

TEXTOS DE LAS XXVII CONFERENCIAS ARANGUREN
LOS ROSTROS DEL DAÑO / THE FACES OF HARM

ARTÍCULOS

Las voces del daño *
Voices of Harm

Nuria Sánchez Madrid

Universidad Complutense de Madrid

nuriasma@filos.ucm.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4273-5948>

RESUMEN: Una de las dimensiones más elusivas del análisis de las formas del daño en las sociedades contemporáneas remite a los dispositivos epistémicos, con frecuencia naturalizados, que impiden despertar ante ellas. Precisamente por ello resulta relevante indagar en la correlación entre estructuras epistémicas y modelos de sociedad en el contexto de la racionalidad neoliberal, cuya interacción impacta de manera compleja en las construcciones subjetivas y la formación de horizontes prácticos, generando además una trama de emociones a la medida de esos marcos cognitivos. Más allá de los paradigmas distributivos en la reflexión sobre la justicia, la atención al desigual reparto de las voces en los espacios sociales permite a la reflexión ética reconocer aquellas zonas en que la experiencia de la negatividad moral no encuentra las herramientas adecuadas para ser percibida y narrada, lo que representa para el sujeto dañado una segunda muerte social. Cobrar conciencia de los marcos perceptivos y discursivos desde los que obramos y analizamos la vida social parece formar parte, pues, de una transformación no ideal de los mismos, atenta a la facticidad de los niveles de interdependencia y mutualidad cultural y social en que los seres humanos se encuentran indefectiblemente.

Palabras clave: Daño social; sufrimiento social; justicia epistémica; negatividad moral; muerte social; imaginación social.

Cómo citar este artículo / Citation: Sánchez Madrid, Nuria (2022) “Las voces del daño”. *Isegoría*, 66: e03. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.66.03>

ABSTRACT: Epistemic structures, often naturalized, are one of the most elusive features of the forms of harm spread in contemporary societies, which also obstruct the subject to wake up to them. Thus, to engage with social harm encourages to inspect how epistemic structures and models of society match in a complex way through the processes that make it possible to build subjective identity and horizons of action. Moreover, these cognitive frameworks also unfold a weave of emotions fitting in those cognitive spaces. Beyond distributive paradigms in the reflection on justice, to pay attention to the unequal distribution of voices in social spaces allows the ethical inspection to check where the experience of moral negativity does not provide the appropriated tools to be perceived and narrated. I will claim that this phenomenon means for the harmed subject a sort of second social death. To become aware of the perceptual and discursive frameworks which determine how we act and analyze social life seems to be part of a non-ideal transformation of these contexts. Therefore, this transformation takes into account the factual levels displaying the cultural and social interdependence and mutuality which human beings are unfailingly embedded in.

Keywords: Social Harm; Social Suffering; Epistemic Justice; Moral Negativity; Social Death; Social Imagination.

Copyright: © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

* Una primera versión de este texto se leyó en la actividad XXVII Conferencias Aranguren, organizadas por el Instituto de Filosofía del CSIC y celebradas en la Residencia de Estudiantes del CSIC el 2 de marzo de 2022. Agradezco todos los comentarios recibidos desde la lectura de la conferencia de distintos asistentes y a los organizadores la oportunidad de compartir este espacio tan fructífero de diálogo de intercambio de ideas con Carlos Thiebaut. Este escrito se ha redactado en el marco del proyecto nacional PID2019-105803GB-I0 y del proyecto financiado por la CAM y Fondo Social Europeo “On Trust-CM” (H2019/HUM5699).

Como grupo, las mujeres negras están en una posición inusual en esta sociedad, pues no solo estamos como colectivo en el fondo de la pirámide ocupacional, sino que nuestro estatus social es más bajo que el de cualquier otro grupo. Al ocupar esta posición, aguantamos lo más duro de la opresión sexista, racista y clasista. Al mismo tiempo, somos un grupo que no ha sido socializado para asumir el papel de explotador/opresor, puesto que se nos negado un «otro» al que podamos explotar u oprimir —los niños no representan un otro institucionalizado, aunque puedan ser oprimidos por sus padres. Las mujeres blancas y los hombres negros están en ambas posiciones. Pueden actuar como opresores o ser oprimidos y oprimidas. Los hombres pueden ser víctimas del racismo, pero el sexismo les permite actuar como explotadores y opresores de las mujeres. Las mujeres blancas pueden ser víctimas del sexismo, pero el racismo les permite actuar como explotadoras y opresoras de la gente negra (bell hooks 2004: 49).

A Juan Mayorga, por su teatro del despertar

Querría comenzar este diálogo con Carlos Thiebaut, que evoca la teoría ética de José Luis Aranguren, destacando nuestra tendencia a parapetarnos frente al mal que subyace al daño priorizando la envergadura del mismo, de suerte que la brutalidad de las guerras, las violaciones, la tortura y la miseria permitan sobrevolar (y perdonar) nuestros “pequeños dramas prácticos” como si fueran menudencias, en un arco que puede ir perfectamente desde la precariedad laboral, pasando por el desprecio social y la violencia de género hasta la patología mental. Sin embargo, tal y como recuerda Adorno en *Minima Moralia*, la distancia corta de los paisajes cotidianos es la más peligrosa, pues la pedagogía social que se condensa en ellos prepara la normalización de la violencia ejercida a gran escala. Como señala Ana Carrasco-Conde en *Decir el mal*, «el mundo es tan “malo” y tan “injusto” como lo sean las relaciones que se establecen entre los seres humanos, basados en relaciones dinámicas fácticas e inmanentes que se retroalimentan, no en esencialidades trascendentes ni en estructuras rígidas subyacentes» (Carrasco-Conde 2021: 204). No pretendo afirmar que el diseño de ámbitos domésticos sostenibles conjure por sí solo la barbarie, sino más bien que cierta normalidad obediente —ese efecto de todas las *revoluciones pasivas*— ayuda a eclipsar procesos que cosifican y alienan al ser humano. En este ejercicio de reflexión me gustaría moverme en este espacio siniestro, en la frontera entre lo conocido y lo desconocido, sobre

la que nos sostenemos constantemente sin reparar con frecuencia en que ese estado no troquela un psiquismo cartesiano, sino un mapa de islas cognitivas en parte conectadas, en parte distantes unas de otras. Es, asimismo, significativo que una de las cuestiones que parecen más urgentes cuando se atiende al daño y su reparación sea el encuentro con la voz del sujeto dañado. Naturalmente, esa inquietud responde a la voluntad de escuchar lo que el orden instituido de los discursos ha vuelto injustamente inaudible o indescifrable, pero conviene reparar también en que habérselas con el daño conduce a umbrales cubiertos por *silencios*, con frecuencia tan reveladores como la elocuencia de quienes se sienten capaces de narrar una vida digna. Sin duda, el *grito* representa la constante cultural más expresiva del *¡basta!* enunciado por la víctima indignada ante el maltrato que se le inflige, exclamación correlativa del *¡nunca más!* que quienes tienen noticia de él pronuncian con la esperanza de restaurar la normalidad en una vida desencajada. Pero por cada grito que dispara una alarma epistémica y moral en nuestro mundo se multiplican los silencios de quienes han naturalizado y naturalizan la opresión, por considerarla signo de su identidad, un estado inevitable o el resultado de haber calculado mal en el juego meritocrático de la existencia.

Lejos de convertir el testimonio de la opresión y desprecio sociales en un espectáculo digno del texto de Kafka “Informe para una academia”, en que un civilizado mono expone ante los doctos el largo proceso de su humanización, las figuras y expresiones del sufrimiento social aspiran a modificar los hábitos y percepciones tendentes a encubrir las patologías que configuran nuestra sociedad. Encontrar la voz emitida por un sujeto herido requiere concederle por de pronto un privilegio epistémico que, lejos de acometer una inversión de los valores dominantes, aspira modestamente —quizás siempre demasiado modestamente— a contrarrestar los planteamientos hegemónicos sobre qué proyectos vitales se estiman legibles frente a otros carentes de impacto público. Dicha tarea anima a seguir el consejo del joven Marx sobre la miseria de la clase trabajadora —contenido en *Anales franco-alemanes*—, a saber, el de volver la «opresión real [...] aún más pesada, añadiéndole la conciencia de esa opresión; [...] hacer la ignominia más ignominiosa, publicándola» (Marx/Ruge, 1970: 105). Naturalmente, es preciso tener presente el aviso de Adorno en *Dialéctica negativa* sobre el carácter elusivo del dolor para todo enfoque unidimensionalmente teórico: «El dolor habla: pasa» [*Weh spricht: Vergehe*] (Adorno, 2005: 191). Conocemos bien los discursos políticos que se enganchan en este

espolón psico-psíquico que busca liberar el dolor endógeno para exteriorizar un malestar que vuelve insoportable la existencia, desplazando la mirada de las fuentes de frustración hacia el rechazo a quien es distinto, pues no comparte por ejemplo nuestros códigos culturales. Pero quisiera detenerme en esta ocasión que brinda el diálogo con Thiebaut en la mirada, quizás más improbable socialmente, sutil y silenciosa, desde la que la poeta y activista caribeña Gloria Joseph se pregunta y nos pregunta: *Where does the pain go when it goes away?* ¿Dónde se deposita y archiva la memoria del daño cuando ya ha dejado de doler, cuando el psiquismo dañado piensa que se ha sobrepuesto al golpe y su resonancia? Quizás la pregunta resulte tan compleja por remitirnos a una comunidad que nunca fuimos, que aún no somos y quizás nunca seremos, pero cuyo rastro perseguimos desde una vaga inspiración benjaminiana. No será ocioso señalar de antemano que esa comunidad posible y deseable no responde a ningún sinoptismo, sino que más bien arraiga en el respeto del carácter poliédrico de las diferentes experiencias que permiten identificar, objetivar y analizar el daño, sin proyectar sobre esas múltiples perspectivas la trampa de una traducción que las vuelva solapables u homogéneas unas a otras.¹

1. EL PAISAJE SOCIAL DEL DAÑO

Cobrar conciencia de que hay sujetos dañados debe evitar caer en la tentación de empaquetarlos como perfectos productos de un interior burgués, que

confirmarían una autonomía ideal existente antes del trauma. Es forzoso no cerrar excesivamente el lugar de enunciación en estos casos, sino advertir lo iluminador que resulta reconocer en el testimonio del daño no solo el hilo de voz reconocible de la víctima, sino también el medioambiente social de un espacio tan civil como bárbaro, en el que las cacofonías de la exclusión y la marginación se entrecruzan con las cruelmente optimistas armonías de la igualdad ante la ley y los derechos constitucionales. Como sostiene Laura Quintana a propósito del daño generado por el odio racial en USA,

... es «una hostilidad virulenta» que se transmite en gestos, miradas, tonos, desprecios cotidianos, espacios y formas de trato —íntimo y público— defensivas, estereotipadoras, estigmatizantes, condescendientes, impositivas; maltratos que se transmiten en el aire, atmosféricamente, reproduciéndose especialmente en la piel de los cuerpos, de generación en generación (Quintana 2021: 356-357).

Esa «hostilidad virulenta» se encarna en un modelo de sociedad, que puede y debe ser descrita como una segunda naturaleza que es en verdad la primera. El pasaje citado de Quintana repara en uno de los recuerdos del odio racial que la feminista y activista LGBT norteamericana, Audre Lorde, publicara a comienzos de los ochenta del pasado siglo. Se trata de un extracto procedente de su escrito *Eye to eye* (1983) —recogido en el volumen de ensayos *Sister Outsider* (Lorde 1984)—, en el que describe con actitud entomológica el horror que con cinco años advirtió que su aspecto de niña racializada provocaba en una señora blanca burguesa a cuyo lado tomó asiento en un tren dirigido a Harlem:

Su boca se contrae cuando me contempla y entonces baja su mirada, empujando la mía con la suya. Su mano envuelta en un guante de piel se detiene en el punto en que mis nuevos pantalones de nieve azules y su elegante abrigo de piel se tocan. Ella tira de su abrigo para sí. Yo miro. No veo qué cosa terrible está viendo en el asiento entre nosotras — probablemente una cucaracha. Pero me ha comunicado su horror hacia mí. Debe de ser algo muy malo por la manera en que me mira, de manera que empujo mi traje de nieve hacia mí para alejarlo de ella también. Cuando miro a la mujer está aún mirándome, con unas fosas nasales y unos ojos enormes. Y de pronto advierto que no hay nada subiendo por el asiento entre nosotras; soy yo lo que no quiere que toque su abrigo (Lorde, 1984: 147; trad. mía).

¹ Considero ejemplar de estas trampas la caracterización que bell hooks hiciera de su conflicto con el feminismo institucionalizado liderado por mujeres blancas en USA. Véase bell hooks (2004: 44-45): «La comprensión que a los trece años tenía del patriarcado creó en mí expectativas hacia el movimiento feminista que eran muy diferentes del de las jóvenes blancas de clase media. Cuando entré en mi primera clase de estudios de las mujeres en la Universidad de Stanford a principios de la década de 1970, las mujeres blancas estaban descubriendo la alegría de estar juntas: para ellas era un momento importante y único. Yo no había vivido nunca una vida en la que las mujeres no estuvieran juntas, en la que las mujeres no se hubieran ayudado, protegido y amado las unas a las otras profundamente. No había conocido a mujeres blancas que ignoraran el impacto de la raza y la clase en su conciencia y situación social —las mujeres blancas del sur a menudo tenían una perspectiva más realista sobre el racismo y el clasismo que las mujeres de otras zonas de Estados Unidos—. No sentí ninguna simpatía hacia mis compañeras blancas que sostenían que yo no podía esperar que ellas tuvieran el conocimiento o la comprensión de la vida de las mujeres negras. A pesar de mi pasado —mi vida en comunidades segregadas racialmente—, yo sabía cosas de la vida de las mujeres blancas y desde luego ninguna de ellas vivía en mi barrio ni trabajaba en mi escuela o en mi casa».

El impresionante retrato realizado por Lorde recuerda las detalladas descripciones de los círculos infernales dantianos, que por otro lado no dejan de ilustrar el infierno social de la Florencia proto-capitalista de finales del *Duecento*. La mueca de contracción en la boca de la mujer blanca, su mirada despectiva y sus fosas nasales hinchadas transmiten a la niña que era Lorde en 1939 un horror que no precisa servirse de ninguna palabra, pues el lenguaje corporal de opresión y violencia se desliza como una seda que asfixia a unos, al tiempo que fortalece a otros. Nuestras sociedades *consensuales*, en las que la multiculturalidad no modifica nada o muy poco en la sociedad de acogida, no han olvidado esta escena del siglo pasado. Los nichos gestuales —brutales— del rechazo y la exclusión siguen habitando entre nosotros, envalentonados unas veces como signos de reconocimiento del neofascismo global, otras normalizados en una sociedad como la nuestra gracias a esa bomba de relojería social que es el binomio “colegio privado/concertado” + “urbanización residencial”. Todo un laboratorio de violencia infantil que ha contribuido al borrado de espacios públicos de socialización (escuela, parque, calles), estigmatizados durante décadas como focos de drogas, delincuencia y formas de vida inmigrantes y dejados en manos de la ruina económica y civil. Generaciones enteras de ciudadanos españoles se han educado así en una *sociofobia* preventiva, felizmente acuñada por César Rendueles (2013), pero que desde la atalaya de 2022 parece que siempre estuvo aquí.

Casi veinte años después del desencuentro social del que nos habla Lorde, Arendt entrará como elefante en cacharrería en la Norteamérica de la reclamación de derechos civiles para los ciudadanos negros con el fin de señalar algo que además se malinterpretaría fácilmente por la polarización cultural del momento. En *Reflexiones sobre Little Rock* (1958) —recogido en los ensayos reunidos en *Responsabilidad y Juicio* (Arendt 2007)— señalará que, mientras que en el espacio político rige la igualdad ante la ley, en el social los distintos grupos discriminan legítimamente con quienes desean pasar el tiempo libre, irse de vacaciones o acudir al colegio, mientras que en el eje de los afectos la exclusividad es el rasgo dominante. A su juicio, el gobierno debe tolerar esta discriminación social sin dejar de impedir su perversión como segregación política, que impida a sujetos determinados circular libremente por lugares públicos como restaurantes, hoteles y barrios de negocios. La lógica de esferas weberiana que a su pesar manejó siempre Arendt, unida a su recuperación de la reivindicación de círculos

propios preconizados por los judíos resistentes a la asimilación en la Alemania del siglo XVIII, no facilitaba explorar las formas de violencia que suelen encapsularse en los «espacios intermedios», tan visitados entre nosotros por Fernando Broncano (2018). Sus argumentos no suponen consuelo ninguno para el dolor expresado por Lorde. Arendt responde a los retos de un tiempo con las razones de otro, en un anacronismo que tiene su encanto filosófico, pero evidentes limitaciones políticas. Por otro lado, como recuerda Judith Butler (2009: 38), Arendt evidencia en su informe sobre Eichmann sentirse parte del pueblo judío europeo, pero tratar con una condescendencia inaceptable a los judíos de origen sefardí y mizrahi que encuentra en Israel, a los que llama despreciativamente “judíos orientales”. Ahora bien, la niña que fue Lorde nada sabía de los cenáculos que mujeres judías como Henriette Herz o Rahel Varnhagen mantuvieran en el Berlín de la Ilustración y el Romanticismo ni de las recomendaciones que Moses Mendelssohn diera a su pueblo para cohesionar la identidad religiosa y los deberes civiles en Prusia. Los espacios de resistencia contruidos por los judíos alemanes frente a la barbarie del asimilacionismo no constituían el mundo de una mujer negra en los Estados Unidos del siglo veinte y la analogía suele ser engañosa cuando pretende establecer nexos entre tejidos sociales diversos. La analogía habla más del campo óptico del sujeto moderno que de la materialidad por analizar con la necesaria objetividad. Solo con el tiempo Lorde se verá en condiciones de ordenar las piezas que estallaron ese día directamente sobre su cuerpo, esto es, de comprender que —como sostiene Olga Belmonte— «el odio logra que no se vea al otro, sino la idea que se tiene de él» (Belmonte 2021: 135). Por ello es útil atender a la distinción que la misma Lorde establece entre *dolor* [*pain*] y *sufriamiento* [*suffering*]. Mientras que el primero es un acontecimiento ante el que cabe reaccionar según las herramientas que posea el sujeto para incorporarlo con algún nombre a nuestro bagaje cognitivo, el segundo resulta de la incapacidad de hacer frente a un dolor que no se ha vuelto legible culturalmente, de suerte que no puede evitar retornar una y otra vez en una espiral sin fin. Lorde señala aquí «la pesadilla de revivir un dolor no inspeccionado ni metabolizado» (Lorde 1984: 171), que sin duda interpela al sujeto que lo ha sufrido, el más interesado en salir del bucle y modificar el vínculo con esa sensación, pero que interpela también sin duda a la sociedad que no se reconoce en la producción de estas cámaras de eco por las que circulan el miedo, la vergüenza y la pena como piezas de un

lenguaje dirigido a ciertos cuerpos para solaz de otros, que sentirán así disminuida su impotencia y consiguiente frustración a costa de los primeros.

2. EL RESENTIMIENTO COMO RESISTENCIA

La experiencia del daño moral y social refleja una quiebra de comunicación con el exterior que aísla al sujeto y le dificulta comprender las fuentes de esa situación, dejándolo a las puertas de una emoción de dilatada historia, como es el *resentimiento*. La exposición de las vidas a una persistente opresión y desprecio sociales ha representado tradicionalmente un punto ciego de la teoría de la libertad y de los proyectos emancipatorios. Axel Honneth centró su análisis de esta materialidad social ambivalente en un iluminador escrito de 1981 —«Conciencia moral y dominio social de clase»—, recogido en los ensayos reunidos por Benno Herzog y Francesc J. Hernández bajo el título de *La sociedad del desprecio*—, en el que exhorta a explorar «los conflictos normativos reprimidos socialmente» (Honneth 2011: 73) en virtud de la ausencia en los sujetos concernidos de una conciencia de injusticia en condiciones de ocupar un lugar en la lucha por el reconocimiento que conforma la deliberación, capital cultural monopolizado por las clases dominantes. Como es bien sabido, Honneth encuentra «restricciones estructurales de las pretensiones de justicia» (ibid.) enunciadas por Habermas, al reducir estas la gramática de los conflictos laborales a la inserción de los sujetos en dispositivos como los sindicatos y la reivindicación pública de derechos sociales básicos. Su argumento es que una mirada semejante presupone que todo fenómeno de ira social colectiva se traducirá semánticamente en proyecto liberador de los procesos de cosificación, como si el «gorila amaestrado» del taylorismo fuera el bajo continuo de las formas de trabajo contemporáneas. Cuando en realidad el marco de la racionalidad neoliberal ha llegado a supeditar el aumento de la productividad a la neutralización política del sujeto y la generación de una masa flotante de trabajadores absolutamente flexibles (el sujeto precario como «recurso productivo», analizado por López Calle en 2018 y 2019), volviendo ininteligibles figuras tan admirables como el filósofo plebeyo de la Francia del siglo XIX Gabriel Gauny, cuyos escritos fueran recopilados y editados por Jacques Rancière (2020). Los escritos del joven Honneth conceden un relieve necesario a una sociología histórica de la indignación y la ira en sociedad, lo que aproxima su investigación a autores como Barrington Moore o E. P. Thompson e incluso a Selina Todd, al entender que esa base de emociones y percepciones

profundamente ambivalentes oculta las fuentes tanto de la obediencia como de la revuelta.

Conseguir que el sujeto resentido adquiera un conocimiento suficiente de las mediaciones objetivas que generan su malestar constituye desde luego una cuestión clave para una filosofía social con objetivos emancipatorios. Cuando esa mirada doble —anclada en el sujeto y en su medio social— se abre paso, el sujeto, como sostiene Adorno (Zamora 2021: 422), aprende a disociar la expresión subjetiva de *su* daño, precisamente la que considera más propia, de la lectura más certera de su situación, que aconseja no monopolizar las causas, sino justamente revelar las múltiples con-causas que han desembocado en el malestar que siente. A partir del análisis clásico del resentimiento realizado por Nietzsche asistimos en la actualidad a una disputa por reivindicar su productividad práctica o por desasirnos de él definitivamente. Wendy Brown apuesta por esto último en *Estados de agravio* [*States of Injury*] (Brown 2019: 160-162), de suerte que dejemos de atarnos improductivamente al mismo para preguntarnos más bien «¿qué quiero para nosotros?», reivindicando el lenguaje del deseo frente al del ser y la esencia. El vuelo de este estudio asciende a unas alturas quizás demasiado elevadas en relación con esta emoción, corriendo el peligro a mi entender de quedar desconectado de las cuitas concretas de los sujetos. Como recuerda Thiebaut, a propósito del enfoque sobre el daño asumido por quienes lo han diseccionado desde la teoría del conocimiento del siglo XX, «el resentimiento [...] es una emoción reactiva ante una quiebra de una relación esperada, a su sustitución por otra, que daña» (Thiebaut 2017: 23). Bien es cierto que hay sujetos atravesados por este afecto que no saben bien qué estructuras normativas se han arruinado, al vivir en una anomia generalizada. Son los marginados del orden consensual, tachados de «amargados y revanchistas» por el mundo burgués hacia el que el joven Horkheimer de *Ocaso* (Horkheimer 1986) no puede sentir sino una desafección resentida. Por ello considero que la propuesta de Brown para soltar lastre con respecto a esta emoción resulta menos consistente que el reciente abordaje que Quintana ha dedicado a esta pasión triste, pero también lúcida (Quintana 2021: 204-205), en el que sugiere entender el resentimiento no tanto como clausura de un destino sellado por un afecto sombrío, sino como puerta que se abre a la transformación del daño sufrido en un proyecto práctico liberador. De esta manera, la memoria de un «rencor anti-consensual»

(Quintana 2021: 228) permite seguir el rastro de «las formas de solidaridad, de trabajo y de acción colectiva» (Quintana 2021: 359) prometedoras de otros órdenes de relación entre los cuerpos y de otros modelos de convivencia social. Nada de esto sería viable si se pudiera juzgar el resentimiento con independencia de sus contextos prácticos y relacionales, una tendencia que Quintana ha reprochado oportunamente al enfoque de Nussbaum en *La ira y el perdón* (2018), para la que la rabia y amargura del dañado constituyen en general una fase transitoria de un proceso más amplio, conducente a la evaporación de ese afecto en la reconciliación con la fuente del daño. En realidad, la naturaleza relacional de los afectos disuade de conformar un mapa de emociones positivas y negativas *a priori*, pues en interacción con determinadas mediaciones objetivas los estados afectivos del agente social propician cauces divergentes de acción, que hay que proteger, por otro lado, de enfoques excesivamente binarios.²

Puede apuntalar esta función reconstituyente del resentimiento advertir los nexos entre el afecto del odio y el valor simbólico que las fronteras que dividen cuerpos y comunidades poseen en nuestro marco cultural. Como advierte Sarah Ahmed en *La política cultural de las emociones* (2015: 86-87), inspirándose a su vez en *Los poderes del horror* [*Powers of Horror*] de Julia Kristeva (1988), nuestras sociedades expresan asco y repudio frente a los objetos que se considera encarnan la frontera o el límite. De este modo, se patologiza a unos cuerpos como pantalla que encubre la hibridación reinante en todos los órdenes de la existencia, materiales y simbólicos. Toda una sociedad olvida así que todos y todas somos frontera y que todos y todas estamos condenados a negociar con la exterioridad, esto es, a ser arrojados por la radicalidad de la vida de nuestros paraísos artificiales atravesados por el egotismo individualista, tan familiares para cierto quehacer filosófico. En efecto, la manera en que nos relacionamos con el fenómeno fronterizo, esos pliegues cognitivos y emocionales en los que pretendemos dominar lo que desconocemos a partir de lo ya conocido, dice mucho de nuestra manera de afrontar el daño y sus efectos. No en

vano una de las figuras dañadas más habituales en la contemporaneidad es la del sujeto expuesto a la «ley de la frontera» e inerte ante su violenta facticidad. La niña Lorde experimenta en aquel tren a Harlem el impacto de la frontera que separa a las vidas negras y las vidas blancas en Norteamérica, sin que nadie más que ella advierta nada extraño en una escena que al resto le resulta completamente *normal*.

3. IMAGINARIOS COLECTIVOS DE VIDA Y MUERTE. A MODO DE CONCLUSIÓN

Recientemente recordaba Marina Garcés (2022) que nuestra idolatría actual a los hechos y datos validados por los expertos ha generado una mutación de la facultad de la imaginación. Esta habría pasado de ser un arte crítico de los límites a constituir un dispositivo útil para acelerar y forzar la adaptación infinita del sujeto a entornos sociales (emocionales, laborales, civiles) crecientemente indeterminados y volubles. Sobre estos cauces adaptativos proyecta su sombra la omnipresente pedagogía emocional del neoliberalismo, que lejos de someter las facultades del individuo a una articulación jerárquica como la recomendada por los pensadores ilustrados, pone a aquel literalmente en guerra civil consigo mismo, sumiéndolo en abismos insondables para su psiquismo y voluntad, desde los que la teoría crítica rechaza la integración en un universal que *en este mundo* solo podría ser falso. Aunque lo falso, en su falsedad, expresa paradójicamente mucha verdad. Conseguir que *lo ajeno* nos conmueva se revela aquí como respuesta a la epicidad de la subjetividad fría, competencial y autosacrificial, en tanto que cultivo de una «solidaridad abierta» —como la denomina Belmonte (2021: 144)—, en la que la escucha sin condiciones no se dirige únicamente a “los míos”, sino a quienes quieren formar parte de mi mundo con el objetivo de seguir incorporando realidades funcionales, que no rentables, al mismo. Para ello es preciso ampliar la propia imaginación moral. Y ese ejercicio de ampliación, lejos de proyectar sobre los demás los anhelos de justicia de la autonomía moderna, entiende esta virtud civil desde la parte que aportan testimonios de cuerpos que ni siquiera entendemos, porque no hablan nuestra lengua ni se conducen según nuestros códigos.

El “progreso” que Adorno encontró en unas palabras de Peter Altenberg sobre el reconocimiento del animal como otro sí mismo y que Karl Kraus identificó en otras memorables de una carta de Rosa Luxemburg sitúa al ser humano ante su coexistencia con formas de vida que desconoce. Desde la cárcel de Breslavia en 1917 Luxemburg había descrito a Sonia

² Véase Thiebaut/Gómez Ramos (2018: 66): «[P]odríamos decir que el buen resentido realiza su libertad —y la de los otros— a partir de su sufrimiento —por ofensas propias o ajenas—; mientras que el mal resentido se ha quedado clavado a su odio y su envidia, y su impulso de venganza, y su sevicia... Y ya no puede ser libre. Pero esta clasificación de buenos y malos resentidos, de generosos y de egoístas agarrados a su sufrimiento, es la que no nos satisface».

Liebknecht su compasión ante la espantosa tortura de un búfalo presenciada desde su celda, escrito que publicó Karl Kraus en un número de la revista *La antorcha* [*die Fackel*]. Ante la bárbara reacción de una lectora de la revista, escandalizada por lo que tilda de erróneo sentimentalismo de Luxemburg, ignorante de cómo han tratado toda la vida de Dios los seres humanos a los animales, Kraus anotará lo siguiente en 1920: «aunque las palabras de la buena de Rosa Luxemburg no estuvieran acreditadas por la más mínima objetividad y los animales de Dios no estuvieran ya hace tiempo en los prados verdes, sino todos al servicio del comerciante, ella habría dicho más verdades ante Dios que esa propietaria de fincas empeñada en alabar la falta de pretensiones del animal en cuanto a la alimentación y en quejarse tan solo de su andar lento» (Kraus 2011: 404-405). La admiración de Kraus hacia la actitud de Luxemburg responde a la lucidez de esta para hacerse cargo de la *vida dañada*, en sus múltiples formas, sin hacer acepción de personas ni distingos en su materialización. Como la tortuga de Darwin de Juan Mayorga —la inolvidable Harriet, cargada de memoria histórica—, Luxemburg parece espetar a sus coetáneos: «Charly [Darwin] no lo previó. No previó que evolucionaríais hacia algo tan monstruoso. A ver si con el cambio climático mutáis y sale algo más decente» (Mayorga, 2015: 509).³

³ Deseo señalar aquí la certera afinidad electiva que liga a la “tortuga” creada por Juan Mayorga con la narrada por Veza Canetti —Venetiana Taubner-Calderon, por nacimiento— para reflejar el aciago destino que esperaba a los judíos europeos —esos «buenos europeos» elogiados por Nietzsche— en los años 30 del siglo XX. Veza y su marido —Elias Canetti— serían expulsados de su casa vienesa por las tropas nazis en marzo de 1938, un año fatídico para la suerte del pueblo judío, al producirse el 9 de noviembre de 1938 la Noche de los cristales rotos. Durante tres intensos meses de ese año Veza Canetti redactaría una novela, titulada *Las tortugas* [*Die Schildkröten*], que solo se publicó en alemán en el tardío 1999. Esa novela relata la peripecia de la pareja formada por Andreas y Eva Kain, forzados a huir de su país y dejar atrás su vida por la barbarie del totalitarismo. En esta obra, Veza Canetti encuentra en la figura de la tortuga la mejor expresión del hebreo europeo, acostumbrado a esconder sus tradiciones, sus costumbres y el legado que lleva a sus espaldas. Todos los rasgos conforman una lectura alegórica del animal como este tipo humano condenado a vagar en el afuera de la historia: «[L]a tortuga no muere en seguida. Posee también una coraza interior, por lo que no muere. Si le cortan el corazón, el corazón sigue latiendo. Si se le arranca el cerebro, continúa avanzando lentamente. Ciertamente, sin calor no puede vivir» (Canetti 2000: 130, trad. mía). También leemos en la novela de Canetti que «[I]a tortuga se pega a la roca y se adapta. Tiene una vida difícil si cae sobre el dorso. Puede morir de hambre, porque no sabe girarse. Su casa es al mismo tiempo su muerte» (Canetti

La carta de Luxemburg y la tortuga de Mayorga toman la palabra en el matadero de la historia para exigir una revolución práctica del marco moral en el que nos venimos reconociendo los sujetos desde la Modernidad. A pesar de que el carnaval icónico neoliberal pretenda convencernos de lo contrario, a saber, de la supervivencia de la imagen mortecina del individuo autónomo, *self-made* y eje del extractivismo cognitivo, la objetividad del mundo —hiperobjetiva y sublime en tantas ocasiones— lleva desmintiendo mucho tiempo la validez de estas figuras del yo y sus relatos. Nuestro espacio y nuestro tiempo están atravesados por fuerzas y coordenadas de sentido que no son “nuestras”, pues revelan límites antropológicos, sociales, económicos y ecológicos que no está en nuestra mano transformar y mercantilizar, a pesar de que las naciones más “avanzadas” del planeta parezcan haber comprado el derecho a hacer de la soberanía un mero escudo protector para eclipsar los deberes de la interdependencia. Esos límites tampoco son propiamente hechos indefectibles, pues responden a nuestra manera de vivir en colectividad, de suerte que podemos intervenir en ellos y transformarlos. Aquí, como en tantas otras cuestiones, el hábito filosófico ha contribuido a crear el *mito* de que los límites existen con independencia de nosotros, como una autoridad exógena, de suerte que, si nos portamos mal, nos traerá castigos y penalidades apocalípticos. Pero el límite nos devuelve algo nietzscheanamente nuestro propio rostro, el de nuestra vida en común. Vivimos en comunidades acostumbradas a visibilizar los centros —urbanos, consumistas, financieros— y a ocultar la aceleración de las múltiples causas que instituyen márgenes, concertinas, muros y fronteras. La *basura* —basura procedente del funeral de la vida vivible— no nos molesta, si promete aumentar la tasa de ganancia de entidades sin rostro, sino cuando huele a *nuda vida*, pero ello no basta para generar mala conciencia. Seguimos manejando marcos de percepción en los que los vínculos colectivos y los daños ajenos nunca están en el centro de nuestros recursos hermenéuticos, no tanto para que confirmen nuestro anhelo de omnisciencia, sino la miopía que caracteriza a nuestro *ethos*, por bienintencionado que sea.

Pero ¿dónde aguardan estos tejidos cognitivos colectivos? ¿Cómo fomentarlos? Sin duda, la tradición de análisis inmune ante de la teoría crítica nos pone sobre la pista de la *aberración*

2000: 22, trad. mía), rasgos que fortalecen la impresión de que el judío expresa en la historia una figura jánica de máxima resistencia y máxima vulnerabilidad.

óptica y psíquica como el hecho más común de quienes vivimos en sociedad. Ello favorece un despertar epistémico progresivo de los sujetos que rebaja la intensidad de la revolución como gran acontecimiento, para reconocer más bien su preparación en los intersticios más cotidianos, ritualizados y despreciados. En efecto, todos nuestros espacios de (des)encuentro, intercambio y trabajo encierran oportunidades para proyectar «utopías reales», como las descritas por Olin Wright (2014), con variantes más o menos rupturistas, simbióticas o intersticiales, aunque nuestro deseo siga excesivamente sintonizado por la cultura popular del individuo que sueña con firmar un contrato —casi un imposible tratado de paz— solvente con un sistema de producción y consumo que lo fagocita todo. Ese territorio de débil iluminación crítica, de sano disenso frente a lo inevitable y de experiencia de lo común es uno de los más gozosos para la reflexión filosófica y ética actuales. Desde la *negatividad* que esos factores localizan todas las estructuras cognitivas del pensamiento filosófico deben revisarse, no con vistas a guillotinarlas a ellas y a sus tradiciones en nombre de una nueva corriente espiritual redentorista, sino para que estas no queden disociadas de las regiones de habitabilidad y sentido que configuramos y destruimos mientras existimos, deseamos y actuamos, para que nos ayuden a pensar lo que vemos y lo que no podemos ver de nuestro malestar, de nuestros anhelos y de nuestros proyectos de vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. [1970] (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Obra completa, vol. 6, Trad. cast. por Alfredo Brotons, Madrid, Akal, 2005.
- Ahmed, Sarah (2015). *La política cultural de las emociones*. Trad. cast. de Cecilia Olivares Mansuy, México, FCE.
- Arendt, Hannah (2007). *Responsabilidad y Juicio*. Trad. cast. por Miguel Candel, Barcelona, Paidós.
- Belmonte, Olga (2021). *Víctimas e ilesos. Ensayo sobre la resistencia ética*. Barcelona, Herder.
- Broncano, Fernando (2018). *Cultura es nombre de derrota. Cultura y poder en los espacios intermedios*. Salamanca, Delirio.
- Brown, Wendy [1995] (2019). *Estados de agravio. Poder y libertad en la Modernidad tardía*. Trad. cast. por Jorge Cano y Carlos Valdés, Madrid, Lengua de Trapo.
- Butler, Judith (2009). “«Soy sólo parte de ellos». Hannah Arendt, *The Jewish Writings*”, *Lectora*, 15: 31-41.
- Canetti, Veza [Venetiana Taubner-Calderon] [1999] (2000). *Die Schildkröten*, München, Hanser. [Trad. italiana de Alessandra Luise, *Le tartarughe*, Venezia, Marsilio].
- Carrasco-Conde, Ana (2021). *Decir el mal*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Garcés, Marina (2022) “Imaginación crítica”. *Artnodes*, n. 29: 1-8. <https://doi.org/10.7238/artnodes.v0i29.393040>
- Honneth, Axel (2011). *La sociedad del desprecio*. Trad. cast. por Benno Herzog y Francesc J. Hernández, Madrid, Trotta.
- hooks, bell (2004). “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”, en *Otras inapropiables*, trad. de María Serrano, revisión por Carmen Romero Bachiller y Silvia García Dauser, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 33-50.
- Horkheimer, Max (1986). *Ocaso*. Trad. cast. por José María Ortega, Barcelona, Anthropos.
- Kraus, Karl (2011). *La antorcha*. Trad. cast. y selección por Adan Kovacsics, Barcelona, Acontilado.
- Kristeva, Julia [1982] (1998). *Los poderes de la perversión*. Nicolás Rosa y Viviana Ackermann, México D. F., Siglo XXI.
- López Calle, Pablo (2018). “Nuevos emigrantes españoles a Centroeuropa tras la crisis. El sector de la logística en el caso holandés”, Francisco José García/María José Díaz (eds.), *Investigación y prácticas sociológicas: escenarios para la transformación social*, Madrid, UNED, pp. 21-34.
- López Calle, Pablo (2019). “Subjetividad precaria como recurso productivo. Crisis, trabajo e identidad en las periferias metropolitanas desindustrializadas”. *Revista Española de Sociología* 28/2: 347-364. <https://doi.org/10.22325/fes/res.2018.56>
- Lorde, Audre (1984). *Sister Outsider. Essays and Speeches*. Berkeley, Crossing Press.
- Marx, Karl/Ruge, Arnold (1970). *Anales Franco-Alemanes*. Trad. cast. por J. M. Bravo. Barcelona, Ediciones Martínez-Roca.
- Mayorga, Juan (2015). *Teatro 1989-2014*. Prólogo de Claire Spooner, Madrid, La uña RoTa.
- Nussbaum, Martha C. (2018). *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. Trad. cast. por Víctor Altamirano, México D. F., FCE.
- Olin Wright, Erik (2014). *Utopías reales*. Trad. cast. Por Ramón Cotarelo, Madrid, Akal.
- Quintana Porras, Laura (2021). *Rabia. Afectos. Violencia, inmunidad*. Barcelona, Herder.
- Rancière, Jacques (2020). *El filósofo plebeyo*. Trad. cast. por Pablo Ires. Prefacio por Jordi Carmona Hurtado, Buenos Aires, Caucús.
- Rendueles, César (2013). *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital*. Madrid, Capitán Swing.

- Thiebaut, Carlos (2017). “La experiencia del daño y su resolución. Una indagación conceptual”, Antonio Gómez Ramos/Cristina Sánchez (eds.), *Confrontando el mal. Ensayos sobre memoria, violencia y democracia*, Madrid/México, Plaza y Valdés, pp. 11-29.
- Thiebaut, Carlos/Gómez Ramos, Antonio (2018). *Las razones de la amargura*, Barcelona, Herder.
- Zamora, José Antonio (2021). “Subjetivación y sufrimiento en Theodor Adorno. Reflexiones «desde» la vida dañada”. *Constelaciones* 13: 419-447.