándolo. Dicho discurso más bien reconoce esa lógica inscrita en los procesos sociales y en su reflejo teórico y la denuncia desde la perspectiva de quienes la sufren (Zamora, 2010; Mate, 1991). Afirmar esto no busca sustituir sin más por la categoría de victimación las categorías de dominación, conflicto y liberación que sirven de marco conceptual a las luchas por el desempeño o la constitución de sujetos libres e iguales, es decir, de sujetos que ni quieren ni tienen que sacrificar a otros para asegurar su supervivencia, ni son sacrificados en alguno de los altares económico, social, político o ideológico para mayor gloria de la economía, la nación o el Estado. Lo que se pretende es más bien sacar a la luz el lado oculto de la lógica sacrificial que preside ese proceso de supuesta constitución de subjetividades y relaciones sociales logradas y negar que las víctimas que produce pueden ser consideradas «precio necesario» (Zamora, Mate y Maiso, 2016). Y esto tiene consecuencias sobre la forma de analizar y criticar los procesos sociales, su constitución y sus efectos.

En razón de este cambio de perspectiva, ciertamente, el análisis de las relaciones de dominación se ve trastocado y no precisamente del modo que temen sus detractores. Con dicho cambio no se trata de colocar la compasión en lugar del conflicto, sino de rescatar a éste de un esquema teleológico y evolutivo ciego a las quiebras y rupturas, insensible a los costes y cómplice de la lógica instrumental. Las experiencias concretas de fracaso, de atropello, de impotencia y de desmoronamiento no pueden ser bagatelizadas ni instrumentalizadas, y mucho menos los que las sufren, algo a lo que puede sensibilizar una compasión política para la que cada víctima es una víctima de más. Tampoco se trata de suspender la dialéctica entre estructura y acción en fa-

vor de uno de los dos polos. El que afirma la absoluta pasivización de los individuos sometidos a dominación y reducidos a puro objeto de la misma, condenados a ser meros destinatarios de solidaridad. O el que afirma una especie de la capacidad sobredimensionada de acción en una hiperética de la solidaridad radical ayuna de mediación estructural o en un sinfín de resistencias supuestamente entrelazadas, aunque fugaces. Más bien se trata de desentrañar las trampas de la subjetividad constitutiva que ignora su mediación por la objetividad social prepotente o desoye en sí misma las resistencias psicosomáticas frente a esa objetividad, reproduciendo contra los otros y contra sí misma la frialdad que ella le impone (Maiso, 2019). Y esto como condición de posibilidad de una praxis en sentido enfático que apunta a la negación de la injusticia estructural y a la eliminación del sufrimiento. No se trata, en fin, de dinamitar la exigencia universal de posibilidades de vida vivible para *todo* ser humano en defensa de singularidades irreductibles basadas en agravios diferenciadores y productores de identidades fijas e irreconciliables (Alba Rico, 2018), sino de cuestionar la exigencia de representar por los cauces que impone la universalidad social abstracta y sus formas políticas a aquellas individualidades negadas, dañadas y sacrificadas, es decir, se trata de enfrentarse crítica y políticamente a la imbricación con la victimación misma de dicha universalidad y los procedimientos para traducir en ella la experiencia y el impulso de vida negados en la victimación. Aquí es donde adquieren su significación categorías como «víctima» y «sufrimiento social» en cuanto categorías esenciales de la teoría social y la filosofía política.

Esto está completamente alejado de cualquier ontologización o connotación heroica de las víctimas. No se trata de entronizar a un nuevo sujeto histórico o político, sino de enfrentarse a la lógica sacrificial de los procesos sociales desde quienes que se ven sometidos a ellos. En un ensayo sobre Kafka, Adorno nos aproxima de manera precisa a este cambio de perspectiva:

En la Edad media, la tortura y la pena de muerte se ejecutaban en los judíos boca abajo; ya en un célebre pasaje de Tácito se critica su religión por «invertida». A los delincuentes se les colgaba con la cabeza hacia abajo. El agrimensor de Kafka fotografía la superficie de la Tierra tal como estas víctimas tuvieron que verla durante las inacabables horas de su agonía [Adorno, 1953: 248-249].

Ni a Hegel ni a Marx, por nombrar a los responsables de dos elaboraciones teóricas sobresalientes de la «dialéctica del amo y el esclavo», les eran ajenas las pirámides de sacrificio que jalonan la historia de esa lucha, pero ninguno de los dos quedó libre de instrumentalizar dichos sacrificios en un modelo evolutivo de historia. Lo que autores como W. Benjamin o Th.W. Adorno ya no estaban dispuestos a compartir con los pensadores sobre cuyos hombros intentaban desentrañar el presente catastrófico al que se enfrentaban, es la lógica sacrificial que preside la historia, esto es, la degradación de las víctimas a estación de paso del ascenso del Espíritu o del género humano. Este rechazo viene dictado en el caso de Adorno por la catástrofe de Auschwitz (Zamora, 2020), pero tiene una significación que podríamos llamar universal: impone una nueva forma de pensar la realidad social y de actuar. Auschwitz representa una negatividad que no puede ser integrada, que no tiene ningún sentido, que no hace avanzar la historia, que no es productiva. Y, sin embargo, obliga a mirar la sociedad y la historia desde una perspectiva que se enfrenta a la negatividad inscrita en ella y se opone a su transfiguración positiva en algún tipo de resultado. Un replanteamiento de este calado obliga a confrontarse de manera completamente diferente con las catástrofes sociales y políticas, desde la producción industrial de la muerte en los campos de exterminio hasta el descarte de millones de vidas catalogadas de superfluas, prescindibles o desechables, arrojadas a la exclusión social o al hambre, pasando por las innumerables víctimas de la violencia colonial, el proceso de industrialización capitalista, la interminable sucesión de confrontaciones bélicas, la violencia de los Estados autoritarios, los efectos de la brutalización de la vida cotidiana o la violencia patriarcal. Detrás de la afirmación explícita o implícita del carácter de excepción/accidente de lo negativo se oculta una relativización inadmisibles del sufrimiento y con ella su sanción. Nadie lo ha expresado con más contundencia que Walter Benjamin en sus tesis *Sobre el concepto de historia*: «La tradición de los oprimidos nos enseña que “el estado de excepción” en el que vivimos es la regla». La posibilidad de pensar conjuntamente «regla» y «excepción» depende de adoptar la perspectiva de los oprimidos, de las víctimas de la historia. Pero, ¿qué supone esto?

De entrada, la centralidad de la victimación tiene un significado epistemológico. La *mirada de la víctima* posee una capacidad propia de verdad, de desvelamiento de lo existente y de pe-

netración en la lógica que lo preside, de la que carece la visión cómplice con la lógica de dominación o que se deja obnubilar por ella. Existe pues un plus de verdad experiencial por proximidad a los efectos destructivos de esa dominación que previene tanto frente a los engaños de un ideal de neutralidad objetiva cómplice con el horror, como frente a la ceguera que se alimenta de la frialdad y la indiferencia ante el destino aciago de los otros. Esto no quiere decir que la víctima esté libre de obnubilaciones y distorsiones, no la menor, la de contemplarse a sí misma con los ojos de sus victimarios. Sin embargo, existe una posibilidad de quebrar el hechizo de esa obnubilación, a la que ciertamente puede sucumbir hasta la propia víctima: atender al sufrimiento experimentado de modo directo, que es capaz de (volver a) instaurar la distancia frente a la negatividad socialmente producida y cuestionar su legitimidad. Al menos a la víctima, por la experiencia del sufrimiento, le está dada siempre de nuevo la posibilidad de romper el hechizo de la legitimación de la injusticia. Por más que esa experiencia siempre esté socialmente mediada y que no sea un dato prístino o incontaminado convertible en un nuevo tipo de positividad o de fundamento, sin tener en cuenta la experiencia de la víctima, lo que le sucede efectivamente a ella —y habrá que ver de qué manera es posible hacerlo—, no cabe desentrañar en qué consiste realmente la victimación y los efectos del orden social que la produce. Ciertamente, esto no quiere decir que el cuestionamiento del orden social a partir del sufrimiento esté dado de manera inmediata y directa. La experiencia del sufrimiento y la teoría crítica de la sociedad se reclaman mutuamente, sin que desaparezca la tensión entre ambas y sin que ninguna pueda prescindir de la otra en ningún momento. La teoría que pretende ser autoconciencia crítica de unas relaciones sociales cosificadas y casi blindadas frente a su cuestionamiento teórico y práctico, tiene que alimentarse de la experiencia del sufrimiento para saber de qué está hablando. Pero dicha experiencia necesita a su vez de esa misma teoría, si es que ha de llegar a ser una experiencia no recortada ni reglamentada, si quiere librarse de las obnubilaciones que la median o la bloquean. Esto resulta posible porque se trata de una experiencia que se desarrolla a partir de una objetividad que es contradictoria y dinámica y que, precisamente por eso, no es puramente subjetiva e insustancial: recoge en sí toda la carga de la objetividad que la atraviesa y, en cuanto mediada por la racionalidad

que informa esa objetividad, posibilita su abordaje teórico, el trabajo del concepto. A pesar de lo cual, no conviene olvidar que no existe un automatismo emancipador entre sufrimiento y transformación social. Existen, por el contrario, multitud de mecanismos de invisibilización, de compensación o de represión cuya efectividad no debe ser minusvalorada, tanto más si contamos con el debilitamiento de los individuos que soportan el sufrimiento. Sin embargo, tampoco se puede negar que las experiencias negativas ligadas a las nuevas formas de trabajo, a la pobreza y a las situaciones sociales extremas producen ininterrumpidamente grietas en esos mecanismos y abren continuamente posibilidades de resistencia y de cuestionamiento del orden existente.

Por eso la mirada de la víctima no sólo posee un valor epistemológico, también tiene una dimensión ética y política. Desde ella son puestas a prueba las categorías de autonomía, libertad, igualdad, dignidad, derechos humanos, justicia, etc., que sirven de fundamento al orden moral y político de modernidad. La política se ve emplazada por la experiencia de sufrimiento social a hacer frente al hecho de tantas vidas frustradas, de tanta violencia acaecida, de tantos muertos inocentes, pero también a hacer posible una universalidad que no se agota en el presente de los que poseen voz y poder para negociar los pactos entre los formalmente libres e iguales. Las víctimas son las que nos permiten reconocer la desigualdad social como injusticia, que no nacemos libres e iguales, que son innumerables los que cargan con deudas acumuladas, con exclusiones y marginaciones heredadas y que no hay verdadera igualdad y justicia si no es como respuesta a las injusticias y desigualdades existentes y persistentes en el tiempo (Mate, 2011). Las víctimas son las que permiten desnaturalizar los sacrificios que impone el funcionamiento ordinario de la reproducción social bajo los imperativos de la reproducción del capital o cierta utilización del sufrimiento como medida que puede aplicar el Estado sirviéndose del marco jurídico, el aparato judicial y las fuerzas de seguridad. Del mismo modo, ellas también desnaturalizan los sufrimientos y daños socialmente sancionados y considerados en cierta medida reparables o compensables. El Estado moderno es un poderoso mecanismo de clasificación de unos daños y sufrimientos como injustos, no debidos, evitables y otros como justificados, debidos o irrelevantes. Sacar a la luz esta «gestión» de los sufrimientos

supone revelar y cuestionar al mismo tiempo las relaciones sociales de dominación. No en vano, la política es, entre otras cosas, gestión del sufrimiento, una gestión que empieza por determinar qué sufrimientos poseen una significación central y cuáles son desplazados a los márgenes de la organización social (Madrid, 2010).

Esta significación política del sufrimiento pone en evidencia su carácter bifronte. En él lo más subjetivo y lo más objetivo resultan ser las dos caras de la misma moneda: «Sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que experimenta como lo más subjetivo suyo, su expresión, está mediado objetivamente» (Adorno, 1966a: 31). El sufrimiento es la consecuencia de la escasez, de la represión de la pulsión, de la dominación social, de la explotación, de la violencia política y de la voluntad de destrucción del diferente. No estamos, pues, sólo ante una invariante de la condición humana, resultado de la contingencia y la finitud, sino sobre todo ante al producto de una sociedad irreconciliada y de una emancipación fracasada. El sufrimiento es resultado de una coacción social objetiva, pero al mismo tiempo también es una experiencia absolutamente singular y singularizante, lo más subjetivo en el sentido de que afecta al sujeto en su más extrema individualidad. Esto concede al sujeto que sufre una relevancia objetiva, en la medida en que su experiencia de sufrimiento individual revela el carácter de esa objetividad y puede ser la palanca con la que abrir una brecha en las relaciones sociales coactivas, desenmascarar la violencia social en su carácter destructor y nombrarla como violencia injusta. Como ha señalado E. Renault, esto significa poner en cuestión los límites disciplinares entre la sociología y la psicología. Estamos ante una realidad psíquica dotada de una dimensión social o una experiencia social negativa en la que la dimensión subjetiva de la experiencia es determinante. Por eso supone un desafío a las fronteras entre psicología y sociología (2008: 16, cf. Gaulejac, 2009: 58).

En realidad, nada que no sea conocido desde hace mucho. Se trata de un viejo asunto de la Teoría Crítica, abordado repetidamente por Th.W. Adorno, para quien «una psicología social analítica tendría que descubrir las fuerzas sociales determinantes en los mecanismos más íntimos del ser individual» (Adorno, 1952: 26). Su aportación es importante, sobre todo si no queremos que la perspectiva sociológica se agote en el estudio de «fac-

tores» sociales del sufrimiento (contextos sociales específicos de las trayectorias de sufrimiento) y renuncie a plantear la cuestión clave de la constitución misma de lo social en relación con el sufrimiento. Si no se plantea esta cuestión, el sufrimiento social deja de jugar un papel fundamental en la teoría social y en la etiología y los objetivos de las transformaciones sociales, y queda atrapado en las formas muertas de su gobierno por el orden social existente. Más allá de la obviedad de que existe un vínculo entre el sufrimiento y el contexto social en el que se produce, es preciso indagar si la experiencia de sufrimiento y victimación dice algo verdaderamente esencial o nuclear sobre la sociedad y su constitución.

Psicología social crítica y el imperio de trauma

Como he dicho, la aportación de Teoría Crítica posee una relevancia incuestionable a la hora de abordar esta cuestión (Maiso, 2013; Zamora, 2007; 2018a). Gracias a ella es posible analizar en perspectiva crítica la mediación social del sufrimiento y la victimación y, al mismo tiempo, tener en cuenta su dimensión psíquica. Como para Marx, también para la Teoría Crítica lo fundamental en el capitalismo es la autonomización de las relaciones sociales en estructuras emancipadas respecto a sus portadores individuales, estructuras que, si bien se reproducen a través de ellos, lo hacen por encima de sus cabezas (cf. Claussen, 1995: 37). No obstante, todo lo individual está mediado por el proceso contradictorio y dinámico de las relaciones sociales de dominación, de modo que ésta posee una doble dimensión: psicológica-individual y social. A través de los conflictos psiquicolibidinales esa dominación se inscribe en los individuos, forma parte de su constitución como miembros de la sociedad. Esto permite, según Th.W. Adorno, reconocer en esos conflictos psiquicolibidinales la mediación del antagonismo social, algo que los convierte en una fuente imprescindible de conocimiento del antagonismo mismo y sus efectos sobre los individuos (Adorno, 1955: 51).

La aportación del psicoanálisis es tan importante porque permite hacerse cargo de esta realidad a través de una triple descripción de los fenómenos psíquicos: tiene en cuenta la *economía* de energías y estímulos bajo el principio de placer-displacer,

la *tópica* de ello, yo y superyó y la tensión entre ellos y la *dinámica* de los persistentes conflictos pulsionales (Freud, 1925: 85; cf. Kirchhoff, 2010). La necesidad vital y la menesterosidad del recién nacido lo remiten para su supervivencia al entorno y a aquellas personas que puedan reconocer y responder a las necesidades que reclaman una satisfacción y la eliminación de la tensión que generan. De este modo se pone en marcha el proceso de individuación que posee un carácter conflictivo entre deseo/necesidad y respuesta/desamparo, entre fantasía y realidad, entre recuerdo del objeto y presencia real. El propio aparato psíquico se va formando en este proceso de carácter conflictivo y está marcado en su constitución desde el inicio por él. La superación de un esquema de acciones refleja y satisfacciones inmediatas del deseo gracias a la inhibición o la postergación de la satisfacción es la condición de posibilidad del sueño, del pensamiento, de la escisión entre consciente e inconsciente, de la represión y la aparición de síntomas, etc. Esto es, la condición de posibilidad de la individuación y de la cultura. Así pues, el conflicto deseo-realidad resulta constitutivo de lo psíquico, que de este modo queda anclado permanentemente al cuerpo, sin que lo corporal pueda ser reificado en cuanto naturaleza anterior y externa a la mediación social. Tampoco el análisis permite el acceso directo a un sustrato natural que pueda ser fijado al modo positivista; tan sólo permite rescatarlo mediante la reconstrucción del proceso de individuación gracias a su traducción y reelaboración (Kirchhoff, 2009). Las necesidades no son una realidad primera y no mediada (Adorno, 1942: 365).

De este modo, la necesidad vital anuda a los individuos a la totalidad social (Adorno, 1952: 33), de la que dependen para asegurar su supervivencia, pero que perpetúa sus sufrimientos y les impone innumerables renunciaciones. A diferencia de S. Freud, para Th.W. Adorno el concepto de «necesidad vital» posee un claro índice histórico y social, no proviene de la «naturaleza» en sentido genérico, sino de la «segunda naturaleza». Por tanto, su coacción y las renunciaciones que impone no pueden ser naturalizadas. Esto es lo que permite desvelar el vínculo existente entre las exigencias sociales de adaptación y la irracionalidad (Kirchhoff, 2014: 54). El carácter coactivo de la necesidad vital, incluso el que proviene del hambre, está sobredeterminado por relaciones sociales específicas (Adorno, 1969: 324). Ciertamente, la búsqueda de placer choca siempre y en toda circunstancia con la necesi-

dad vital asociada a la exigencia de supervivencia, pero dicha necesidad introduce lo social «hasta en las células psicológicas más profundas» (Adorno, 1966b: 81) y lo social está históricamente determinado. Es más, la autoconservación por medio de la adaptación a exigencias sociales irracionales sólo puede conseguirse a través de una introyección del sacrificio que destruye la sustancia de aquello que busca conservar (Adorno, 1951a: 239). Los sacrificios que se exigen del sujeto bajo formas sociales determinadas por la dominación y el antagonismo siempre suponen un exceso, un plus innecesario de autonegación, de renuncia, de frustración, que viene impuesto por la configuración específica de las relaciones sociales. La irracionalidad del comportamiento racional que el psicoanálisis saca a la luz es en realidad reflejo de una irracionalidad objetiva (Adorno, 1952: 38). Su aportación consiste precisamente en informar sobre «los poderes de destrucción que en medio de la universalidad destructiva proliferan en lo singular» (Adorno, 1955: 77).

Pero si tomamos en serio la determinación histórica y social de la economía psíquico-libidinal, entonces el crecimiento histórico de los antagonismos sociales pone al descubierto el núcleo temporal del psicoanálisis (Adorno, 1955: 77). Esto es lo que intenta evidenciar la tesis sobre el debilitamiento del individuo, que resulta ser clave para comprender la perpetuación de un sistema que produce sufrimientos injustificables: dicha tesis da cuenta de las nuevas condiciones históricas y sociales en las que el yo tiene que gestionar el precario equilibrio que define su función integradora entre las exigencias exteriores y los impulsos internos (López Álvarez, 2011). El yo debilitado en la nueva constelación social e histórica del capitalismo monopolista y autoritario cada vez está menos en condiciones de llevar a cabo su función de instancia mediadora entre la realidad social y sus imperativos, por un lado, y los impulsos libidinales, por otro —ni siquiera en las formas precarias e inestables que se encarga de desentrañar y estabilizar el psicoanálisis—. El «debilitamiento del yo» expresa según Adorno una configuración psíquica que se corresponde con la liquidación tendencial del «individuo» (burgués o proletario) en el capitalismo monopolista (López Álvarez, 2011: 36 ss.). Las nuevas condiciones sociales e históricas alteran radicalmente el acceso del yo a la satisfacción de los impulsos, a una sublimación no represiva, a una fortaleza sin el acorazamiento que impone una autocon-

servación absolutizada y, en fin, a una socialización solidaria sin exceso de represión. En este sentido es en el que la situación de los individuos en el capitalismo monopolista, situación responsable de un especial debilitamiento de los seres humanos y de su subjetividad, produce nuevas formas agudizadas de empobrecimiento y regresión psicosociales. Aquellas condiciones sociales que podrían fortalecer al individuo frente a la sociedad han sido prácticamente eliminadas. Incluso las formas mediadas de subjetividad, de capacidad de experiencia y disfrute, de sublimación, etc., son tendencialmente sustituidas por la intervención directa de la sociedad en la economía pulsional de los seres humanos (cf. Maiso, 2016).

A este respecto, el concepto de «mundo administrado» pretende dar cuenta de una densificación de la tupida red de estructuras económicas, burocrático-administrativas y políticas, para las que la autonomía relativa del yo se convierte en un factor distorsionante que debe ser neutralizado, incluso y sobre todo allí donde es aparentemente exaltado y celebrado. Contra la que pudiera parecer, este diagnóstico epocal no se ve desmentido en lo sustancial por el nuevo régimen emocional y de subjetivación en la etapa posfordista del capitalismo (Illouz, 2007) o por los que otros definen como el paso de sociedades disciplinarias a sociedades de control (Deleuze, 2006). En realidad, las estrategias empresariales neoliberales no hacen sino aumentar la instrumentalización de las emociones para la creación de valor y la capitalización. La incorporación de la psicología humanista en la organización del trabajo está al servicio de un aumento de la eficacia y el éxito empresarial. Así, las estrategias de capitalización invaden hasta los ámbitos más íntimos de la vida cotidiana para someterlos a una mercantilización que pretende ser total (Chamayou, 2018; Weinstein, 2019). Pero ahora lo prioritario ya no es la represión de los deseos y los impulsos, sino su desarrollo y realización bajo un modelo de *gobierno indirecto* que funcionaliza e instrumentaliza la autonomía para reforzar la dependencia. La exigencia de ser uno mismo (¡) coincide con la de contemplarse como una máquina de capitalización ilimitada. Se trata de una individualidad exacerbada cuya sustancia, sin embargo, es el sometimiento. Con todo, las relaciones de poder ya no se articulan mediante estrategias de dominación desde fuera, sino mediante la activación de los potenciales de autocontrol de los individuos.

Aquí conviene subrayar que en todas estas transformaciones hay algo que no cambia. Más allá del sufrimiento que producen las situaciones de precarización y exclusión que afectan a un número creciente de individuos, resulta evidente que otros muchos tienen enormes dificultades para adaptarse «exitosamente» a las nuevas exigencias a las que el carácter flexible intenta ser una respuesta adaptativa. Pues dicho carácter no nace de un yo fortalecido, sino que es una nueva figura del yo debilitado. Muchos se sienten sobrepasados y desbordados por la coacción a una permanente autooptimización, lo que parece ser origen de múltiples psicopatologías, adiciones o comportamientos auto-destructivos. La exigencia de contemplarse como una máquina de capitalización ilimitada y de actuar en consecuencia se halla en conexión con la expansión de la depresión, como señala A. Ehrenberg (2000). La movilización neoliberal del yo sería la base, según él, de las condiciones de agotamiento y extenuación características de la depresión, así como de su increíble crecimiento. Un ejemplo recurrente que parece avalar esta tesis es el síndrome cada vez más frecuente de *burnout* (fundido, agotado, quemado). La interiorización de una responsabilidad frente a la propia autorrealización y la propia felicidad en un horizonte cargado de peligros de fracaso y sustraído a la intervención de los individuos, y sin que esa responsabilidad pueda descargarse sobre instancias externas, es la fuente de un estrés específico y de la experiencia de verse desbordado. En cierto sentido, estas nuevas condiciones de subjetivación no desmienten, sino que vienen a confirmar la tesis de Adorno: «La identidad de sociedad e individuo en la forma en la que se está abriendo paso es lo completamente negativo: así la experimenta el individuo, a través de un exceso de dolor físico y sufrimiento psíquico» (1966b: 84). En las llamadas sociedades de «control» la activación emocional y expresiva de los individuos no disminuye el sufrimiento social en absoluto.

Este breve recorrido por las aportaciones de la psicología social crítica permite concluir que la producción coactiva de subjetividad, ya antes de cualquier forma de violencia política, es ella misma fuente de sufrimiento social. La economía psiquicolibidinal del individuo, a través de la experiencia individual de sufrimiento, actúa de sismógrafo de las dinámicas sociales y sus coacciones sobre los miembros de la sociedad. Y lo que se puede leer en el registro que va quedando grabado en la psique de los

individuos en forma de cicatrices es que los procesos de modernización capitalista en sus distintas fases producen una vida mutilada (Safatle, 2017: 63). Las manifestaciones de esa vida mutilada son múltiples y también son múltiples los procesos concretos de su producción, pero la psicología social crítica las descifra como reacciones al troquelamiento que impone a los individuos su sometimiento a las exigencias abstractas de la socialización capitalista.

Para dar cuenta de la manera como es mutilada la vida en el proceso mismo de subjetivación, Horkheimer y Adorno recurren al concepto de introyección del sacrificio. Llegan a decir que la subjetividad misma es resultado de «la transformación del sacrificio» (Horkheimer y Adorno, 1947: 69). Con este concepto denuncian el modo como el dominio sobre sí mismo que da fundamento al sujeto autónomo moderno implica una auto-destrucción del sujeto al que pretende servir. La individualidad se asienta sobre el control de los afectos y la represión de los impulsos, sobre la negación y la represión de nexo natural en el ser humano al servicio de la supervivencia. De este modo, la autoconservación yerra su finalidad, deja de ser función de lo vivo convertido en sustancia dominada y oprimida. El sujeto se convierte en víctima de sí mismo. En esto consiste la dialéctica del sacrificio: autoconservación por medio de la pérdida de sí mismo. La dominación de la naturaleza y el intercambio capitalista, en cuanto condiciones objetivas de la autoconservación, se transforman en fines cosificadamente autónomos, a los que ha de someterse el sujeto para subsistir. El astuto Odiseo, imagen dialéctica del sujeto moderno, no sale indemne de sus hábiles maniobras de supervivencia. Por medio del intercambio capitalista y del dominio de la naturaleza los individuos crean una objetividad que gana primacía sobre ellos y se vuelve cuasi natural en cuanto objetividad cosificada que exige sacrificios como los antiguos poderes míticos. La fuerza del yo, que supuestamente habría de ayudar a superar la debilidad originaria, da un vuelco en impotencia frente a la objetividad social producida por los individuos sociales mismos, pero independizada de ellos a través de una autorregulación pseudonatural. La dominación de la naturaleza y la dominación social exigen para su reproducción una opresión de la naturaleza en el sujeto que afecta a su sustancia viva: «La humanidad ha tenido que infligirse cosas terribles hasta que constituyó el yo, el carácter idéntico, orien-

tado a fines y viril, y algo de eso se repite en cada infancia» (Horkheimer y Adorno, 1947: 48). La misma subjetivación bajo las condiciones en que se ha producido históricamente es un proceso traumático.

Pero, ¿qué tiene que ver esta dimensión traumatizadora de la subjetivación con el concepto de «trauma» que invade hoy el discurso victimal y las teorizaciones en torno al sufrimiento social (Fassin y Rechtman, 2011)? Creo que una crítica de este concepto nos puede permitir recuperar aquello que es esencial para precisar la doble dimensión individual y social del sufrimiento social y la victimación.

El concepto de trauma tiene una increíble fuerza sugestiva porque está vinculado desde el punto de vista moral con la condición de víctima y porque ofrece la oportunidad de articular el sufrimiento socialmente producido en un concepto reconocible y reconocido, fácil de manejar y que parece poder dar una respuesta adecuada a todas las exigencias de los dispositivos victimológicos. Con todo, si puede hacerlo es porque forma parte de un discurso de expertos que ya gozan de ese reconocimiento y pueden darle el aval de un corpus de saberes, prácticas, instituciones, dispositivos, etc., que tienen incidencia directa sobre la construcción social de la víctima y del sufrimiento social (Guija Villa, 2009). Pero precisamente esto es lo que lo hace problemático.

En primer lugar, porque supone una expropiación de la experiencia que no sólo se manifiesta en el poder de quienes tienen la última palabra del diagnóstico, sino que además impone a los que son objeto del mismo un marco predefinido en el que su experiencia debe ser traducida para ser escuchada, impone, por así decirlo, una retórica de la presentación del sufrimiento que, en no pocas ocasiones, se convierte en una traumatización secundaria. En segundo lugar, porque vincula el sufrimiento social y la victimación con un contexto terapéutico que hace de acontecimientos sociales o colectivos como guerras, torturas sistemáticas, desplazamientos forzosos, violencias estructurales, etc., un asunto de tratamiento individual. Existe un peligro evidente de que el intento de ayuda dé un vuelco y se convierta en un proyecto de orden, de que bajo los términos de curación y empoderamiento lo que se promueva sea adaptación, disciplinamiento y legitimación de una nueva exclusión (Vrancken, 2009: 69). En tercer lugar, el concepto de trauma remite a aconteci-

mientos extraordinarios o de dimensiones catastróficas que irrumpen puntualmente en medio de una situación o afectan a una personalidad concebida normativamente como sana, pero que se ve desbordada por algo que supera su capacidad de afrontarlo con los recursos emocionales, cognitivos y de acción habituales, produciéndole un estado de desamparo e impotencia (Klose, 2005: 61). En el marco de un planteamiento así lo decisivo es poder ofrecer la prueba de la irrupción de un suceso inesperado/inde-seado y de la quiebra de la normalidad. Y para ello nada como mostrar el carácter patológico de los síntomas postraumáticos. Esto es lo que da pie a la atribución de un conjunto de rasgos específicos: pasividad, debilidad, necesidad de protección, menesterosidad y dependencia del apoyo profesional. Frente a esto no cabe otro objetivo para la intervención terapéutica que el de restaurar dentro de lo posible la «normalidad» trastornada. Dado que el diagnóstico es la puerta de acceso tanto al reconocimiento social como a la terapia, la aportación profesional se vuelca en la constatación de unos «síntomas» estandarizados y, por lo tanto, reconocibles en cualquier individuo y en cualquier situación con independencia del carácter específico de ambos.

Uno de los efectos más problemáticos del concepto clínico de trauma es que invisibiliza los troquelamientos cotidianos de los individuos a través de violencias normativas que actúan o pueden actuar traumatizadamente y que, por no afectar al grupo de los diagnosticados desde el punto de vista clínico, no son reconocidos y permanecen en la sombra. Lo cual revierte sobre la misma realidad del trauma descontextualizándolo y despolitizándolo, algo que se ve especialmente favorecido por la preeminencia que ha adquirido en el discurso traumatológico el llamado «trastorno de estrés postraumático» (TEPT) y su incorporación a la *Clasificación Internacional de Enfermedades* (CIE-10) y, por lo tanto, a las prácticas del diagnóstico diferencial. Hablar sobre el sufrimiento y las heridas psíquicas y corporales que han sido infligidas a las personas pasa a ser controlado desde una lógica institucional y discursiva a la que tienen que plegarse los propios traumatizados (Becker, 2014: 172 s.). En esta forma de diagnóstico la relación con las causas del trauma es inespecífica. Puede recoger tanto la situación de los presos en campos de concentración nazis como las experiencias de los soldados en la guerra, las mujeres violadas o los menores abusados. Lo importante es el vínculo entre una situación de desborde psicoafectivo

y la consecuente sintomática, por lo que la violencia social sólo es tangencialmente tematizada. El trastorno de estrés postraumático aparece la mayoría de las veces descontextualizado del proceso de traumatización. El desencadenante y su contexto social pierden relevancia frente a la irrupción que desarma a la víctima y no puede ser integrada, dejando una herida que sólo se hace patente en los síntomas.

Así pues, el vocabulario psicopatológico del «trauma» y del «trastorno de estrés postraumático» (TEPT) ha contribuido decisivamente a imponer un análisis despolitizado y un abordaje terapéutico bajo la lógica de abordar y solucionar «problemas». A través de la atribución diagnóstica de rasgos de personalidad dañinos para la salud, de constelaciones imprevisibles de riesgos y de identidades o de biografías dañadas, las relaciones sociales, es decir, condiciones económicas, políticas, sociales y culturales del daño, así como las situaciones contradictorias y conflictivas en las que se produce, se ven transformadas en disposiciones comportamentales individuales, minuciosamente delimitadas y adulteradas, que, siguiendo la lógica del discurso de las «patologías», necesitan de un tratamiento profesional o de un apoyo psicosocial. ¿Pero de qué lado está la patología? ¿Del lado de quienes son traumatizados o del lado del acontecer histórico y de la realidad social? Aunque no faltan lecturas positivas de este proceso, que supuestamente habría dado lugar a una reconfiguración de la economía moral contemporánea (Rechtman, 2005), la victoria de los movimientos sociales o de víctimas que han hecho bandera del diagnóstico psiquiátrico en sus luchas por el reconocimiento bien puede calificarse de una victoria pírrica, de la que se ha beneficiado, sobre todo, la industria del tratamiento psicoterapéutico y farmacoterapéutico, cuyo crecimiento exponencial se produjo al compás de dichas luchas (Dineen, 1996: 196 ss.).

Sin embargo, la experiencia de la que pretende hacerse cargo el concepto de trauma no puede ser reducida a acontecimientos singulares y descontextualizados, sino que se encuentra incrustada en condiciones de vida antes, durante y después de la vivencia de la violencia. Es importante analizar el acontecimiento del trauma como proceso social, no entregarlo al ámbito clínico y psicoterapéutico, sino politizarlo, sin que ello suponga subsumir discursivamente el sufrimiento existencial, las heridas psíquicas o corporales, desde un punto de vista de análisis social,

tal como sucede en discursos sociológicos que ignoran las dimensiones psíquicas y corporales de la dominación. Para eso, más que dejar de lado el concepto de trauma y declararlo insertible para el abordaje crítico de la experiencia de sufrimiento y victimación, creo que es posible seguir otro camino, como ha señalado Bettina Wuttig en sus reflexiones sobre el «sujeto traumatizado» (2016). Sin compartir el planteamiento teórico de fondo que sirve de marco a dichas reflexiones, creo que acierta al presentar el trauma como una vulneración *en* el proceso de subjetivación o, más precisamente, al presentar dicha vulneración como dimensión traumática *del* proceso de subjetivación mismo. En esta reconceptualización se articula una crítica de la definición normativa y médica del trauma, en la que, como hemos visto, existe un peligro de individualización y patologización del sufrimiento socialmente producido. Se trata de rescatar el trauma de la ideología de la practicabilidad que pretende hacer tratable, disponible y curable el sufrimiento; se trata de revincularlo con sus condiciones sociales y materiales o sociosimbólicas y con las condiciones y formas de subjetivación. Así pues, hablar de «dimensión traumática» más que de trauma pone el punto de mira en la coacción social analizada como una forma de violencia que se inscribe en los cuerpos y las psiques de los individuos socializados. El acontecimiento traumático que se nos presenta en primer plano tiene un «ruido de fondo» que generan las condiciones normalizadas y socialmente vigentes de subjetivación.

De esta manera podemos combatir la neutralización de la capacidad que posee el sufrimiento para inquietar y cuestionar los órdenes sociales. El sufrimiento en el trauma, más que el trauma mismo, puede visibilizar muchas cosas, entre otras, las relaciones de dominación que también determinan el discurso sobre el trauma. En este sentido, la *dimensión traumática* constituye la clave para enlazar las experiencias traumáticas y los procesos de subjetivación. Conectar el trauma con la forma coactiva y dominante de los procesos ordinarios de subjetivación impide un enmascaramiento de la violencia inscrita en ellos, así como una biologización e individualización del sufrimiento. Con todo, el análisis y la crítica de las relaciones sociales de dominación sólo sacan a la luz su verdadero carácter tomando en consideración los procesos somáticos y afectivos que generan, los bloqueos y petrificaciones que producen, las complicidades con las que refuerzan su efectividad o las resistencias y las oposicio-

nes que provocan. Con ello no se minimizan ni trivializan las experiencias extremas de violencia social y política, más bien se muestra que la...

[...] violencia ya está presente en el sistema de prácticas sociales ocultas que actualmente nos parecen normales y benignas pero que, al examinarlas más de cerca, no sólo representan las condiciones previas para la persecución física del «otro» identificado como diferente, sino que iluminan esa invocación como «otro» en sí misma como una práctica de troquelamiento [Wuttig, 2016: 20].

Así pues, la práctica de troquelamiento social de los individuos bajo el principio de identidad se asemeja a la producción de heridas experimentadas física, somática y emocionalmente. Aquí el concepto de trauma sirve para caracterizar y problematizar las coacciones sociales y las relaciones de dominación, la violencia inscrita en el mismo principio de identidad. De este modo es como puede contribuir a articular y entrelazar los cuerpos, las subjetividades y el orden social a través del sufrimiento, así como ayudar a leer en las cicatrices del sujeto traumatizado tanto las «huellas de la violencia como mensajes clandestinos de una posible liberación» (Adorno, 1968: 181).

Crítica social y destinos políticos del sufrimiento y la victimación

En el primer apartado he intentado tomar en serio las acusaciones habituales de psicologización, moralización, privatización y despolitización lanzadas contra los conceptos de «sufrimiento social» y de «víctima», así como mostrar en qué sentido la perspectiva que nos abren dichos conceptos resulta de máxima relevancia para una aproximación crítica a las relaciones sociales que se haga cargo de las insuficiencias y sombras en su conceptualización bajo las categorías de dominación, conflicto y evolución social. En el segundo apartado, a través de un examen de las aportaciones de la psicología social crítica y de la teoría crítica de la sociedad, así como de una revisión del concepto de trauma, he intentado indagar si la experiencia de sufrimiento y victimación dice algo verdaderamente esencial o nuclear sobre la relación entre individuo y sociedad incorporando la centralidad del proceso de subjetivación. En este tercer apar-

tado me aproximaré a algunos planteamientos teóricos que pretenden extraer el potencial político y de crítica social que poseen estos conceptos. No creo que haya duda de que el sufrimiento y la victimación se han prestado y se prestan a apropiaciones políticas de muy diversa índole, así como que también ambos se apropian de la política de diferentes modos (Périlleux y Cultiaux, 2009: 10 ss.). Tampoco se puede dudar de que son una motivación fundamental para la crítica y las luchas sociales y, al mismo tiempo, de que son efectos de relaciones, estructuras y violencias a las que debe enfrentarse la política. Pero la politización no es la única respuesta posible a estas dos realidades. Así pues, es preciso analizar los supuestos bajo los que el sufrimiento social y la victimación adquieren carácter político y lo que dicho carácter puede significar.

Para D. Fassin y R. Rechtman, la nueva relevancia social del trauma en la experiencia del sufrimiento social y la victimación es el signo evidente de un cambio epocal en la *economía moral* de las sociedades contemporáneas que ha transformado la relación con el tiempo, la memoria, el duelo y la deuda, la desdicha y los desdichados (2011: 405). La nueva «cultura del trauma» o el «traumatismo cultural» han supuesto una revolución ideológica en la forma de hablar de las violencias del mundo y de reaccionar frente a ellas. El resultado es una nueva consideración del sufrimiento y de la víctima. Ésta ha dejado de estar bajo sospecha para adquirir un estatus de legitimidad que le permite articular sus demandas y reivindicar sus derechos en el espacio público. La víctima se habría convertido, según ellos, a través de este cambio en una figura central de las sociedades contemporáneas. Y esto a pesar de las numerosas resistencias y de la denuncia de los abusos que se multiplican con la proliferación del «victimismo». En cierto sentido, éste no sería sino una clara manifestación del prestigio y el reconocimiento alcanzado por la víctima, por así decirlo, un efecto colateral de su centralidad. Y lo que parece más relevante para lo que indagamos aquí es que las víctimas no reclaman sólo empatía o compasión, sino que demandan justicia (Mate, 2008), lo que supone un cambio en la cultura política de gran trascendencia.

Con todo, si vamos más allá del nuevo estatus moral de la víctima, todavía sigue siendo un enigma qué significa desde el punto de vista de la subjetivación política la condición de víctima. Existe el peligro de moverse en un círculo argumental en

que esta categoría y la de sufrimiento social se convierten en una etiqueta instrumental para el reconocimiento de un estatus que concede visibilidad y capacidad de negociación respecto a objetivos políticos que poco tienen que ver con el proceso de victimación mismo y que escasamente trascienden el marco de derechos sancionados por el ordenamiento jurídico vigente (generalmente compensaciones, reparaciones, prestaciones, medidas terapéuticas y de discriminación positiva, representación, etc.). El estatus de víctima simplemente sirve para garantizar o facilitar el acceso a los mismos. Más que ante políticas de conquista de derechos o de transformaciones estructurales que los hagan posibles, estaríamos ante políticas de obligación (Fassin, 2003: 59) en base no tanto a la condición de ciudadano, bien inexistente, bien arrebatada o precarizada por la victimación, sino a lo intolerable del sufrimiento padecido, que es la condición para articular quejas y demandas y mover a una respuesta social o política dentro de un marco previo establecido. Ya hemos visto en qué medida la construcción social de la condición de víctima a través del diagnóstico traumatológico puede significar no sólo reconocimiento, sino también neutralización de la capacidad que posee el sufrimiento para inquietar y cuestionar los órdenes sociales, como el propio Fassin reconoce (2009). Por esa razón, conviene examinar hasta qué punto el marco teórico de la «economía moral» resulta suficiente para extraer el potencial político y de crítica social de las categorías de sufrimiento social y victimación.

Su formulación originaria la encontramos en un conocido ensayo del historiador británico E.P. Thompson (1971), quien con este concepto pretendía dar cuenta del carácter de las protestas y las rebeliones sociales de las clases bajas de los siglos XVIII y XIX en situaciones de crisis de subsistencia cuando comenzaban a universalizarse los mecanismos abstractos de regulación de las relaciones sociales propios del capitalismo. La tesis es que esas protestas no tienen su origen sólo en los desequilibrios y desajustes de dichos mecanismos, ni siquiera en estados de necesidad, sino que surgen cuando un contrato social implícito, una «economía moral», se rompe desde arriba, desde los grupos gobernantes. Esta tesis se formula en cierto modo contra de la economía política clásica y neoclásica volcada en mostrar las regularidades objetivas de la vida económica. Según Thompson, las lógicas de producción capitalista no son suficientes para ex-

plicar las decisiones políticas que llevan a la protesta o el levantamiento. Las relaciones de producción y de clase ofrecen una perspectiva objetiva de la situación, pero no permiten el acceso a la experiencia de los actores ni el reconocimiento de las subjetividades políticas. En las protestas se ponen en juego sentimientos intensos de agravio y valores preexistentes anclados en costumbres que codifican un sentido de lo que es justo y de lo que posee valor y debe ser defendido. El término empleado por Thompson de modo bastante restrictivo para referirse a un período histórico aún no controlado por el capitalismo sería recogido posteriormente por James C. Scott en su trabajo sobre los movimientos campesinos en Asia (1976) y abriría un campo de investigación sobre movimientos rurales en los llamados países en desarrollo que fue transitado por números antropólogos sociales y politólogos.

Como es conocido, la primera generación de los *estudios culturales*, de la que Thompson formaba parte, usaba el término «cultura» para elaborar una perspectiva de aproximación a los fenómenos sociales que pone el acento en la cuestión de la producción y reproducción de las relaciones de poder y de las identidades. Esto es tanto como decir que la cultura es un espacio de conflicto. De ahí la importancia de la cultura corriente o popular, las subculturas y los medios de comunicación, cuyas prácticas pueden ser interrogadas en relación al poder, la resistencia y la subordinación, la hegemonía y la subalternidad, teniendo en cuenta que las relaciones de poder poseen un carácter inestable y móvil y se articulan de manera plural. La economía moral incorpora esta perspectiva de la cultura en el análisis de la acción política y de clase. Más allá del subsistema político, todo el campo de lo social es un espacio político, en el sentido de que es un espacio en el que se dirimen las luchas por la fijación de formaciones hegemónicas. En este marco es preciso dar cuenta de las «experiencias» de explotación y opresión de los pobres, codificadas conforme a una economía moral que define los límites de lo tolerable y lo intolerable, y no sólo analizar sus condiciones materiales (Fassin y Bourdelais, 2005). Estas experiencias resultan claves para atender cómo se genera la conciencia de clase y, por tanto, la subjetivación política entendida como una capacitación para la lucha contra la injusticia.

En este sentido, las «economías morales» serían el eslabón que conecta la frustración y la indignación social con la agita-

ción, la protesta y la rebelión, ya que permiten vincular emociones y sentimientos de agravio con valores, normas y obligaciones. Designan el compromiso social que regula un conjunto de expectativas sociales que operan en la producción y circulación de bienes y servicios, pero al mismo tiempo el sistema de normas y obligaciones que enmarcan el reconocimiento social de los individuos y grupos que participan en dicha producción y circulación. Con todo, el objeto de análisis que sirve a Thompson para dar contenido a esta categoría —las luchas y los levantamientos de las clases bajas— produjo un sesgo que terminó afectando al concepto mismo y su desarrollo posterior. Lo que parece quedar fuera de consideración es que todas las economías son al mismo tiempo economías morales, que no sólo los campesinos, los obreros o los asalariados, sino también los dominadores, los terratenientes o los capitalistas actúan en el marco de una economía moral que acompaña la imposición de la economía política capitalista, aunque sea de un signo diferente o contrario (Fassin, 2009: 1244 s.). En realidad, los términos enfrentados no son la nueva economía política y las economías morales amenazadas por ella, puesto que la economía política también está «incrustada», por usar a contrapelo el término de Polanyi, en su economía moral (Frevert, 2019). Ciertamente, si queremos entender la aparición de las revueltas es preciso atender a los sentimientos y las emociones que las inspiran y a los sistemas de valores que subyacen a esos sentimientos y emociones. Pero lo que ponen de manifiesto los estudios más extensos de James C. Scott es que la economía moral refleja un mundo local de valores compartidos por terratenientes y campesinos y que lo que despliegan estos últimos a su amparo son más bien estrategias de resistencia que no pretenden o no pueden subvertir los mecanismos económicos, sino que simplemente luchan para poner límites a la explotación de modo que quede garantizada al menos la subsistencia, por cierto, con un éxito más bien limitado. Por eso no sólo hay que dar cuenta de las luchas y resistencias, sino también del hecho de que las formas de socialización capitalista y, con ellas, sus economías morales y su producción de subjetividades terminaran imponiéndose a escala global.

Esto nos obliga a repensar de manera compleja los vínculos entre la economía política y las economías morales, así como su reconfiguración a causa de las transformaciones que se producen en el modo de producción capitalista, pero sin colocar las

segundas sólo del lado de las resistencias y de las protestas y teniendo en cuenta la ambigüedad y los límites de las configuraciones morales bajo las nuevas constelaciones estructurales y dinámicas de ese modo de producción (Palomera y Vetta, 2016: 419 ss.). Existe un déficit repetidamente señalado en el planteamiento de los estudios culturales por lo que respecta al análisis del modo de producción, que quizás esté provocado por la intención originaria de escapar al economicismo del marxismo tradicional, del que finalmente no consigue zafarse. En este sentido salta a la vista una afinidad electiva con la teoría de la regulación de M. Aglietta, es decir, con la idea de una metabolización de las desigualdades estructurales a través de las formas particulares que adopta el régimen de acumulación y su modo de regulación correspondiente. En este marco, las economías morales serían aquellas combinaciones dinámicas de prácticas, significados y normas que permiten la mencionada metabolización o, en su caso, pueden alterarla (Palomera y Vetta, 2016: 414). Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que la propuesta teórica de las economías morales obtenía parte de su plausibilidad de los márgenes que ofrecía el modo de regulación fordista al espacio político en que se dirimen las luchas por la fijación de formaciones hegemónicas, independientemente de que dichas luchas se interpretaran como luchas de clase o como luchas de movimientos sociales diversos en líneas de conflicto plurales. Bajo condiciones fordistas también en la industria cultural podían expresarse conflictos relevantes, sin que ello significase que tanto ella como la llamada «sociedad civil» no fueran parte del aparato de dominación. La contestación, incluso la radical, formaba parte del acuerdo hegemónico.

La teoría de la regulación extrapola ese *arrangement* temporal a un horizonte siempre abierto de crisis, luchas por la hegemonía, fijación y regulación y vuelta a empezar; horizonte que tiende a conceder quizás una sobrevalorada capacidad de transformación a los movimientos sociales y a pasar por alto los límites internos y externos del sistema capitalista que dificultan el encadenamiento indefinido de sucesivos modos de regulación. La pregunta es si esta extrapolación posee validez. Si más allá de la etapa fordista tiene sentido seguir hablando de una formación hegemónica resultado de luchas y concesiones. Con la remodelación neoliberal, la presión de los poderes económicos, la amenaza de exclusión, las políticas del miedo y la individualiza-

ción represiva han vuelto superflua la lucha/negociación que reflejan tanto el concepto de modo de regulación, como el de hegemonía (Resch, 2015: 211 ss.). El hecho de que el campo de la cultura popular se construya por medio de praxis micro, cuya significación está fuera de duda, no resuelve la cuestión de la relación que dichas praxis mantienen con las transformaciones de las estructuras y las formas determinantes que definen el modo de producción capitalista, y no su modo de regulación. Esto se puede pagar con una pérdida de rigor analítico y capacidad crítica en relación con las luchas de género, de minorías étnicas, de minorías sociales, etc. Centrar la mirada en la proliferación de antagonismos y en las luchas por redefinir las identidades en las que éstos se articulan no debería llevar a dejar de lado el análisis de la reproducción de los antagonismos fundamentales en y a través de esas redefiniciones. Tan importante es explicar la génesis de las movilizaciones, como dar cuenta de la integración y la sumisión (Zamora, 2017). Tan importante es dar cuenta de los conflictos culturales como de la universalización de la forma mercancía en la producción y consumo de la cultura. Tan relevante es dar cuenta de la confrontación de entre clases dominantes y clases dominadas o subalternas, como desenrañar la dominación anónima de las relaciones sociales cosificadas que Marx llamaba «coacción estructural» o «coacción muda de las relaciones».

Las limitaciones del concepto de «economía moral» son tanto de carácter histórico, como de carácter teórico. La politización del sufrimiento en la tradición de pensamiento crítico que podríamos llamar emancipatorio se ha basado en la conexión entre crisis y revolución, que para Marx todavía era evidente. Crisis como momento sistémico de agudización de las contradicciones y de extensión e intensificación de los sufrimientos que experimentan los individuos socializados. Revolución como transformación radical que no afecta sólo a las desigualdades o al reparto, sino que alcanza al modo de producción mismo y a sus formas esenciales. Esta conexión entre crisis y revolución se esfumó en el primer tercio del siglo XX, bien porque las revoluciones que apuntaban a una superación del modo de producción no consiguieron escapar a la dialéctica de violencia y trabajo (Claussen, 1990: 7 s.), bien porque las pretensiones transformadoras se amoldaron a ese modo de producción y se limitaron a luchar contra distribuciones asimétricas y desigua-

les de posiciones y riqueza, sin alterar su mediación por la forma mercancía y la lógica de la acumulación (Kurz, 2005: 299 ss.). Razón por la cual, los mejoramientos puntuales, valiosos en sí mismos, no han dejado de depender en su alcance y sostenimiento de los márgenes permitidos por dicha lógica, que impone límites evidentes a su universalización y amenaza constantemente con retrocesos.

En todo caso, la relación entre sufrimiento social y victimación, por un lado, y transformaciones políticas, por otro, no puede ignorar la experiencia histórica acumulada en más de dos siglos de luchas emancipadoras. Desde la perspectiva de las víctimas, precisamente, no se puede pasar por alto la derrota del movimiento obrero, el triunfo de los fascismos y autoritarismos, la integración de la masa trabajadora en el modelo de crecimiento depredador y particularizado del fordismo y la agudización de los mecanismos de dominación económicos, políticos, culturales y psicosociales en la etapa que solemos denominar neoliberal. No se trata de negar la existencia de resistencias, luchas, protestas y rebeldías a lo largo de todos estos periodos. Pero tampoco de minimizar o ignorar las quiebras. El fracaso de la emancipación es un dato ineludible y tiene que constituir el punto de partida. También las falsas respuestas a las experiencias masivas de sufrimiento social que encontramos en los movimientos autoritarismos o en las diferentes figuras históricas de la industria cultural, sobre todo sin pensamos en el momento actual.

A la hora de entender el bloqueo de una respuesta emancipadora al crecimiento desorbitado de sufrimiento social y la producción de víctimas que supusieron la gran crisis del capitalismo, el terror nacionalsocialista y las dos grandes guerras, la Teoría Crítica se fijó en dos fenómenos clave: el antisemitismo y la industria cultural (Zamora, 2018b). Una salida autoritaria a la crisis actual vuelve a estar a la orden del día. Y la industria cultural se ha convertido en un instrumento clave de subjetivación de los individuos. Para ello se sirve ahora de una omniabarcante estetización de la realidad por medio de una fusión de publicidad, diseño y *marketing*, así como del fetichismo de los aparatos tecnológicos que ha producido un mundo de vida tecnomorfo y dócil a una mercantilización de la existencia que incluye a los cuerpos, los deseos, los sentimientos, las relaciones afectivas, etc. Esta mercantilización ha perdido, además, toda connotación de imposición o manipulación externa, ya que se produce

con el concurso y la participación activa de los individuos que identifican su propio yo con los procesos de la industria cultural, de los que se sienten creadores (Maiso, 2011: 326 s.). Ante este horizonte, la pregunta es si la propuesta teórica de las «economías morales» es capaz de dar cuenta de las capacidades de integración de la tupida red de estructuras económicas, burocrático-administrativas, políticas y culturales que configuran el sistema capitalista hoy, así como de su capacidad para neutralizar y desactivar los potenciales de crítica y lucha política de la experiencia de sufrimiento social y victimación. Por lo expuesto hasta aquí, diría que es más que dudoso.

Pero si la propuesta teórica de las «economías morales» plantea dudas, ¿quedan éstas resueltas en la otra gran propuesta teórica para dar cuenta de las experiencias de sufrimiento que es la *teoría del reconocimiento*? Honneth, su más destacado representante, ve en las aportaciones de E.P. Thompson (y también de Barrington Moore, 1978) un antecedente valioso de su intento de explicitar la gramática moral de los conflictos sociales (Honneth, 1997: 200 ss.; 2009: 261 s.; Fraser y Honneth, 2006: 99; 105). El límite principal de estas aportaciones sería su circunscripción a las luchas de las clases subalternas y el carácter histórico de sus análisis. Para superarlo se propone llevar a cabo una generalización de sus planteamientos que permita incorporar otras muchas situaciones vitales y constelaciones de experiencia. Elevarlos, por así decirlo, a una teoría general: deletrearlos como luchas por el reconocimiento. Evidentemente no podemos entrar a aquí a valorar en detalle esta teoría general y su evolución a lo largo de varias décadas, ni siquiera de modo aproximado. Sólo intentaré abordar el papel que juega en ella la experiencia de sufrimiento social y analizaré si el marco teórico que ofrece permite extraer su potencial político y de crítica social.

Honneth se refiere por primera vez de manera sistemática a experiencias de sufrimiento y vulneración en el marco de su intento de reconstruir los criterios normativos que siempre son efectivos implícitamente en la praxis cotidiana. Se puede decir que aquí el sufrimiento tiene el valor de una prueba negativa de la vigencia de esos criterios cuestionados por acciones o prácticas sociales que son percibidas como injustas, pues cuando se reacciona con indignación y se tienen sentimientos de agravio, esto quiere decir que existe una conciencia (aunque sea implícita) de estar sufriendo una injusticia. Lo cual exige aclarar en qué

consiste el vínculo entre vulneración e injusticia. En realidad, lo que hace que una vulneración sea injusta no es la materialidad de la vulneración, sino que en ella se ven frustradas expectativas de reconocimiento social de la propia personalidad, cuyo cumplimiento no sólo es posible, sino que además es exigible, es decir, que son legítimas. Lo que justifica la indignación ante la vulneración o el sentimiento de agravio es el carácter injusto de aquello que la produce. Y dicho carácter sólo puede ser mostrado si lo que es negado posee un papel esencial en la constitución de los individuos como sujetos a través de las interacciones sociales, esto es, si es negado el reconocimiento.

Podría parecer que estamos ante una teoría capaz de desentrañar la causa socioestructural del sufrimiento, pero las experiencias concretas de sufrimiento social poseen aquí un estatus claramente derivado. El desprecio y la vulneración es aquello que permite reconstruir los aspectos morales de la acción y anclar en los actores sociales el concepto normativo de reconocimiento. Honneth llega a identificar su revocación o privación (*Entzug*) con el sufrimiento social. Se sufre por ser excluido de una forma de vida racional cuyo significado sería ampliamente compartido de una manera no problemática. Lo que se conculca en el sufrimiento son las precondiciones normativas de una vida lograda, condiciones que pueden ser invocadas por la crítica social. Podríamos decir que, más allá de que se sufra por esta o aquella causa concreta y de que ese sufrimiento tenga secuelas físicas o psíquicas constatables, según nuestro autor, se sufre (además) porque ese sufrimiento es experimentado como injusto o, lo que es lo mismo, se sufre porque son vulnerados principios normativos cuyo *telos* es garantizar el reconocimiento. Dicho de otra manera, se sufra por lo que se sufra, sólo se sufre *injustamente* de no reconocimiento. En este sentido, quizás podría hablarse de un sufrimiento de segundo orden (Herzog, 2020: 16), que sirve para explicar el valor crítico del sufrimiento, pues sería a través de su evaluación normativa como podemos mostrar que deriva de un determinado orden social calificable de injusto y merecedor de ser transformado. Con eso no se prejuzga el carácter concreto de las luchas y menos aún su pertinencia en relación con unas supuestas causas estructurales (Honneth, 1997: 195 ss.), sino que se reconstruyen las expectativas normativas y se las pone en relación con una norma universal vinculante sometida a fundamentación racional, lo

que se puede interpretar como un apoyo del intelectual crítico a las luchas sociales por el reconocimiento (!). Así pues, la crítica de la sociedad no tiene su fundamento normativo en las experiencias de sufrimiento, sino en un concepto de moralidad que se inspira fundamentalmente en Hegel. Y el sufrimiento representa un contraste negativo de la vigencia de esa normatividad (Schumann, 2018: 213 s.).

En este planteamiento de Honneth, el reconocimiento posee un doble carácter. Por un lado, debe actuar de presupuesto, pues sólo así su carencia o privación pueden generar frustración de una expectativa dada (y legítima). Por otro lado, tiene que actuar de orientación normativa, es decir, convertirse en objetivo de la acción social. Para fundamentar lo primero, Honneth incorpora ciertas aportaciones psicoanalíticas y de psicología social que le sirven de base para defender una especie de ubicuidad antropológica del reconocimiento intersubjetivo. Y para evidenciar lo segundo, utiliza una interpretación del proceso histórico en términos de progreso encarnado en el entramado institucional de las sociedades modernas capitalistas y dirigido a la realización de la moralidad (Schumann, 2018: 231 ss.).

La primera línea de desarrollo de la argumentación es de carácter ontogénico. Su objetivo es asegurar la relación de reconocimiento como principio constitutivo tanto de las relaciones sociales (integración) como la individuación (subjetivación). Podríamos decir que la demanda de reconocimiento (*Anerkennungsbedürftigkeit*) está en la base de la formación de la identidad subjetiva y marca el desarrollo de la personalidad como lucha por el reconocimiento. Dicha demanda se corresponde con una oferta por parte de las personas de referencia que construyen antes de toda relación lingüística o discursiva la urdimbre afectiva que requiere dicho desarrollo. Sobre todo, la relación materno-filial es la que permite, a través de la internalización de la entrega amorosa, el desarrollo de una relación positiva consigo mismo y una autoconfianza que da soporte al singular equilibrio entre vinculación y autonomía propio de una subjetivación lograda (Honneth, 2010: 265). Esto confirmaría la tesis de que el sujeto humano «debe su identidad a la experiencia de un reconocimiento intersubjetivo» (Honneth, 1997: 90). Los apoyos teóricos de esta tesis por el lado de las ciencias sociales proceden fundamentalmente de George H. Mead y Donal Winnicott y por el lado de la filosofía de G.W.F. Hegel. Sólo si la condición de

posibilidad de la subjetivación es una estructura relacional connotada normativamente podemos garantizar una presencia del marco normativo tanto en el desarrollo individual como en el social (28 ss.).

Honneth busca, como ya lo hizo J. Habermas, situar las lógicas y modos de acción que presiden ese desarrollo «en estructuras antropológicas profundas» (Habermas, 1999: 541) que poseen un carácter previo a cualquier contingencia posterior. Pero va más allá al dar una prioridad lógica y temporal a la interacción, convirtiendo el reconocimiento intersubjetivo en un principio casi ontológico. No es ya que los dos tipos de acción, el instrumental y el comunicativo, sean igualmente originarios e irreductibles entre sí, como pretendía su mentor, sino que la interacción social recibe una prioridad frente a cualquier otro modo de relación cognitiva o práctica con el mundo. La *prise de parti* por la perspectiva de la acción le llevará a un convertirla en la clave explicativa de lo que, evitando la palabra sistema, llamará institucionalizaciones. Temporal y lógicamente todo tiene origen en la interacción. Así, a través de la interiorización de las referencias valorativas de los progenitores el yo queda constituido desde el comienzo como una instancia normativa. Y, tal como muestra la teoría psicoanalítica de la relación objetual (Winnicott), existe una dinámica de ampliación de las relaciones sociales de reconocimiento que da soporte a los que G.H. Mead llama el «otro generalizado».

Con todo, no estamos ante una pura adaptación a una normatividad externa. El «yo» está dotado de una impulsividad y creatividad propias que entran en conflicto permanente con el «mí» que alberga las normas sociales, sin que podamos decir si lo que se resiste en ese yo frente al mí proviene de «pulsiones presociales, de la fantasía creadora o de la sensibilidad moral de la propia identidad» (Honneth, 1997: 102). No se puede negar que esta impulsividad alberga peligros patológicos, motivados por la necesidad narcisista de fusión y las fantasías antisociales de omnipotencia. Sin embargo, también motiva la revuelta contra los límites institucionales en dirección a una reconciliación entre individuo y sociedad. El reconocimiento no consiste en dar cumplimiento a expectativas desbordantes de autorrelación narcisista, pues las condiciones de subjetivación lograda sólo están garantizadas si también lo están para el reconocimiento de los otros (114; Fraser y Honneth, 2006: 192). De este modo, la

disolución del vínculo inicial produce un doble efecto. Hace sentir el déficit de realización de las expectativas de reconocimiento e impulsa su intensificación y extensión en nuevas relaciones de reconocimiento aseguradas institucionalmente gracias a las luchas sociales, luchas que buscan dar cumplimiento a las nuevas y más amplias expectativas de autorrealización y de integración social.

Como se ve, existe una doble tensión que imprime a la relación de reconocimiento un carácter dinámico y teleológico. Por un lado, las pretensiones de autorrealización alimentadas por el reconocimiento germinal siempre representan un exceso frente a las condiciones materiales de su realización. Por otro lado, las institucionalizaciones encargadas de posibilitar la autorrealización basada en el reconocimiento (familia, derecho y mercado) se caracterizan por un contraste entre promesa y limitación/déficit, por una especie de permanente insuficiencia que afecta a las relaciones de reconocimiento establecidas. Esto es lo que confiere a la ampliación intensiva y extensiva del reconocimiento asegurado institucionalmente un carácter conflictivo (de mejora). Honneth construye desde aquí un entramado de esferas de reconocimiento, cuya explicación genética a partir un fundamento basal, casi antropológico, del cuidado de la prole no carece de artificialidad. Más parece responder a la necesidad de legitimar el orden de las sociedades burguesas liberales elevadas a encarnación del ideal de humanidad, que a una derivación sistemática o empírica. Pero no me interesa discutir esta cuestión, lo que quiero resaltar es que todas las formas de reconocimiento imitan el reconocimiento en la esfera íntima. Son formas diferencias y evolucionadas de autorrealización. Incluso aunque en dichas esferas se produzcan interpretaciones unilaterales, todo apunta o puede apuntar —basta con que pueda— a una relación del sujeto consigo mismo en términos de autovaloración (Fraser y Honneth, 2006: 113). Lo que está en juego en el reconocimiento amoroso, jurídico y valorativo son formas diferenciadas de relación positiva consigo mismo, esto es, de autoconfianza, de autorrespeto y de autovaloración (Honneth, 2010: 266 s.). Lo cual lleva consecuentemente a considerar la familia, el derecho y el mercado (de trabajo) capitalista esencialmente como institucionalizaciones al servicio de la relación positiva consigo mismo que se retrotrae al reconocimiento originario materno-filial. Allí donde se frustra la expectativa de reconocimiento en estas tres esferas se daña la relación

consigo mismo como pérdida de integridad corporal, de derechos o de dignidad (Honneth, 1997: 160 ss.).

Como puede apreciarse, aquí ya no está en cuestión si estas institucionalizaciones pueden o no servir al reconocimiento, es decir, si hay causas estructurales que lo frustran y no pueden no frustrarlo, porque ellas se derivan del reconocimiento por un proceso de diferenciación y ampliación. Lo único que está en cuestión es en qué medida lo logran o cómo pueden lograrlo mejor, ya que sólo se puede echar en falta lo que se ha poseído en alguna medida (Fraser y Honneth, 2006: 136). El sentimiento de menoscabo sólo puede experimentarse como excepción, es decir, si lo normal es el reconocimiento. Y, lo que es más importante, basta la efectividad implícita de los criterios normativos para que éstos actúen de principios regulativos que dan legitimidad al sentimiento de agravio. Si esto es así, el sufrimiento que no va acompañado de ese sentimiento pierde significación social, pues está desprovisto de gramática moral. En realidad, la lectura normativa de la modernidad y sus patologías no precisa de ningún vínculo sistemático entre la experiencia de sufrimiento y la forma de organización social. El sufrimiento es un testigo que no habla de cómo está constituido lo social, sino del logro o la frustración de una premisa asegurada por otras vías: la de que la libertad subjetiva y la autorrealización sólo se consiguen a través de la cooperación intersubjetiva (103). Como en el cuento de la liebre y el erizo, el «reconocimiento» siempre está ya ahí.

La cosificación, un concepto fundamental de la Teoría Crítica, deja de estar referida a los procesos sociales mismos y a la subjetivación mediada por ellos. Reinterpretada como olvido del reconocimiento, sólo puede significar la sustracción, revocación o limitación de algo ya dado en las diferentes esferas (Jütten, 2010). La cosificación no puede provenir de la organización social misma, de la mediación universal de las relaciones sociales y las subjetividades por la forma mercancía, ya que dicha forma para Honneth se define como un ámbito de reconocimiento flanqueado jurídica-contractualmente de lo que aportan los individuos a la reproducción social en el que es posible realizar una relación consigo mismo de (auto-)valoración (*Wertschätzung*). Ni la relación con el entorno natural, ni la relación con los otros, ni la relación consigo mismo pueden dejar de presuponer como su condición de posibilidad la relación de reconocimiento. Ni siquiera allí donde puede ser oportuno para el funciona-

miento de los procesos cognitivos, técnicos o relacionales. Sólo cuando se olvida esa condición de posibilidad podemos hablar de cosificación en sentido estricto (Honneth, 2007b: 91). Entendiendo que este olvido no puede significar una desaparición absoluta, sino un pasar a segundo plano y ser desapercibido.

Todo el esfuerzo de «desuniversalización» y «desontologización» del concepto, que ignora por completo el significado de la categoría de «abstracción real» o de mediación estructural, y no digamos ya la de «forma mercancía», para referirlo fundamentalmente a modos cosificados de autopercepción o percepción del mundo o de los otros, o también de «actitudes» cosificadoras frente al mundo, a uno mismo o los otros (84 s.), muestra todos sus límites cuando se trata de dar cuenta de las causas sociales de la cosificación. Honneth habla de unilateralidades, endurecimientos, prejuicios o estereotipos, que no pueden ser atribuidas a la «capitalización» de la sociedad, es decir, a la mediación universal por la objetividad social abstracta que llamamos «capital», sino a causas específicas y diversas, a «prácticas o mecanismos que posibilitan y perpetúan sistemáticamente tal olvido» (136). Pero, ¿por qué se produce una caída de las barreras institucionalizadas inhibitoras del olvido del reconocimiento o por qué se extienden sistemas de convicciones racistas o clasistas? ¿Por qué los individuos se relacionan con los elementos constitutivos de su personalidad como con objetos o cosas? Todo esto tendría que ver, se nos dice, con campos de prácticas institucionalizados cuyo carácter es contingente, luego la pregunta por el vínculo sistémico queda sin respuesta. Honneth sólo es capaz de ofrecernos unos ejemplos que ilustran, pero no explican, para terminar hablando de «fallos» para los que dispone de otro concepto: el de «patologías sociales» (147).

El concepto de patología social pretende reflejar la desconexión entre la realidad y ciertos ideales o entre diferentes normas, que, como hemos visto, se inscriben en las prácticas sociales y en las instituciones como promesas y potenciales racionales. Marca la desviación de la pauta de lo que en términos categoriales podemos considerar una forma «sana» de sociedad (Honneth, 2009: 263), por lo que permite señalar desfiguraciones y deficiencias en la estructura social de reconocimiento. Pero, ¿es posible ponerlas en relación con la estructura social general en la que se producen? ¿Es posible establecer un nexo sistémico entre patologías y estructura social? Al mismo tiempo que Honneth

formula explícitamente estas preguntas nos remite a «estudios que analicen el estado empírico» de las institucionalizaciones encargadas de garantizar una forma atinada de identidad en las tres esferas de reconocimiento (267). Más que un análisis de un nexo sistémico nos encontramos de nuevo con la enumeración de un conjunto de fenómenos indeseables en las diferentes esferas que evidencian déficits en las estructuras de reconocimiento. En la del amor, «las formas lesión física, como ocurre en la tortura o la violación» (Honneth, 1997: 161) y aquellas que destruyen la relación práctica con uno mismo y la autoconfianza a largo plazo. En la esfera jurídica: la privación de derechos, la exclusión legal sistemática de grupos enteros de personas que producen en los afectados el «sentimiento de no poseer el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso» (163). Aquí el déficit puede referirse tanto a la insuficiente universalización de la ley como al alcance material de los derechos institucionalmente garantizados. En la esfera de la valoración social: el desprecio de las formas individuales de vida, la denigración cultural o el menosprecio de las propiedades y capacidades individuales en el mercado. Pero, en todo este despliegue falta un análisis de cómo se conectan entre sí instituciones y estructuras sociales (Renault, 2009: 238).

Siguiendo la propuesta de Ch. Zurn, Honneth habla además de patologías de segundo orden para referirse a desórdenes de carácter social que bloquean o dificultan el «acceso reflexivo a los sistemas primarios de normas y acción» (Honneth, 2014: 119), de modo que los individuos afectados no son conscientes de las peculiaridades estructurales patológicas que subyacen a su sufrimiento y responden con reacciones emocionales difusas a las condiciones que los rodean. En el caso de las patologías de primer orden, la cuestión es cómo sabemos que no estamos ante limitaciones internas de las esferas de reconocimiento que siempre dan lugar a algún tipo de déficit, sino ante patologías de lo social, es decir, de las que se puede atestiguar una conexión *sistemática* con la estructura social y su desarrollo histórico. Pregunta que también vale para las patologías de segundo orden. En todo caso, lo que Honneth parece excluir es que se trate de una conexión sistemática con la organización *capitalista* de la sociedad. Más bien estaríamos ante excesos que recortan sus potenciales de integración, de los no es responsable la «economía de mercado», sino el neoliberalismo (Marcelo, 2014: 219).

Esta desviación respecto al capitalismo social puede llegar **incluso** a cooptar e instrumentalizar las pretensiones de **autenticidad** y **autorrealización** desde la lógica económica. Las **intenciones** normativas históricamente progresistas (autonomía, **autorrealización**, libertad) se convierten en el proceso de su **realización** bajo la figura de «autorrealización organizada» en su **contrario**, a saber, en coerción, represión y falta de libertad (Honneth, 2002). Esto significa que la búsqueda de un ideal puede **sabotear** su realización bajo ciertas condiciones sociales. Pero **no** estaríamos ante «déficits estructurales que sólo pueden eliminarse mediante la abolición de la economía de mercado **capitalista**, sino ante desafíos planteados por la propia promesa **normativa** del mercado, que por lo tanto sólo puede resolverse **dentro** del propio sistema de mercado» (Honneth, 2014: 259). Este **razonamiento** parece seguir el siguiente itinerario: no se puede **identificar** en este momento ninguna alternativa práctica al **sistema** capitalista, luego toda alternativa debe ocurrir dentro de los límites de ese sistema y las patologías no pueden tener una **conexión** sistémica con dicho modo de producción, sino con **formas** históricas de deformación de sus potenciales de libertad **social** que pueden ser abordadas con proyectos reformistas. La reciente distinción entre patologías sociales y desarrollos **erróneos** (*Fehlentwicklungen*) en *El derecho de la libertad*, a pesar de la prolija enumeración de fenómenos que la acompaña, no hace **sino** confirmar estos límites reformistas (Freyenhagen, 2015: 146 ss.) o, si se prefiere, ahondarlos, ya que las formas patológicas de autorrealización provienen de una absolutización y **autonomización** de las variantes presociales de libertad frente al ideal de una autorrealización cooperativa.

Me gustaría mostrar ahora aquellos puntos en que se evidencia la insuficiencia de este marco teórico para extraer el potencial político y de crítica social del sufrimiento. El primero tiene que ver con la recepción del psicoanálisis. Coincido básicamente con V. Safatle (2015a), que se pregunta si el psicoanálisis no nos ofrece una comprensión radicalmente distinta de los procesos de socialización de los deseos y pulsiones y de individualización a la que ofrece Honneth. Ciertamente, su recurso al psicoanálisis es de un tipo completamente distinto al de Adorno (1952). Lo que Honneth hace es formular una «psicología moral guiada por intuiciones psicoanalíticas» (2010: 252). El problema es que lo que presenta como una autonomía resultado de un

proceso exitoso de maduración psíquica posee todos los rasgos del ideal normativo que trata de fundamentar. Para lograr esta coincidencia está dispuesto a sacrificar al resultado preconcebido (de normatividad) la teoría freudiana de las pulsiones, la naturaleza traumática de la sexualidad y el carácter eminentemente conflictivo de la socialización. Lo que encontramos en Honneth es una visión excesivamente armónica y cooperativa de la socialización a partir de su interpretación de la intersubjetividad primaria. De este modo, el papel de lo patológico en la constitución de la individualidad queda minimizado. Pero con esto se corre el peligro de sucumbir a una moralidad idealizada.

No es necesario compartir la tesis lacaniana del yo como síntoma privilegiado o como enfermedad mental del hombre, tal como hace Safatle, para llegar a la conclusión de que la recepción del psicoanálisis está guiada en Honneth por el objetivo de que los conceptos de autonomía, unidad y autenticidad no queden comprometidos por la producción de sufrimiento. Y eso actúa como un criterio selectivo que evita confrontarse con todo lo que puede poner en cuestión dichos conceptos o, al menos, tomarlo suficientemente en serio. Como ya hemos señalado, la relación individuo-sociedad está presidida por una toma de partido inicial por la reciprocidad y la solidaridad, que le permite mantener a raya toda irracionalidad. Pero esto está muy lejos de la realidad. Una aproximación menos sesgada a la socialización infantil mostraría que ni los primeros momentos están presididos por la simetría, ni esa interrelación está exenta de tensión, angustia y conflicto. La formación del yo no se produce en una situación idílica y sin distorsiones o frustraciones frente a las demandas de adaptación maternas. Ya desde el comienzo, tanto la madre como el padre están determinados en su comportamiento por la situación histórica y las coacciones objetivas del sistema burocrático-económico, lo que también se inscribe en los conflictos intrapsíquicos de los niños. Como hemos visto más arriba, el conflicto estructural en Freud no es sólo entre el individuo y el orden social, sino que afecta a la economía psíquico-libidinal del individuo. La «racionalidad» de la dinámica social sólo puede ser garantizada por medio de una determinada forma de organizar la economía libidinal de los individuos. En este sentido, la configuración neoliberal de las relaciones económicas, sociales y políticas no se suma *a posteriori* como un contexto que puede frustrar el despliegue de una autorrelación inicialmente

exitosa, sino que opera ya siempre en el proceso de socialización. Sólo a partir de aquí es posible analizar la coacción persistente y sus efectos sobre la constitución de las subjetividades a través de los diferentes modos que va adoptando la socialización capitalista (autoritaria, fordista o posfordista) (Naumann, 2003).

Haciendo una lectura distinta de la dialéctica del amo y el siervo capaz de sacar a la luz la constitutiva alteridad, negatividad e indeterminabilidad en la génesis intersubjetiva de la individualidad, V. Safatle pone al descubierto un problema fundamental del planteamiento de Honneth: la génesis de la subjetividad se sitúa en un terreno prepolítico, con lo cual su crítica deja de ser un asunto político prioritario, como lo era en la Teoría Crítica. También el sufrimiento, que motiva a la lucha política, queda fuera de su ámbito, pertenece al ámbito prepolítico. La individualidad moderna es «algo que debe ser políticamente confirmado y no políticamente desconstruido» (Safatle, 2015a: 308). Esto explica, según él, por qué Honneth privilegia la anomía social y la indeterminación identitaria como formas de sufrimiento. Esta manera de centrarse en las exigencias de autorrealización individual, le lleva a juramentar el reconocimiento con dicha autorrealización incluso cuando afirma no la propia, sino la de los otros. Sin embargo, insistir verdaderamente en una fuerza descentralizadora del reconocimiento pasaría por «reconocer en el otro algo que no puede ser pensado bajo la forma de intenciones, necesidades o deseos de una persona jurídica dotada de derechos positivos» (313). En Honneth identidad y reconocimiento se reclaman mutuamente. Esto se convierte en un obstáculo insalvable para analizar la violencia que anida en la identidad socialmente producida y su imbricación con el sufrimiento. Éste no sólo proviene de la frustración de la exigencia de una relación satisfactoria consigo mismo, sino también del éxito en alcanzar una identidad «lograda». Justo aquello de la teoría freudiana que atrajo a los autores de la primera Teoría Crítica. El intento por parte de Honneth de apropiarse la reflexión de Adorno sobre el sufrimiento psicológico, los impulsos somáticos y la mimesis, no hacen sino reflejar la distancia que separa estos dos mundos reflexivos, como intentaré mostrar en el último apartado. En todo caso, para Adorno, el sufrimiento está inscrito en el carácter represivo de la identidad (Safatle, 2008: 134).

La otra cuestión que me parece criticable en el planteamiento de Honneth tiene que ver con su teoría social. Su concepción

de la sociedad capitalista como un orden históricamente específico de reconocimiento representa un alejamiento radical respecto a la matriz teórica a la que dice sentirse vinculado. Honneth critica la separación habermasiana entre mundo de vida y sistema, pero lo hace para conceptualizar todo lo sistémico desde un punto de vista de la teoría de la acción. Es lo que podría llamarse una mala superación del dualismo. Para Habermas los «medios de coordinación» sistémicos —dinero y poder— son formas de acción instrumental no normativas y esto planteaba problemas decisivos tanto a la hora de explicar su génesis y autonomización a partir del mundo de la vida y la interacción comunicativa, como a la hora de dar razones convincentes de por qué, teniendo ese origen y siendo fruto de un proceso de diferenciación y racionalización en sí mismo irreprochable, se expanden y colonizan el mundo de la vida generando alienación (Zamora, 2011). Pero esto no se puede solucionar convirtiendo el mercado en un espacio de reconocimiento valorativo y solidario. La justicia no puede consistir en una correspondencia justa y con fundamento normativo entre el desgaste de la fuerza de trabajo y las retribuciones directas e indirectas a través de las institucionalizaciones del mercado y el Estado, correspondencia lograda y mejorada a través de la «lucha por el reconocimiento». Más bien, es preciso analizar críticamente la forma social bajo la cual el trabajo se convierte en una mercancía, porque sólo así puede representarse la contradicción entre la superficie de la circulación en la sociedad capitalista y las condiciones sociales que la producen constitutivamente. En última instancia, no se trata (sólo) de evaluar los actos individuales de intercambio entre el capital y el trabajo desde un punto de vista normativo, sino más bien de examinar las condiciones sistémicas de este «intercambio de equivalentes», porque sólo de esta manera se puede decodificar el capital como una relación social de dominación (Mohan, 2015).

Con esto no se trata de negar que la sociedad es un proceso que se reproduce normativamente, pero sí de evitar la ilusión de que esa normatividad se genera espontáneamente desde los contextos de acción presididos por relaciones de reconocimiento. Contra esta pretendida sustancialidad de la moralidad es contra la que dirigía su crítica la primera Teoría Crítica (Adorno, 1996a: 22-24). Aunque también en el capitalismo la praxis social esté guiada normativamente, esto no quiere decir que las «nor-

mas establecidas mismas *constituyan* la sociedad capitalista y el comportamiento de los seres humanos en esa sociedad» (Wallat, 2015: 302). Así pues, no se puede perder de vista el carácter sistémico de las sociedades capitalistas. Por eso no basta una crítica de los efectos sobre las mentes y los cuerpos de los miembros de la sociedad, no basta ofrecer una gramática teórica de las patologías productoras de sufrimiento, se precisa una crítica de la economía política, incluso cuando ésta manifiesta su figura más irracional en el neoliberalismo. El intento de hacer comprensibles todas las estructuras en relación a acciones conscientes, que se corresponde con una toma de partido decidida en favor de la perspectiva de la teoría de la acción, pasa, al menos en la tradición de la Teoría Crítica, por desentrañar la pseudonaturalidad de la estructura social como resultado de una praxis humana históricamente situada. De lo contrario una crítica normativa de los efectos basada en la expectativa de reconocimiento, que ignora su carácter mediado, puede contribuir a una estabilización del orden de dominación o quedar atrapada en un movimiento circular que sólo encuentra lo que anda buscando (Fraser y Honneth, 2006: 106). Crítica de los efectos y crítica de la economía política se necesitan mutuamente. En otro caso, la materialidad de las institucionalizaciones de las pretensiones de reconocimiento queda fuera de consideración crítica y su vínculo con las acciones de los individuos indeterminado. Pero sobre todo desaparece de la vista la coacción de la *forma* capitalista que media la relación entre individuo y sociedad, entre la universalidad y la singularidad (Renault, 2009: 238).

Es importante recordar que el análisis y la crítica de las condiciones capitalistas de constitución de los sujetos y la sociedad no forman parte de la autocomprensión normativa de una sociedad sin más. No basta con movilizar el horizonte normativo compartido por la sociedad y los actores contra su socavamiento real. Además, la teoría crítica debe contribuir a la comprensión de los procesos sociales que naturalizan esas condiciones de constitución y sitúan la coacción que ejercen las relaciones sociales más allá de cualquier necesidad de justificación. Éste es el punto decisivo: la independencia de la objetividad social respecto a las acciones humanas de las que se originó. El capital como una relación social autonomizada. Aquí, la teoría de la sociedad de Adorno está en continuidad con el concepto de crítica de Marx, que espera obtener una visión de las formas capitalistas de con-

ciencia y praxis a partir de la comprensión de la lógica de la producción y reproducción del intercambio social (Meyer, 2005: 67). En caso contrario, la explicación teórica o la reconstrucción normativa de la perspectiva interna de los participantes corren el riesgo de duplicar la «apariencia de la circulación». ¿Es realmente posible reconstruir sin problemas la unidad constitutiva de la sociedad a partir de las acciones de los individuos? No si la objetividad social se crea en la sociedad capitalista bajo la forma de la mercancía y la dinámica del capital a través de autonomización e inversión frente a los individuos que la producen, estos, de manera cosificadora, destructivo-expansiva, antagónica y generando crisis, que las personas y la naturaleza experimentan a través de algo más que «patologías». Quizás convendría recordar aquí las palabras de Adorno en *Minima moralia*: «Se habla de la sociedad como un inmediato convivir de los hombres de cuya actitud deriva el todo, en lugar de considerarla como un sistema que no sólo los engloba y deforma, sino que además alcanza a aquella humanidad que una vez los determinó como individuos» (Adorno, 1951a: 155).

Es verdaderamente sintomático que la teoría social de Honneth no disponga de un concepto de crisis sistémica. Pero si la reproducción del capital ha mostrado algo a lo largo de su historia es la generación de crisis. Y éstas no son sólo crisis de legitimidad, sino crisis que afectan a proceso mismo de acumulación. Los efectos que la actual crisis nos pone ante los ojos no pueden ser analizados adecuadamente sin ver su conexión con la dinámica capitalista y cómo la crisis forma parte de su propio despliegue. De lo contrario la crítica del neoliberalismo pierde fuelle. Queda reducido a una corrupción del capitalismo, a la que supuestamente se puede hacer frente con moderadas medidas socialdemócratas, o con una *idea* de socialismo (Honneth, 2017) que difícilmente puede ser calificada de poscapitalista (cf. Romero, 2020: 103 s.). Quizás por esa razón tengan tan poco peso en la teoría del reconocimiento los vínculos entre liberalismo y autoritarismo, sobre los que volcaron toda su carga teórica Adorno y Horkheimer, para quienes la cuestión fundamental era el enigma de la docilidad: por qué la injusticia evidente y los sufrimientos que producía en vez de provocar la indignación y la rebelión, reforzaba la adaptación de los dominados o encontraba salida en forma de «rebelión conformista» (Zamora, 2007).

Cuerpo y dominación: elementos para una crítica materialista

Si las propuestas de teoría social y filosofía política más relevantes entre las que intentan extraer el potencial político y de crítica social que poseen el sufrimiento social y la victimación muestran claras insuficiencias, conviene ahora señalar los elementos que a mi juicio no puede ignorar una propuesta alternativa de lo que provisionalmente llamaría «crítica materialista» de la dominación social desde la experiencia de sufrimiento social y victimación. Y lo haré bajo la guía de quién hizo de esta cuestión el núcleo de su pensamiento: Th.W. Adorno. Un presupuesto fundamental de esta crítica materialista es que la dominación ha estado y se mantiene vinculada a la violencia ejercida, por muy mediadamente que sea, sobre los cuerpos, cuerpos que sufren por su troquelamiento instrumental bajo objetivos impuestos por la organización de las relaciones sociales que se inscriben tanto en la psique de los individuos como en su base somática (cf. Wallat, 2015: 298 s.). En línea con la primera Teoría Crítica uso aquí el término materialismo para referirme a una filosofía del sufrimiento social desde la perspectiva de su superación. En ella la crítica materialista está referida en última instancia al sufrimiento físico, ya que «[t]odo dolor y toda negatividad, motor del pensamiento dialéctico, son la figura reiteradamente mediada y a veces invisibilizada de lo físico» (1966a, 191). Decir que es motor del pensamiento dialéctico no significa que el sufrimiento sea integrable en una dialéctica, del tipo que sea. Él es más bien lo que determina la dialéctica como negativa, es decir, como movimiento del pensamiento en contradicciones contra las contradicciones de lo real que queda suspendido, interrumpido y detenido por aquello que se le sustrae radicalmente porque es refractario a su subsunción conceptual y discursiva, es decir, que queda interrumpido por aquello no se resuelve en resultado, sino que se vuelve contra todo lo constituido.

Poner el acento en el sufrimiento somático, como señala E. Angehrn, se debe a que «en el dolor corporal el sufrimiento parece estar presente en cierto sentido de modo más directo, más ineludible y más implacable. Por ese motivo, el pensamiento que quiere hacer justicia al dolor, insiste en la dimensión somática del sufrimiento, que se sustrae a todo apaciguamiento y a toda superación interpretativa» (Angehrn, 2006: 122). Esta in-

mediatez, como ha visto M.N. Sommer, es la que permite mostrar en el elemento real del sufrimiento *somático* la norma de la identidad como lo falso. Por eso, la «verdad del sufrimiento no se puede separar de su determinación como sufrimiento somático. Sólo en cuanto tal, en cuanto no racionalizable, el sufrimiento y su expresión son condición de la verdad» (2016: 263). Gracias a su carácter somático y en él, esto es, en el hecho de que es *impulso*, se hace evidente el imperativo de su eliminación: «La dimensión somática avisa al conocimiento, que el sufrimiento no debería ser, que las cosas deberían ser diferentes. “El dolor dice: desaparece” [Nietzsche]» (1966a: 191). Así pues, el conocimiento tiene que abrirse a ese impulso somático como aquello de lo que el espíritu no dispone de manera autosuficiente. Es así como sabe que el sufrimiento no debe ser. Ese impulso precede al espíritu y, como veremos, es su sustancia viva.

Así pues, la negativa a «superar» el sufrimiento discursivamente se corresponde con su carácter de impulso, del que puede hacerse cargo la teoría, pero que ésta no puede producir ni integrar o domesticar. Al contrario, el «espíritu» —y con él el concepto, la teoría, la interpretación, la voluntad autónoma, etc.— deben reconocerse como impulso modificado. El proceso de individuación es un proceso marcado fundamentalmente por la respuesta al sufrimiento. El impulso de autoconservación es al mismo tiempo un impulso contra el sufrimiento, contra la necesidad, la menesterosidad y la amenaza externa, el intento de escapar a la ley natural del devorar o ser devorado. Cualquier disposición cognitiva, afectiva, relacional o tecnológica, desde la más elemental a la más sofisticada, es en cierta medida una respuesta al sufrimiento. La subjetivación misma es un medio para la supervivencia y el espíritu el órgano natural de la autoconservación. Lleva en su origen, por tanto, la marca del sufrimiento del que pretende escapar o que intenta minimizar. Está indisolublemente unido a la sensación de menesterosidad (*Ananke*) del individuo limitado y finito. Y nace al servicio de la naturaleza, de sus necesidades, de evitar el dolor y el sufrimiento: «Todo lo espiritual es impulso corporal modificado» (Adorno, 1966a: 190). Pero esto quiere decir también, que el espíritu está constituido por una alteridad irrevocable, convive en sí con algo nunca completamente recuperable o traducible, lo «agregado» (*das Hinzutretende*), que «es impulso, rudimento de una fase, en que el dualismo de lo intramental y lo extramental aún no estaba fijado por comple-

to» (Adorno, 1966a: 230), cuyo destino en la constitución de la subjetividad pone en juego su propia realización.

Como hemos visto más arriba, la tesis de la «introyección del sacrificio» intenta mostrar precisamente cómo en la subjetivación y a través de ella se prolonga el sufrimiento. Por medio de ese concepto Horkheimer y Adorno denuncian cómo en las tres relaciones sobre las que se construye la subjetivación —consigo mismo, con la sociedad y con la naturaleza exterior— se perpetúa la violencia y con ella su reverso: el sufrimiento. El proceso de subjetivación reproduce la coacción natural y social contra sí mismo, de modo que el sufrimiento la acompaña como su sombra. Y no como una condición natural, una constante antropológica, inevitable, sino como un plus de dolor evitable asociado a la forma histórica y social concreta del devenir sujeto. La promesa de liberar de la menesterosidad, el miedo y la inseguridad y de satisfacer la necesidad sólo se consigue parcialmente al precio de reproducir en la segunda naturaleza (social) el miedo, la inseguridad y la menesterosidad. Nos encontramos, pues, con un resultado paradójico: «el sujeto como enemigo del sujeto» (Adorno, 1966a: 22). Sin embargo, este resultado no es fruto de la coacción natural, sino de una coacción socialmente producida, que tiene su origen en la inversión de medios y fines: lo que debería ser el fin primero de la organización social —asegurar la vida de los individuos y eliminar el sufrimiento eliminable— está supeitado a la reproducción de los medios, incluso al precio de asumir la aniquilación de los miembros de la sociedad. Por eso el sufrimiento no es un mero dato natural, sino sobre todo realidad social (Adorno, 1951b: 287). El sacrificio es irracional porque no es necesario, porque es evitable. De modo que, frente a la violencia natural y el sufrimiento que produce, el sufrimiento imputable a la segunda naturaleza (social) emplaza a su transformación, a la superación de la violencia inscrita en la dominación.

El problema es que la subjetivación bajo la forma de socialización capitalista genera la ilusión socialmente necesaria de una autonomía sin la que no puede funcionar la esfera de la circulación y con ella la reproducción de la objetividad social abstracta (Adorno, 1951a: 237). La autopercepción como subjetividad constitutiva, que alcanza máxima expresión en la filosofía idealista, supone una pérdida de realidad, una pobreza de experiencia y, sobre todo, un *olvido*. Del mismo modo que el orden social capitalista oculta su génesis histórica y el carácter social de las rela-

ciones cosificadas y autonomizadas frente a los individuos, la idea de subjetividad constitutiva olvida y desconoce las condiciones sociales de su constitución y el carácter cosificador de su relación con el mundo, con los otros y consigo misma. Pensar y actuar bajo la mediación del capital, esto es, de la universalidad social abstracta, sólo es posible si el primado y la prelación de esa universalidad permanecen inconscientes. En este sentido, la subjetividad autónoma, el principio de individuación moderno, no es sin más aquello que se opone por sí misma a la heteronomía, al dominio del universal social sobre los individuos singulares. Como señala Th.W. Adorno en muchos de sus textos, cuanto más se afirma ciegamente esa individualidad, cuanto más juramentada está con la propia autorrealización a través del antagonismo social, tanto más sucumbe el sujeto a la mediación social de unas relaciones determinadas por los principios de intercambio capitalista y de dominación de la naturaleza exterior e interior. La crítica de la dominación social no puede realizarse en nombre de una subjetividad constitutiva, pues dicha subjetividad, en la afirmación irreflexiva de sí misma y en la desconsideración de las mediaciones sociales que la constituyen, afirma y confirma la síntesis social que la produce y la destruye al mismo tiempo.

En este punto de la argumentación resulta de vital importancia tener en cuenta que en la socialización capitalista nos enfrentamos como dos manifestaciones de la dominación que no son sin más idénticas ni derivables la una de la otra. Por un lado, la dominación de unos grupos sociales sobre otros, que tiene que ver con el reparto del poder y la propiedad, a lo que responde la «lucha por el reconocimiento». Por otro lado, la dominación de la universalidad social abstracta bajo la forma del capital, que a todos abarca. La forma de reproducción del capital, en la que las relaciones directas de dominación se transforman en abstractas, es verdaderamente un mundo invertido en el sentido de que la revalorización del capital se independiza respecto a los individuos y su praxis a través de las acciones que la aseguran. El objetivo de la producción aparece frente a los productores como una necesidad externa, como una coacción abstracta. Esta nueva forma de dominación se manifiesta en las modalidades específicas de práctica social, pero no puede reducirse a la dominación de ciertos grupos sociales por otros. El dominio de la universalidad social abstracta no se puede reconstruir desde las relaciones intersubjetivas, ni se puede combatir desde la lu-

cha por el reconocimiento. La novedad del capitalismo, por lo tanto, consiste en la creación de un sujeto «des-subjetivado», el **capital**, cuya dinámica propia es la autorrevalorización, dinámica que se impone de manera universal. Pero en él no puede haber correspondencia entre sujeto sociohistórico y subjetividad. Aunque cada individuo depende para su autoconservación de su participación en la totalidad social, lo que prevalece a través de ella es el predominio de la universalidad antagonica sobre sus partes. Por tanto, junto al sufrimiento producido por las violencias concretas y específicas, existe un sufrimiento cuyo origen se encuentra en la lógica, la temporalidad y la modalidad específicas de violencia sistémica (Khatib, 2018: 607 s.).

En este sentido, el sufrimiento social es también el punto de intersección entre la objetividad antagonica y la experiencia individual. Lo cual significa que la mediación social se manifiesta y es identificable en lo mediado, en los individuos singulares, en las situaciones e instituciones concretas. Y, a su vez, en el sufrimiento se vuelve identificable el carácter coactivo de esa mediación. No obstante, la prioridad de la universalidad social es real y no se disuelve por la fuerza de una conciencia que se le oponga, tanto más si esa conciencia está constituida por ella. «En realidad —escribe Adorno— el modo de producción capitalista no permite ninguna experiencia en sentido verdadero, y toda la cultura burguesa es el esfuerzo por engañar al respecto» (Adorno, 2003: 76). Con todo, Adorno supone en los individuos, o al menos en algunos de ellos, la libertad necesaria para experimentar y reconocer la impotencia real frente a la universalidad social abstracta. Como veremos, ésta es la paradójica fuerza del sujeto con la que «desbaratar el engaño de la subjetividad constitutiva» (Adorno, 1966a: 10). A través de la experiencia de esa impotencia conserva el sujeto una potestad sobre sí que no se engaña a sí misma interpretándose ilusoriamente como autonomía. Esa experiencia no es un sustrato ontológico, sino un potencial. No se trata, pues, de imaginar una autonomía libre, en la que en realidad se realiza el sometimiento del individuo a la relación del capital, sino de hacerse de la mediación social gracias al vínculo indisoluble con la naturaleza que en el sujeto y fuera de él es sometida a la coacción de la síntesis abstracta (Scheit, 2015: 25). El sujeto de la experiencia no reglamentada no es el sujeto que se cree autónomo, sino el sujeto dañado, que en el daño sufrido es capaz de rememorar la naturaleza quebrantada en él y fuera

de él. De modo que la receptividad para el sufrimiento es la función cognitiva fundamental del individuo dañado: la experiencia tanto de la violencia de la mediación como de que no todo en el sujeto y en el objeto se agota y desaparece en ella.

Sin embargo, esto no significa que Adorno conciba el sufrimiento como un puerto seguro para la crítica, pues la misma sociedad que produce el sufrimiento también desarrolla mecanismos para asegurar su invisibilidad: «Forma parte del mecanismo de la dominación prohibir el conocimiento del sufrimiento que produce» (Adorno, 1951a: 68). Por eso es plenamente consciente de la posibilidad de que incluso desaparezca la conciencia de la opresión y el sufrimiento. Y se pregunta: «¿Cómo se puede reaccionar ante el hecho de que el mundo realmente se ha vuelto de tal manera que ya no se llega a tener conciencia del sufrimiento [...]?» (Adorno *et al.*, 1942: 573). Es de sobra conocido que la pregunta que orienta la investigación y la reflexión teórica de la Teoría Crítica en los años treinta es justo por qué, ante el aumento exponencial del sufrimiento social a raíz de una crisis sistémica sin precedentes, la rebelión de los oprimidos permanecía ausente. En sus investigaciones empíricas constatan como el convencionalismo, la sumisión, la agresión autoritaria, la superstición y el estereotipo, la exaltación del poder, la destructividad y el cinismo, la proyección y la sexualidad son mecanismos necesarios para un yo debilitado por los procesos sociales que afectan decisivamente a sus conflictos intrapsíquicos. Su capacidad o incapacidad para hacerles frente venía determinada por los procesos sociales y las relaciones de dominación. Al mismo tiempo, esta capacidad o incapacidad los hacía vulnerables a las ofertas políticas que reforzaban la dominación. Este análisis les permitió establecer un vínculo entre el conflicto psiquicolidinal, las disposiciones autoritarias en individuos socializados en el capitalismo monopolista y ciertos fenómenos sociales como el nacionalismo autoritario o el antisemitismo, cuya actualidad vuelve a estar a la orden del día.

El conflicto entre la necesaria ocupación libidinal del yo, para resistir en la lucha cada vez más feroz por la supervivencia, y la experiencia de impotencia frente a cambios estructurales incomprensibles y apenas influenciados se «resuelve» en los individuos debilitados gracias a una ambivalencia entre sumisión y rebelión coagulada en la psique de aquellos que se aferran al orden existente. Como es conocido, la personalidad autoritaria

encuentra una salida al conflicto interno identificándose con el dominio encarnado en una figura personal y proyectando las agresiones contra grupos identificados como más débiles. El resultado es una paradójica «rebelión conformista»: una especie de combinación entre el placer de obedecer y la agresión contra los indefensos. El racismo, el chovinismo nacionalista o el populismo autoritario actúan como una especie de «falsa cura» o «pseudocura» (*Schiefheilung*), que descarga el síntoma individual a través de la participación en el «síntoma colectivo». Esta falsa cura sólo puede funcionar si las imágenes y mitos nacionalistas o autoritarios permiten la integración en el colectivo, es decir, si adquieren el carácter de movimiento de masas, cumpliendo así las fantasías de omnipotencia y fusión. De esta forma, el «narcisismo colectivo» actúa como un poderoso medio de integración. Esto muestra a las claras que no existe una calle de dirección única entre sufrimiento, sentimiento de agravio y lucha política antisistémica. También existen falsas respuestas a la experiencia de sufrimiento y victimación, como el propio Th.W. Adorno señala: «La moderna ideología antisemita es el antídoto para el sufrimiento que produce la civilización racional» (Adorno, 2019: 29).

Lo mismo puede decirse del vínculo entre la experiencia de sufrimiento y la capacidad de desentrañar sus causas estructurales. Si el sufrimiento originado por la lógica, la temporalidad y la modalidad específica de violencia sistémica se lee en términos de agravio, existe una alta probabilidad de querer personificar la responsabilidad del sufrimiento padecido como forma de explicación. El ejemplo de esto lo tenemos en el antisemitismo y en su identificación del capital con los «judíos». Pero este tipo de identificaciones no es exclusivo de él. Como muestra el concepto de «antisemitismo estructural» existe un vínculo constitutivo entre el antisemitismo y el fetichismo de la mercancía y su transposición a formas de falsa conciencia que escinden aspectos del sistema capitalista —la esfera de la circulación, el dinero, la clase capitalista, el capital financiero, etc.— para personificar las formas abstractas de la dominación capitalista y convertir esas personificaciones en objeto de una crítica necesariamente insuficiente, en la que se sustentan formas de rebelión conformista y, en contextos totalitarios, políticas de aniquilación masiva (Zamora y Mai-so, 2012). Así pues, todo intento de abordar los destinos políticos del sufrimiento ha de tener su punto de partida en la constata-

ción de esta cesura entre experiencia y teoría que no sacrifique la crítica a una especie de falsa sublimación del sentido común.

Con todo, en el sufrimiento está dada la condición de posibilidad de una crítica de la falsa identificación de lo universal y lo singular, porque «la sociedad es palpable allí donde duele» (Adorno, 1996b: 55). El sufrimiento producido socialmente es el signo de que la totalidad social se impone ciegamente a los sujetos singulares. En la creciente identidad entre sociedad e individuo que resulta de esa imposición, lo que se abre camino no es, como esperaba Hegel, ni la reconciliación ni la libertad, sino la negatividad acabada. Sin embargo, de esta experiencia es de donde surge la posibilidad de oponerse a la totalidad social, «probando su no identidad consigo misma» (Adorno, 1966a: 143). La coacción sobre el individuo singular que sale a la luz en el sufrimiento físico y psíquico producido socialmente es la prueba de la particularidad de la universalidad dominante, cuyo desentrañamiento ha de realizar la teoría de la sociedad. Por eso teoría social y experiencia están remitidas una a la otra: «La teoría y la experiencia intelectual necesitan de la interacción. Aquella no tiene respuestas para todo, sino que reacciona a un mundo falso hasta en lo más íntimo» (Adorno, 1966a: 39 s.; cf. Kirchhoff, 2004). La experiencia sin teoría carece de universalidad y justificación argumentativa, necesita pues de la crítica racional. Pero la teoría necesita a su vez de la experiencia (del sufrimiento) como el vínculo con la realidad social e histórica que impide sucumbir al hechizo de la identidad en que se refleja el dominio de la universalidad social abstracta.

Con todo, no conviene olvidar, como señala V. Safatle, que donde se hace experimentable la ausencia de vida justa en medio de lo falso es en nuestro cuerpo y en nuestros deseos, dicha ausencia está inscrita en ellos (2017: 65). Las grietas y quiebras de la vida psíquica, que incluyen siempre una dimensión somática, no sólo son huellas de la coacción de la universalidad social abstracta, sino también signos de la resistencia que el individuo opone a esa coacción, signos de un conflicto no pacificado ni completamente integrado. El sufrimiento, el malestar, los síntomas no son sólo la manifestación de la violencia ejercida por la mediación social, sino el punto de partida de posibilidades de vida no conformes con el orden social vigente, que esperan su articulación y su politización. Pero esta última sólo hará justicia a la experiencia de sufrimiento si no olvida su dimen-

sión somática y si no descansa sobre una subjetivación identificada con la dominación.

En el fragmento «Interés por el cuerpo» de la *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno analizan la cosificación del cuerpo, en la que identifican una forma de relación con la naturaleza en el hombre. Como si en la cosificación del cuerpo la naturaleza oprimida devolviera el golpe (Horkheimer y Adorno, 1947: 251). En cuanto mero objeto disponible, bien sea en la explotación del trabajo, bien como blanco de la violencia, el cuerpo cosificado evidencia el desgarramiento de sujeto y objeto no sólo entre el hombre y el mundo exterior, sino también en el hombre mismo. Mediante la contraposición de cuerpo reducido a cosa (*Körper*) y el cuerpo vivo (*Leib*) muestran que lo somático no desaparece en la mediación social. Este desborde somático aparece en el placer, pero sobre todo en el sufrimiento. En él el cuerpo vivo se resiste a la reducción instrumental del cuerpo físico a mero sustrato de dominación y explotación. Por eso, el cuerpo vivo «nunca coincide completamente con la fuerza de trabajo, tal como lo experimenta su poseedor dolorosa y placenteramente, y sólo por ello puede su espíritu no quedar subsumido en ella» (Scheit, 2011: 51). Así pues, el cuerpo vivo no es algo otro del cuerpo físico cosificado, algo así como un reducto natural a salvo de la mediación social, sino la experiencia de que el cuerpo no desaparece en esa cosificación y de ese modo permite reconocerla (y resistir a ella). La rememoración de la naturaleza en el sujeto quiere hacer justicia a eso que se resiste a desaparecer en la mediación cosificadora que impone el espíritu. Ciertamente, el sujeto no puede hacer desaparecer el proceso de represión a través del que se ha constituido sin renunciar a sí mismo. Sin embargo, por medio de la rememoración de lo reprimido, el sujeto puede enfrentarse a la dominación sobre la que él mismo se asienta. La Ilustración sólo se distingue de esa dominación y se opone a ella en la rememoración de la naturaleza en el sujeto. Se trata, como señala P. López Álvarez, «de iluminar las cicatrices de la violencia empleada en el proceso de construcción del sujeto y mostrarlas al mismo tiempo como fisuras por las que se desliza la posibilidad de una subjetividad otra» (2011: 60).

La rememoración de la naturaleza en el sujeto sería, además, la base de una solidaridad enfrentada a la frialdad socializada. Dicha solidaridad vive de la dimensión somática que se activa cuando percibimos el dolor de los otros. Se basa en la receptivi-

dad para el sufrimiento que precede a la respuesta consciente. Al tratarse de un impulso, no se encuentra bajo control, posee un carácter de involuntariedad. Hullot-Kentor la define plásticamente como si uno siente algo en la propia rodilla cuando ve que otro se da un golpe en la suya (Hullot-Kentor, 2006: 228). Esta reacción instantánea ante el dolor ajeno representa un primer paso para crítica de la universalidad social abstracta. Sin embargo, con ello no tenemos una base segura y asentada para la solidaridad, no resulta posible una completa eliminación de la ambigüedad inherente a la experiencia individual del sufrimiento. No sólo existe un vínculo de los impulsos somáticos de respuesta al dolor con la solidaridad, sino también con la crueldad o la brutalidad. Toda naturaleza interior está mediada por el proceso civilizatorio y sus mecanismos represivos. El sustrato somático sólo perdería su ambigüedad en un estado de libertad que hiciese innecesaria cualquier represión, en que se hubiese logrado la utopía de una rememoración de la naturaleza en el sujeto libre de toda violencia o, lo que es lo mismo, la utopía «de una situación de libertad en la que no fuesen necesarias ni la represión ni la moral, gracias a que el impulso instintivo ya no tuviese que expresarse de modo destructivo» (Adorno, 1966a: 263). Con todo, la posibilidad de una articulación crítica del impulso somático no puede ser asegurada por ninguna fundamentación última. Se trata siempre de una posibilidad históricamente amenazada. Por eso la crítica vive de una esperanza: mientras el sufrimiento siga siendo experimental existirá un resto resistente a la integración.

Una subjetivación política que tome como punto de partida esta premisa no puede articularse en torno a las luchas por las condiciones de realización de un sujeto soberano: el ciudadano moderno. La lógica de la identidad o de la autorrealización está comprometida con la universalidad social abstracta y reproduce la violencia que causa el sufrimiento. El sujeto burgués, el proletariado o sus incontables sustitutos, siempre que se entiendan desde la lógica de la identidad, serán incapaces de romper el círculo de la violencia que atenaza la historia y la sociedad desde tiempo inmemorial. Habría que trasladar a la concepción del sujeto político la crítica de la subjetividad constitutiva a la que motiva la experiencia de sufrimiento. Algo de esto hace V. Safatle al recordar que es la fuerza de la desidentidad y la desdiferenciación lo que define al proletariado en Marx (2015b: 91). Más allá del empobrecimiento, el proletariado sufre a través de la despo-

sesión completa de sí, que no se combate por medio de una reafirmación de sí mismo ni haciendo valer para sí las «propiedades» que definen la identidad burguesa —familia, nación, estado, propiedad—, ni otras diferentes. Su desposesión es en realidad la condición para «transformar su desamparo en una fuerza política de transformación radical de las formas de vida» (92). La pérdida total de la humanidad es el punto de partida para la superación de la identificación de lo humano con el sujeto soberano. Por eso, las determinaciones prácticas de un sujeto político que no repita las trampas de la identidad deben partir de un vacío, de una pérdida, que impida la identificación de sujeto y autopo- sesión, poder, propiedad y autoridad. Una de las aportaciones más sorprendentes de Adorno en el marco de su crítica de la subjetividad constitutiva y de su diagnóstico del debilitamiento del individuo quizás posea por eso mismo un carácter paradójico: es precisamente a través del creciente agrietamiento empírico y categorial del individuo como se abren paso percepciones que permanecían ocultas mientras que éste era interpretado como firme categoría dominante. A través del proceso de su creciente quebranto y socavamiento, el sujeto adquiere ciertos potenciales críticos: posibilidades de experiencia individual o incluso fuerzas de resistencia que apuntan más allá de lo dado. La crisis de la identidad y de la agencia del actor moderno nos permite reconocer en la víctima unas posibilidades nuevas de agencia política desde el cuestionamiento radical del principio de identidad (Gatti, 2016). Esto es lo que concede a la experiencia del sufrimiento y la impotencia su relevancia política.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. (1965), «Sociedad», en R. Tiedemann (ed.), *Gesammelte Schriften*, vol. 8, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1972, 9-19.
- (1996a), *Probleme der Moralphilosophie (1963)*, Th. Schröder (ed.), Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- (1996b), *Introducción a la sociología (1968)*, Ch. Gódde (comp.), E. Rivera López (trad.), Barcelona: Gedisa.
- (2003), «Individuum und Gesellschaft. Entwürfe und Skizzen», en R. Tiedemann (ed.), *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, Múnich: Text + Kritik, 60-94.
- ([1951a] 2004), *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Obra Completa 4, R. Tiedemann (ed.), J. Chamorro (trad.), Madrid: Akal.

- ([1942] 2005), «Tesis sobre la necesidad», en R. Tiedemann (ed.), *Escritos sociológicos I*, Obra Completa 8, A. González Ruiz (trad.), Madrid: Akal, 365-368.
- ([1952] 2005), «El psicoanálisis revisado», en R. Tiedemann (ed.), *Escritos sociológicos I*, Obra Completa 8, A. González Ruiz (trad.), Madrid: Akal, 19-38.
- ([1955] 2005), «Sobre la relación entre sociología y psicología», en R. Tiedemann (ed.), *Escritos sociológicos I*, Obra Completa 8, A. González Ruiz (trad.), Madrid: Akal, 39-78.
- ([1966b] 2005), «Postscriptum», en R. Tiedemann (ed.), *Escritos sociológicos I*, Obra Completa 8, A. González Ruiz (trad.), Madrid: Akal, 79-85.
- ([1968] 2005), «Anotaciones sobre el conflicto social hoy», en R. Tiedemann (ed.), *Escritos sociológicos I*, Obra Completa 8, A. González Ruiz (trad.), Madrid: Akal, 165-182.
- ([1969] 2005), «Introducción a *La disputa del positivismo en la sociología alemana*», en R. Tiedemann (ed.), *Escritos sociológicos I*, Obra Completa 8, A. González Ruiz (trad.), Madrid: Akal, 260-344.
- ([1966a] 2008), *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Obra Completa 6, R. Tiedemann (ed.), A. Brotons Muñoz (trad.), Madrid: Akal.
- ([1953] 2009), «Anotaciones sobre Kafka», en R. Tiedemann (ed.), *Crítica de la cultura y sociedad II*, Obra Completa 10/2, J. Navarro Pérez (trad.), Madrid: Akal, 223-250.
- ([1951b] 2010), «Individuo y Estado», en R. Tiedemann (ed.), *Miscelánea I*, Obra Completa 20/1, J. Chamorro (trad.), Madrid: Akal, 287-292.
- (2019), *Bemerkungen zu 'The Authoritarian Personality' und weitere Texte*, E.-M. Ziege (ed.), Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W. et al. ([1942] 1985), [Diskussion aus einem Seminar über die Theorie der Bedürfnisse], en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften 12: Nachgelassene Schriften 1931-49*, G. Schmid Noerr (ed.), Fráncfort del Meno: Fischer, 559-586.
- ALBA RICO, Santiago (2018), «Discurso contra las víctimas», *Ctxt* <[https:// ctxt.es/es/20180221/Firmas/18039/alba-rico-victimas-feminismo-8-m huelga.htm](https://ctxt.es/es/20180221/Firmas/18039/alba-rico-victimas-feminismo-8-m huelga.htm)>.
- ANGEHRN, Emil (2006), «Das Leiden und die Philosophie», en L. Hühn (ed.), *Die Ethik Arthur Schopenhauer sim Ausgang vom Deutschen Idealismus* (Fichte/Schelling), Würzburg: Ergon, 119-131.
- BAUER, Yehuda (2016), «El Holocausto y las comparaciones con otros genocidios», *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 61 (228), 145-172.
- BECKER, David (2014), *Die Erfindung des Taumas. Verflochtene Geschichten*, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- BOURDIEU, Pierre (dir.) (1999), *La miseria del mundo*, H. Pons (trad.), Madrid: Akal.
- BRUNETEAU, Bernard (2009), *El siglo de los genocidios: Violencias, masacres y procesos genocidas desde Armenia a Ruanda*, Madrid: Alianza.
- CASTEL, Robert (1977), *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Buenos Aires: Paidós.
- (2000), *La montée des incertitudes: travail, protections, statut de l'individu*, París: Éd. du Seuil.
- CHALK, Frank Robert y Kurt JONASSOHN (1990), «The Conceptual Framework», en F.R. Chalk y K. Jonassohn (eds.), *The History and Sociology of Genocide. Analyses and Case Studies*, New Haven / Londres: Yale University Press, 2-53.
- CHAMAYOU, Grégoire (2018), *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, París: La Fabrique.
- CLAUSSEN, Detlev (1990), *Blick zurück auf Lenin: Georg Lukács, die Oktoberrevolution und Perestroika*, Fráncfort del Meno: Luchterhand-Literaturverl.
- (1995), «Konformistische Identität. Zur Rolle der Sozialpsychologie in der Kritischen Theorie», en G. Schweppenhäuser (ed.), *Soziologie im Spätkapitalismus*, Darmstadt: WBG, 27-40.
- DARDOT, Pierre y Christian LAVAL (2013), *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona: Gedisa, 2013.
- DAVIS, Mikel (2006), *Los holocaustos de la era victoriana tardía*, Valencia: Universitat de València.
- DEJOURS, Christophe (2009a), *Trabajo y sufrimiento. Cuando la injusticia se hace banal*, Madrid: Modus Laborandi.
- (2009b), *El desgaste mental en el trabajo*, Madrid: Modus Laborandi.
- (2009c), *Trabajo y violencia*, Madrid: Modus Laborandi.
- DELEUZE, Gilles (2006), «Post-scriptum sobre las sociedades de control», *Polis* [en línea], 13, consultado el 1 diciembre de 2019. URL: <<http://journals.openedition.org/polis/5509>>.
- DINEEN, Tana (1996), *Manufacturing Victims. What the Psychology Industry is doing to People*, Montreal-Toronto- París: Robert Davies.
- EHRENBERG, Alain (2000), *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y Sociedad*, Buenos Aires: Ediciones Nueva.
- ELIACHEFF, Caroline y Daniel SOULEZ LARIVIÈRE (2007), *Le temps des victimes*, París: Albin Michel.
- ERNER, Guillaume (2006), *La société des victimes*, París: La Découverte.
- FASSIN, Didier (2003), «Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia», *Cuadernos De antropología Social*, n° 17, 49-78.
- (2005), «L'orden moral du monde. Essai d'anthropologie de l'intolérable», en D. Fassin y P. Bourdelais, *Les constructions de l'intolérable. Études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*, París: La Découverte, 17-50.
- (2006), «Souffrir par le social, gouverner par l'écoute. Une configuration sémantique de l'action publique», *Politix*, n° 73, 137-157.

- (2009), «Les économies morales revisitées», *Annales HSS*, nº 6, 1237-1266.
- y Patrice BOURDELAIS (2005), «Les frontières de l'espace moral», en D. Fassin y P. Bourdelais, *Les constructions de l'intolérable. Études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*, París: La Découverte, 5-15.
- y Richard RECHTMAN (2011), *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, París: Flammarion.
- FEIERSTEIN, Daniel (2007), *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires: FCE.
- FRASER, Nancy y Axel HONNETH (2006), *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid: Morata.
- FREUD, Sigmund (1925), «Selbstdarstellung», en *Werkausgabe - Gesammelte Werke in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband*, vol. XIV, Fráncfort del Meno: Fischer, 31-96.
- FREVERT, Ute (2019), «Moral Economies, Present and Past. Social Practices and Intellectual Controversies», en U. Frevert (ed.), *Moral Economies* (Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft; 26), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 13-43.
- FREYENHAGEN, Fabian (2015), «Honneth on Social Pathologies: A Critique», *Critical Horizons*, vol. 16, nº 2, 131-152.
- FRIEDLÄNDER, Saul (1993), *Memory, history and the extermination of the Jews of Europe*, Bloomington/Indianápolis: Indiana University Press.
- GATTI, Gabriel (2016), «La Hipótesis V. Las víctimas y su victoria sobre el poderoso (y muy agencial) ciudadano», en B. Tejerina y G. Gatti (coords.), *Pensar la agencia en la crisis*, Madrid: CIS, 145-164.
- (ed.) (2017), *Un mundo de víctimas*, Barcelona: Anthropos.
- GAULEJAC, Vincent de (2009), «Souffrances objectives, souffrances subjectives», en Th. Périlleux y J. Cultiaux (dirs.), *Destins politiques de la souffrance. Intervention sociales, justice, travail*, Toulouse: Éditions Érès, 47-59.
- GUIJA VILLA, Julio Antonio (2009), «Aspecto psiquiátrico-forenses de la valoración de la víctima», en A. Medina et al. (eds.), *El sufrimiento de la víctima. Psiquiatría y Ley*, Madrid: Triacastela, 29-56.
- HABERMAS, Jürgen (1999), *Teoría de la acción comunicativa II*, Madrid: Taurus.
- HERZOG, Benno (2020), *Invisibilization of Suffering: The Moral Grammar of Disrespect*, Londres: Palgrave Macmillan.
- HONNETH, Axel (1997), *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- (2002), «Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung», en A. Honneth (ed.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Fráncfort del Meno / Nueva York: Campus, 141-158.
- (2007a), *Pathologien der Vernunft Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- (2007b), *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires: Katz.
- (2009), *Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea*, Ciudad de México: FCE.
- (2010), *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- (2014), *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires: Katz.
- (2017), *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*, Buenos Aires: Katz.
- HORKHEIMER, Max y Theodor W. ADORNO ([1947] 2007), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Obra Completa 3, R. Tiedemann (ed.), J. Chamorro (trad.), Madrid: Akal.
- HULLOT-KENTOR, Robert (2006), *Things Beyond Resemblance. Collected Essays on Theodor W. Adorno*, Nueva York: Columbia University Press.
- ILLOUZ, Eva (2007), *Intimidaciones congeladas: Las emociones en el capitalismo*, J. Ibarburu (trad.), Buenos Aires / Madrid: Katz.
- JÜTTE, Timo (2010), «What is Reification? A Critique of Axel Honneth», *Inquiry*, vol. 53, 235-256.
- KHATIB, Sami (2018), «Society and Violence», en W. Bonefeld, B. Best, Ch. O'Kane (eds.), *Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, vol. 2, Londres: Sage, 607-624.
- KIRCHHOFF, Christine (2004), «Die Möglichkeit als einer der Wirklichkeit fassen. Über den Erfahrungsbegriff Theodor W. Adornos», en C. Kirchhoff et al. (eds.), *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre*, Friburgo: ça ira Verlag, 83-103.
- (2009), *Das psychoanalytische Konzept der 'Nachträglichkeit'. Zeit, Bedeutung und die Anfänge des Psychischen*, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- (2010), «Wozu noch Metapsychologie», *Journal für Psychologie*, 18/1.
- (2014), «Anpassung und Unvernunft. Die Bedeutung der Lebensnot bei Freud und Adorno», en Ch. Kirchhoff y F. Schmieder (eds.), *Adorno und Freud. Zur Urgeschichte der Moderne*, Berlín: Kadmos, 51-62.
- KLEINMAN, Arthur, Veena DAS y Margaret LOCK (eds.) (1997), *Social Suffering*, Berkeley: University of California Press.
- KLOSE, Bernd (2005), «Schmerz und Schmerzschicksal – Funktionswandel des primären Schmerzes der traumatisierenden Situation», en A. Karger y R. Heinz (eds.), *Trauma und Schmerz. Psychoanalytische, philosophische und sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Giessen: Psychosozial-Verlag, 59-69.
- KURZ, Robert (2005), *Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems*, Berlín: Edition TIAMAT.

LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo (2011), «Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno», en J. Muñoz (ed.), *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th.W. Adorno*, Madrid: Biblioteca Nueva, 33-70.

LUQUE, Eduardo (2010), «Hambre: el genocidio silencioso», *El Viejo topo*, n° 265, 38-43.

MADRID, Antonio (2010), *La política y la justicia del sufrimiento*, Madrid: Trotta.

— (2018), «Vulneración y vulnerabilidad: dos términos para pensar hoy la gestión socio-política del sufrimiento», J. Solé Blanch y A. Pié Balaguer (coords.), *Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad*, Barcelona: Icaria, 55-72.

MAISO, Jordi (2011), «Continuar la crítica de la industria cultural», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, n° 3, 322-330.

— (2013), «La subjetividad dañada: Teoría Crítica y psicoanálisis», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, vol. 5, 132-150.

— (2016), «Sobre la producción y la reproducción social de la frialdad», en J.A. Zamora, R. Mate y J. Maiso (eds.), *Las víctimas como precio necesario*, Madrid: Trotta, 51-57.

— (2019), «Socialización capitalista y mutaciones antropológicas. Adorno, el nuevo tipo humano y nosotros», *Con-Ciencia Social* (segunda época), n° 2, 65-80.

MARCELO, Gonçalo (2014), «Recognition and Critical Theory today: An interview with Axel Honneth», *Philosophy and Social Criticism*, vol. 39, n° 2, 209-221.

MATE, Reyes (1991), *La razón de los vencidos*, Barcelona: Anthropos.

— (2008), «Reflexiones sobre la justicia de las víctimas», *Estudios de Filosofía*, 249-255.

— (2011), *Tratado de la injusticia*, Barcelona: Anthropos.

MEYER, Lars (2005), *Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie*, Bielefeld: transcript.

MOHAN, Robin (2015), «Normative Rekonstruktion und Kritik. Die subsumtion der Gesellschaftsanalyse unter die Gerechtigkeitstheorie bei Axel Honneth», *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, vol. 2, n° 1, 34-66.

MOORE, Barrington (1978), *Injustice: The Sodal Basis of Obedience and Revolt*, Nueva York: M.E. Sharpe Inc.

NAUMANN, Thilo (2003), «Sozialcharakter zwischen Spätkapitalismus und Postfordismus», en A. Demirovic (ed.), *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie*, Stuttgart: Metzler, 266-289.

PALOMERA, Jaime y Theodora VETTA (2016), «Moral economy: Rethinking a radical concept», *Anthropological Theory*, vol. 16/4, 413-432.

PÉRILLEUX, Thomas y John CULTIAUX (2009), «Des saisies politiques de la souffrance», en Th. Périlleux y J. Cultiaux (dirs.), *Destins*

politiques de la souffrance. Intervention sociales, justice, travail, Toulouse: Éditions Érès, 7-20.

RECHTMAN, Richard (2005), «Du traumatisme à la victime: une construction psychiatrique de l'intolérable», en D. Fassin y P. Boudelais (dirs.), *Constructions de l'intolérable. Études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*, París: La Découverte, 165-196.

RENAULT, Emmanuel (2008), *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*. París: La Découverte.

— (2009), «Das Erbe der Kritischen Theorie: Lässt Marx sich über die Anerkennungstheorie retten?» en H.-Ch. Schmidt am Busch / Ch.F. Zurn (eds.), *Anerkennung. Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Sonderband 21, 229-242.

RESCH, Christine (2015), «Gedanken zum Ende der Hegemoniepolitik, angestellt am Beispiel der fehlenden öffentlichen Präsenz von kritischen Intellektuellen», en D. Martin, S. Martin y J. Wissel (eds.), *Perspektiven und Konstellationen kritischer Theorie*, Münster: West. Dampfboot, 206-219.

— (2016), «Sociedad del conocimiento: Sobre la ambición del estrato social formado por las posiciones de poder», en *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, n° 6, 228-258.

ROMERO, José Manuel (2020), «El socialismo como crítica immanente del capitalismo. Una discusión con Axel Honneth», en J.M. Romero y J.A. Zamora (eds.), *Crítica immanente de la sociedad*, Barcelona: Anthropos, 85-106.

SAFATLE, Vladimir P. (2008), «A transformação da crítica da razão em análise de patologias do social: o caso Theodor Adorno», *Philosophos*, Goiânia, vol. 13, n° 2, 117-139.

— (2015a), «Abaixo de zero: psicanálise, política e o “déficit de negatividade” em Axel Honneth», en V.P. Safatle, *O circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparos e o fim do indivíduo*, São Paulo: Cosac Naify, 285-322.

— (2015b), «Por um conceito “antipredicativo” de reconhecimento», *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n° 94, 79-116.

— (2017), «Freud em Frankfurt: A Função da Psicanálise no Pensamento de Theodor Adorno», en D. Kupermann (ed.), *Por que Freud hoje?*, São Paulo: Zagodoni Editora, 63-89.

SCHMITZ, Gerhard (2011), *Qualbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno*. Friburgo: ça ira.

— (2015), «Erfahrung und Jüngstes Gericht. Eine Anmerkung zum verborgenen Freiheitsbegriff der Kritischen Theorie», en D. Dumbadze y Ch. Hesse (eds.), *Unreglementierte Erfahrung*. Friburgo: ça ira, 13-26.

SCHUMANN, Frank (2018), *Leiden und Gesellschaft. Psychoanalyse in der Gesellschaftskritik der Frankfurter Schule*, Bielefeld: transcript.

SCOTT, James C. (1976), *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*, New Haven: Yale University Press.

- SOFSKY, Wolfgang (1993), *Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager*, Fráncfort del Meno: Fischer.
- SOMMER, Marc Nicolas (2016), *Das Konzept einer negativen Dialektik. Adorno und Hegel*, Tubinga: Mohr.
- THOMPSON, Edward P. (1971), «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century», *Past & Present*, vol. 50, 76-136.
- VRANCKEN, Didier (2009), «Politiques de la souffrance, politiques du vivant: quand les corps "parlent" de la souffrance», en Th. Périlleux y J. Cultiaux (dirs.), *Destins politiques de la souffrance. Intervention sociales, justice, travail*, Toulouse: Éditions Érès, 61-76.
- WALLAT, Hendrik (2015), *Fundamente der Subversion. Über die Grundlagen materialistischer Herrschaftskritik*, Münster: Unrast.
- WALLIMANN, Isidor y Michael N. DOBKOWSKI (eds.) (1987), *Genocide and the Modern Age*, Nueva York / Westport: Greenwood Press.
- WEINSTEIN, Marc (2019), «Pensar el totalitarismo neoliberal. Seis tesis sobre el totalitarismo», *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, nº 10, 74-115.
- WIEBEL, Burkherd, Alisha PILENKO y Gabriele NINTEMANN (eds.) (2011), *Mechanismen psychosozialer Zerstörung. Neoliberale Herrschaftsdenken, Stressfaktoren der Prekarität, Widerstand*, Hamburgo: VSA.
- WIEVIORKA, Michel (2003), «L'émergence des victimes», *Sphera Pública*, nº 3, 19-38.
- WILKINSON, Iain (2005), *Suffering: A Sociological Introduction*, Cambridge: Polity Press.
- WUTTIG, Bettina (2016), *Das traumatisierte Subjekt. Geschlecht – Körper – Soziale Praxis. Eine gendertheoretische Begründung der Soma Studies*, Bielefeld: transcript.
- ZAMORA, José A. (2007), «El enigma de la docilidad: Teoría de la sociedad y psicoanálisis en Th.W. Adorno», en M. Cabot (ed.), *El pensamiento de Th.W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma: Universitat de les Illes Balears, 27-42.
- (2010), «La provocación de las víctimas. A vueltas con la filosofía de la historia», en A. Sucasas y J.A. Zamora (eds.), *Memoria - Política - Justicia: En diálogo con Reyes Mate*, Madrid: Trotta, 109-128.
- (2011), «Th.W. Adorno y la crítica immanente del capitalismo», en J. Muñoz (ed.), *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, Madrid: Biblioteca Nueva, 70-94.
- (2013), «Subjetivación del trabajo: dominación capitalista y sufrimiento», en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, vol. 5, 151-169.
- (2017), «Diferencia y antagonismo: teoría crítica de la individualización capitalista», en: P.A. Pongi, R. Barbosa, D.J. da Silva (orgs.): *A Experiência do Pensar em Educação: Identidade ou Diferença*. Marília (Brasil): Editora Poiesis, 89-112.

- (2018a), «Individuo y sociedad en Th.W. Adorno: tensiones y mediaciones entre teoría de la sociedad y psicoanálisis», en *Veritas - Revista Cuadrimestral de Filosofía da PUCRS*, vol. 63, nº 3, 998-1028.
- (2018b), «Crisis, crítica y praxis: desde la perspectiva de la Teoría Crítica», en C.L. Piedrahita, P. Vommaro y X. Insausti (eds.): *Indocilidad reflexiva. El pensamiento crítico como forma de creación y resistencia*, Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 235-257.
- (2020), «'Ob nach Auschwitz sich noch leben lasse': Philosophie im Angesicht der Katastrophe», en K. Markus (ed.), *Rolf Tiedemann - der getreue Editor*, Múnich: Text+Kritik, 67-78.
- y J. MAISO (2012), «Teoría Crítica del Antisemitismo», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 4, 133-177.
- , Reyes MATE y Jordi MAISO (eds.) (2016), *Las víctimas como precio necesario*, Madrid: Trotta.
- ZIEGLER, Jean (2012), *Destrucción masiva. Geopolítica del hambre*, Barcelona: Ediciones Península.

taurativa, jurados y construcción de la verdad jurídica, auditorías locales de seguridad de las mujeres, víctimas del terrorismo, víctimas de abuso sexual y evaluación de políticas públicas. Entre sus últimas publicaciones se encuentra *Reflejos de las víctimas en los medios digitales y las redes sociales: su impacto en el discurso sociojurídico. Un estudio a través del análisis de Big Data* (2019).

JOSÉ A. ZAMORA es doctor en Filosofía por la Westfälische Wilhelms - Universität de Münster. Investigador titular en el Instituto de Filosofía (CSIC) de Madrid. Líneas de investigación: teoría crítica (Th.W. Adorno, W. Benjamin), filosofía después de Auschwitz, teologías políticas de la modernidad, migraciones, sufrimiento social. Publicaciones: *Krise - Kritik - Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne* (1995), *Th.W. Adorno: Pensar contra la barbarie* (2004; port. 2008) y *La crisis y sus víctimas* (2014). Presidente de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica. Editor de *Consuelaciones. Revista de Teoría Crítica*.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN, por José A. Zamora	7
--	---

TEORÍA DE LA SOCIEDAD Y PSICOLOGÍA SOCIAL CRÍTICA

Sufrimiento social - victimación - trauma: destinos políticos y crítica social materialista, por José A. Zamora	13
Un nuevo tipo humano: sobre la vigencia de un inactual diagnóstico de Theodor W. Adorno, por Jordi Maiso	77
Sociedad y sufrimiento psíquico desde el psicoanálisis freudiano: consecuencias políticas, por Francisco Conde Soto	95

RETOS ÉTICOS Y POLÍTICOS DEL SUFRIMIENTO Y LA VICTIMACIÓN

De la antinomia de la libertad a la libertad como respuesta al sufrimiento, por Gabriela Basterra	123
Victimización y movilización social tras la Gran Recesión, por César Rendueles y Jorge Sola	143
La confiscación del Estado: econocracia, prácticas tecnogerenciales y nacionalpopulismo, por Martín Alonso ...	163
El seguro y la deuda como mecanismos de privatización del sufrimiento en las sociedades occidentales contemporáneas, por Antonio Madrid Pérez	191

VICTIMACIÓN Y JUSTICIA

Las víctimas ante el derecho y la justicia: virtualidades y límites de la justicia victimal y la justicia restaurativa, por Isabel Germán	215
---	-----



siglo xxi editores, méxico

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 CIUDAD DE MÉXICO
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina

GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos editorial

LEPANT 241-243, 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

José A. Zamora (Ed.)

SUFRIMIENTO SOCIAL Y CONDICIÓN DE VÍCTIMA

Retos sociales, políticos y éticos

Martín Alonso
Gabriela Basterra
Aitor Bolaños de Miguel
Francisco Conde Soto
David Galcerà
Isabel Germán
Sonia Herrera
Carmen López Alonso
Antonio Madrid Pérez
Jordi Maiso
M.^a Dolores Martín-Consuegra Martín-Fontecha
Óscar Mateos
Juan Mayorga
César Rendueles
Jorge Sola
Gema Varona Martínez
José A. Zamora



SUFRIMIENTO social y condición de víctima : Retos sociales, políticos y éticos /
José A. Zamora, editor. — Barcelona : Anthropos Editorial, 2021
430 p. ; 21 cm. (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico ; 239)

Bibliografías
ISBN 978-84-17556-51-8

1. Filosofía social y política 2. Ética y filosofía moral 3. Violencia en la sociedad
4. Teoría social 5. Psicología social, grupal o colectiva I. Zamora, José A., ed.
II. Colección

Primera edición: 2021

© José Antonio Zamora Zaragoza y otros, 2021

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2021

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

www.anthropos-editorial.com

ISBN: 978-84-17556-51-8

Depósito legal: B. 11.187-2021

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296

Impresión: Lavel Industria Gráfica, S.A., Madrid

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917021970/932720447).

PRESENTACIÓN

Las categorías de «sufrimiento social» y «victimación» han alcanzado una relevancia incuestionable en el discurso público. A ello han contribuido un conjunto de procesos y hechos sociales de primera magnitud. En primer lugar, la toma de conciencia a partir de los pasados años sesenta de la significación del genocidio judío durante la Segunda Guerra Mundial y, unida a ella, la emergencia del deber de memoria, el reconocimiento de la autoridad de las víctimas y de su testimonio y el análisis de los vínculos entre el horror de los campos de concentración y los procesos sociales, políticos y culturales que lo hicieron posible.

En segundo lugar, la aparición del movimiento humanitario moderno en la guerra de Biafra (1967-1970) y su enorme desarrollo con el final de la Guerra Fría, dando pie no sólo a innumerables intervenciones en crisis políticas, ambientales o bélicas y a la cristalización de un entramado jurídico, institucional y asociativo que les da soporte, sino también a la consolidación de un discurso humanitarista que obtiene su legitimidad de la centralidad del sufrimiento de las poblaciones y de su categorización como víctimas.

En tercer lugar, la reformulación de la cuestión social en la crisis del fordismo, que no pone ya el acento tanto en la desigualdad económica y los conflictos de clase, cuanto en la exclusión social (o «desafiliación»), la vulnerabilización y la fragilización crecientes de las capas marginadas y la aparición de grupos sociales calificados de «sobrantes». El fenómeno del desempleo estructural y de la creciente precarización en el marco de las sucesivas crisis, así como sus efectos sobre las poblaciones afectadas en términos de sufrimiento psicosomático, cuando no de destrucción psicosocial, ha contribuido a que el discurso sobre