

TRANSFORMACIONES: LAS ÁSPERAS CONDICIONES DE LA UTOPIÍA

Javier MARTÍNEZ CONTRERAS

Universidad de Deusto

javier.contreras@deusto.es

N.º ORCID: 0000-0003-2782-4416

DOI: 10.34810/comprendrev25n2id420653

Article rebut: 13/06/2023

Article aprovat: 20/09/2023

Resumen

Los cambios efectuados por los procesos de globalización a partir de las innovaciones tecnológicas han modificado el marco espacio-temporal de la acción humana. Si se aspira a generar transformaciones de calado social y político correctoras del sufrimiento humano y de la naturaleza, necesitamos comprender estas dinámicas. Se exploran aquí algunos rasgos de esos cambios subrepticios y se enuncian las dinámicas sociales que les siguen. A continuación, se exponen algunas de las patologías generadas a partir de esas dinámicas, para terminar proponiendo algunas claves en las que podría moverse una forma de utopía que aspirase a transformar esta delicada tesitura.

Palabras clave: transformación, aceleración, patologías.

Transformations: the harsh conditions of utopia

Abstract

The changes brought about by the processes of globalization through technological innovations have modified the spatial and temporal framework of human action. If we aspire to generate social and political transformations that correct human and natural suffering, we need to understand these dynamics. Some features of these surreptitious changes are explored here and the social dynamics that follow. Then, some of the pathologies generated by these dynamics are enunciated, to conclude by proposing some keys in which a form of utopia aspiring to transform this delicate situation could move.

Key words: transformation, acceleration, pathologies, utopia.

«La necesidad de prestar voz al sufrimiento
es la condición de toda verdad.
Pues el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto;
lo que este experimenta como lo más objetivo suyo,
su expresión,
está objetivamente mediado».
Theodor W. Adorno, *Dialéctica Negativa*

Las transformaciones que han sufrido las sociedades desde 1989 han resultado vertiginosas. Ese período de la así llamada globalización ha supuesto una serie de cambios en el intercambio económico, en el mundo político y de las relaciones internacionales, en la gestión de los recursos naturales y su degradación como no se conocían en la historia precedente. Sin embargo, en el ámbito sociocultural, con excepción de la esfera de la creación de conocimiento, que se ha visto obligada a seguir el ritmo marcado por la esfera del negocio, los tiempos han sido otros. En lo fundamental, los ritmos de la vida cotidiana se han visto afectados por un cambio de escenario que, básicamente, ha dislocado por completo las coordenadas de espacio y tiempo. Ni uno ni otro significan lo que significaban hace apenas cincuenta años. Y solo desde hace unos diez años, comenzamos a entender las derivadas de aquello que fue saludado en su momento como una liberación de los límites impuestos por nuestra corporalidad.

Transformar, cambiar, innovar, avanzar. Ese ha sido el gran mantra de estas últimas décadas. Pero ¿qué ha cambiado, en realidad, y en qué sentido? ¿Qué estamos diciendo en este momento cuando decimos que queremos transformar la realidad?

Si consideramos el significado «oficial» de ambos términos en sentido estrictamente filológico, resulta que transformar es «Hacer cambiar de forma a alguien o a algo. Transmutar algo en otra cosa. Hacer mudar de porte o de costumbres a alguien», mientras que cambiar es «Dejar una cosa o situación para tomar otra. Convertir o mudar algo en otra cosa, frecuentemente su contraria. Mudar o alterar la condición o apariencia física o moral de una persona. Modificar la apariencia, condición o comportamiento».

Nos interesa despejar cuanto antes la mirada más cosmética, la *gatopardiana*, la más superficial de ambas palabras, la que toca solo las apariencias. Es vil, como decía Ernst Bloch, tomar las cosas como son con la intención de dejarlas como están.¹ Por consiguiente, lo que nos interesa no es tocar la forma, el cambiarlo todo para que todo lo central, lo importante, siga igual. No se trata de una transformación cosmética, de mera apariencia. Nos interesa el nexo entre forma y contenido. Adentrarnos en ese lugar en el que el discurso, la palabra, habla de lo que abunda el corazón. Ese lugar en el que la forma es la expresión más adecuada posible para su contenido.

¹ Cfr. Ernst BLOCH, *El Principio Esperanza*, vol. II (3 vols.). Madrid: Trotta, 2006, p. 464.

En lo que aquí sigue, cambiar, transformar, significan hurgar en un orden social, en una determinada configuración del mundo. No por una operación de maquillaje, sino porque se sospecha que esa configuración del mundo no funciona. En ella algo va mal; puede que, en realidad, peor. Y, sobre todo, porque algo falta. Algo de capital importancia, relevante, imprescindible. Desde esa inquietud nos adentramos en este momento del mundo, de nuestras sociedades, para testar hasta qué punto en él y en ellas es posible alguna transformación, y cuál sería la preferible entre todas las posibles.

1. Aproximación a este «tiempo»

Sería excesivamente prolijo, además de temerario, pretender una imagen detallada, amplia, no pixelada, de la sociedad actual en el planeta. Excede con mucho las posibilidades de quien esto expone. Baste, a este propósito, una mirada más impresionista que, destacando apenas unos rasgos diferenciales, suficientes, nos permita una aproximación a los actuales procesos de cambio y transformación en nuestro mundo. Toda selección es objetable e incompleta, pero confío en que esta aporte algunas de las claves de lectura que puedan despertar interés y resultar sugerentes para hacer pensar.

La primera aportación tiene que ver con cómo entender un orden social, o, por usar una expresión que resulta familiar y usada con cierta amplitud en reflexiones contemporáneas, una «forma de vida». «Forma de vida» se refiere a un conjunto organizado de prácticas y orientaciones que se usan para establecer cauces y dar sentido a la vida de los individuos dentro de una sociedad. Ese conjunto organizado, además, instaaura manifestaciones institucionales de esas prácticas y orientaciones materializándolas para identificarlas y hacerlas visibles.² En consecuencia, las formas de vida marcan los circuitos, vías y canales por los que discurre la reproducción social y cultural de la vida humana. Con todos los vaivenes propios de unas tradiciones que se conservan, o que desaparecen o quedan dormidas, y otras que surgen y se implantan, por seducción, por adaptación o por simple ejercicio de poder.

Las formas de vida son un entramado compuesto por al menos tres niveles de discursos que tejen la urdimbre sobre la que se desarrolla la trama de la vida social, también sus dinámicas dialécticas de permanencia y transformación. Importante saber ya que cualquier modificación que afecte a esa urdimbre obliga a reajustar toda la trama. Los tres hilos de la urdimbre son los siguientes: un discurso de orden simbólico que arraiga, articula y difunde creencias, conocimientos y un mundo moral plasmado en valores, reglas y virtudes; le acompaña, encarnándolo, un discurso que define las relaciones sociales, tanto las que tienen que ver con el mundo personal (relaciones de parentesco, amistad) como las instituciones sociales y el poder, especialmente el de orden

² Cfr. Rahel JAEGLI, *Kritik der Lebens Formen*. Berlín: Suhrkamp, 2014.

político; y, finalmente, el discurso que gobierna el ámbito de la producción, de la gestión de los recursos, su uso, su distribución, su acumulación.. y las tecnologías dedicadas a todo este ámbito de producción, cuidado y sostenimiento de la vida.

Dos elementos básicos, fundamentales, sitúan físicamente estos discursos dotándolos de realidad material: espacio y tiempo. Sostienen la urdimbre que permite el dibujo de la trama.

Pero sucede que, desde hace ya unos buenos treinta años, los procesos de globalización implementados a partir de 1989 trastocaron tiempos y espacios en varias direcciones simultáneamente. Las tecnologías de la información y la comunicación permitieron borrar barreras espaciotemporales en el ámbito discursivo de la producción, desarrollando prácticas, tecnologías y alcances que obligaron a modificar tanto los modos de relación social como el mundo simbólico. Se prestó atención a la cuestión económica y productiva, sin pensar en que los ritmos en cada lugar de la trama son distintos: la rapidez en la implementación tecnológica no se correspondía con los tiempos sociales ni simbólicos. Así, aparecieron diferentes patologías en una forma de vida caracterizada tanto por las transformaciones profundas como por el fenómeno de la aceleración.

2 Aceleración: modificación del patrón temporal de nuestra forma de vida

Uno de los rasgos más propios del desarrollo tecnológico inherente a los procesos de globalización es la supresión de las barreras espaciotemporales. En realidad, en eso que se llama el mundo virtual no hay tales dimensiones espaciales, y en lo que respecta al tiempo, genera una muy convincente apariencia de inmediatez en la que ni hay pasado ni futuro y el presente queda reducido a un mero instante sin conexiones, puramente fragmentado, absuelto, absoluto. No obstante, este mundo virtual, cuya poderosa y ubicua presencia solo puede ser constatada, se adentra en el mundo *real* generando algunas disonancias relevantes, precisamente porque en la dimensión real las coordenadas a partir de las cuales se organiza toda nuestra experiencia y todo nuestro conocimiento son las tres dimensiones del espacio y los tres momentos del tiempo.

Entre los recientes intentos de comprensión de lo que pasa en nuestra forma de vida destaca el de Harmut Rosa. Este autor busca esclarecer los patrones temporales conforme a los cuales se desarrollan todas nuestras acciones y se coordinan unas con otras para tejerse en el sistema social propio de las modernas sociedades globalizadas. No es nuestro propósito aquí exponer en detalle todo el desarrollo de las investigaciones de este autor, que lleva ocupándose de ello desde 2004. Bastará con enunciar el precipitado de sus investigaciones recogidas en algunas de sus publicaciones más relevantes.³

³ Nos referimos a *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Fráncfort: Suhrkamp, 2013, y a *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Fráncfort: Suhrkamp, 2016. En lo que sigue citaremos usando las traducciones al castellano: *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la*

La tesis diagnóstica es que la vida en las sociedades modernas se rige por el ritmo de un muy «preciso y estricto régimen temporal» que carece de articulaciones éticas.⁴ Esto significa que, de hecho, los sujetos que habitan estas formas de vida se hallan «mínimamente contruidos por reglas y sanciones éticas», lo que genera una sensación de libertad, a la vez que «se encuentran férreamente regulados, dominados y reprimidos por un régimen temporal en gran parte invisible, despolitizado, no discutido, subteorizado y no articulado».⁵ Este omnímodo y omnipresente régimen temporal es al que remite el concepto de «aceleración social».

Sin decirlo expresamente, Rosa asume una concepción no meramente cronológica del tiempo, sino cualitativa. Sabemos del tiempo en el acontecimiento, y solo allí donde algo acontece.⁶ Y de eso es de lo que se trata: el acontecimiento es tal porque hay variación, cambio, en el entorno. Tal cambio, siempre procesual, ha requerido «su tiempo», ha sucedido conforme a un determinado ritmo... hasta ahora. La percepción es que esa velocidad del cambio está cambiando: se está acelerando. Lo cual significa que «las actitudes y los valores, además de las modas y los estilos de vida, las relaciones y obligaciones sociales, además de los grupos, clases, entornos, lenguajes sociales, formas de práctica y hábitos, están cambiando con rapidez cada vez mayor».⁷

Una aceleración que contrae sobre sí mismo el presente, ese interesante punto de intersección entre los espacios de experiencia y los horizontes de expectativa. Tal contracción arroja como resultado una importante pérdida, pues no queda tiempo para evaluar lo acontecido con respecto a expectativas ni tampoco para orientarlo hacia el futuro siguiendo ciertas expectativas. Es decir, «la aceleración está definida por un incremento en las tasas de pérdida de confianza en las expectativas, y por la contracción de los lapsos de tiempo definibles como “el presente”»,⁸ lo cual a su vez se traduce en ese cotidiano y frenético hacer más cosas en menos tiempo.

Hay formas de «medir» tanto de manera objetiva como subjetiva esa aceleración que nos aqueja alimentada por el desarrollo tecnológico, la competencia o la promesa de una alcanzable felicidad que nunca llega (parece que el viejo truco del palo y la zanaho-

temporalidad en la modernidad tardía. Madrid-Buenos Aires: Katz, 2016, y *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid-Buenos Aires: Katz, 2019. También consideraremos en su momento Hartmut Rosa, *Lo indisponible*. Barcelona: Herder, 2020.

⁴ Cfr. Hartmut ROSA, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, op. cit., 2016, p. 9.

⁵ *Ibid.*

⁶ «Zeit ist nur dadurch, daß etwas geschieht, und nur dort, wo etwas geschieht». Ernst BLOCH, *Tübinger Einleitung in der Philosophie*. Fráncfort: Suhrkamp, 1996, p. 129.

⁷ Hartmut ROSA, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, op. cit., 2016, p. 24.

⁸ *Ibid.*, p. 26.

ria no ha reducido apenas su eficacia).⁹ En cualquier caso, Rosa asume que este proceso, como todo movimiento, también genera su propia inercia, de modo que a estas alturas ya no necesita fuerzas propulsoras externas.

La buena noticia es que, a pesar de todo, hay ciertos rincones de nuestra forma de vida que no han sido tocados por la aceleración, «oasis de desaceleración», pudiera decirse.¹⁰ La no tan buena es que estos lugares apenas son capaces de mantenerse debido a las presiones que sufren, y reclamarían protección desde procesos intencionales de desaceleración. Pero no hay muchas razones para el triunfalismo: «los principios entrelazados de competencia, crecimiento y aceleración formarían un triángulo estructural tan firmemente parapetado que cualquier esperanza de cambio cultural o político parece totalmente ilusoria».¹¹

De nuevo, la explicación recae sobre la velocidad: si hasta hace pocos años la mirada sobre la historia se desplegaba en una narración orientada por y hacia el progreso, ahora, la sucesión vertiginosa de cambios, tanto en el escenario de nuestras vidas como en el hecho de que casi nadie cuenta ya con espectadores que hayan acompañado el desarrollo de toda su biografía (lo cual resta un escenario que proporciona continuidad y coherencia), «hace que los actores sociales experimenten sus vidas, individuales y políticas, como procesos volátiles y sin dirección; en otras palabras, como un estado de detención hiper-acelerada».¹² Todo lo cual, en principio, no sería ni bueno ni malo, sino una constatación más de los cambios producidos en los parámetros temporales de nuestra forma de vida tardomoderna. El decantado de estos procesos consiste en mantenerse en movimiento, que ha terminado por ser un fin en sí mismo, intentando a cada paso ensanchar los límites de lo disponible. Pero, y esto es clave, enfrentándose no solo al sinsentido de la carrera desenfundada, sino a la paradoja de la imposible eliminación de aquello que no puede ser puesto a disposición porque no es elocuente ni legible, porque resulta, en términos del propio Rosa, indisponible.¹³

Lo bárbaro, oculto y presente en esta dinámica de cambio constante y acelerado, aparece —como en toda forma de vida— cuando constatamos que esta transformación sutil y callada genera importantes dosis de sufrimiento social, pues las personas actúan, implícita o explícitamente, de conformidad con una idea de vida buena. Y en este punto es donde se descubren fallas de sufrimiento social tanto a nivel individual como político: si no hay tiempo, se hace casi imposible seguir los procesos de deliberación, pues no se considera sino el resultado de los mismos, lo que a su vez devalúa los argu-

⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 29-39.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 58.

¹¹ *Ibid.*, p. 65.

¹² *Ibid.*, p. 78.

¹³ Cfr. Hartmut ROSA, *Lo indisponible*, op. cit.

mentos en pro de su presentación final; lo mismo sucede con la democracia y su necesidad de formar una voluntad democrática: requiere de un tiempo del que se dice no disponer; igualmente en lo que se refiere a una noción tan vital como la de justicia: si los sistemas de distribución cambian y se modifican a velocidades asombrosas, no hay tiempo de probar los argumentos en pro o en contra de los mismos; y, finalmente, queda también muy en entredicho la relación social nuclear del reconocimiento: ahora ligado al desempeño, al logro, resulta que lo que pasó ayer carece de relevancia para mañana, de forma entonces que el reconocimiento ya no está ligado al pasado sino a un mañana siempre amenazante porque las condiciones cambiantes pueden dar al traste y declarar insignificante lo logrado hasta el momento. Así pues, amenaza constante que genera inseguridad, aleatoriedad de cualquier «posición» y una enorme y contundente sensación de futilidad.

Decíamos antes que la aceleración produce la desaparición de la necesaria distancia crítica que permite sopesar las expectativas en comparación con lo acontecido. Hace ya casi un siglo, Walter Benjamin estableció una sugerente relación entre experiencia (*Erfahrung*) y vivencia (*Erlebnis*).¹⁴ La vivencia es el material en crudo sobre el que se elabora la experiencia. Sin vivencia no hay experiencia, pero la mera acumulación de vivencias no logra la experiencia, pues esta es el resultado de un proceso de articulación del yo con el mundo exterior. En otras palabras, la experiencia es un proceso de construcción de identidad estrechamente ligado a la memoria (pasado) que abre y proyecta posibilidades de relación futura. Fácil es deducir que los procesos de aceleración allanan la rápida sucesión de vivencias que caen en saco roto porque nos empobrecen en experiencias: nos falta poder apropiarnos del tiempo, hacer de él «nuestro» tiempo.

En este contexto cobra relevancia el concepto de «resonancia», acuñado por Rosa como la posible solución al problema de la aceleración.¹⁵ La tesis ahí sostenida es que una vida buena lo es porque disfruta de un cierto grado de calidad en las relaciones que establece con el mundo. La vida buena se decide en el modo en el que experimentamos como sujetos el mundo que nos rodea y adoptamos hacia él una determinada posición, y no tanto por referencia a los recursos disponibles.¹⁶ Esa posición hacia la vida es un simple sentirse a gusto en ella, lo cual supone una resonancia del mundo en nosotros y de nosotros en él. Resonancia que requiere condiciones tanto personales como sociales, entre las cuales se halla, inexorable, el requisito del tiempo y su consideración cualitativa, además de la cronológica.¹⁷

¹⁴ Cfr. Edmund WIZSLA y Michael OPITZ, *Benjamins Begriffe*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000, pp. 230-259.

¹⁵ Cfr. Hartmut ROSA, *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*, op. cit., p. 13.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 19.

¹⁷ Cfr. Giacomo MARRAMAIO, *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Gedisa, 2008.

3. ¿Palancas de transformación social?

No somos tan sólo animales moldeados pasivamente por nuestras respectivas sociedades y culturas, pues también creamos y recreamos sociedades con nuevas formas de vida, lo que, a su vez, exige unas habilidades más notables. Sostengo que hemos desarrollado tales habilidades, que se agrupan en la sociabilidad y que incluyen la inteligencia social, una intensa conciencia de sí mismo y del otro, creatividad y pensamiento narrativo, constituyendo la naturaleza común humana que subyace tras la variabilidad social y cultural.¹⁸

El centro de atención se pone entonces en aquello que, siendo condición de posibilidad —y a la vez y por tanto también, limitación—, permite e impulsa el desarrollo de los individuos y sus comportamientos. Hay una suerte de «ósmosis» socializadora que permite la adquisición de las prácticas, los comportamientos y las orientaciones capaces de integrar al individuo en la colectividad de la que forma parte, a la vez que, en su momento, hacen posible que este introduzca novedades que —podríamos decir— «mejoren» esa forma de vida, por ejemplo porque la hacen más inclusiva.

Este discurrir de las interacciones decíamos que se plasma en instituciones sociales, a su vez cambiantes. Lo cual nos habla de otra peculiaridad ligada al uso de la libertad: la historicidad. Nuestra forma de interactuar entre nosotros y con el entorno natural se acumula, se fija y se transmite en un saber colectivo guardado y socializado en formas de memoria colectiva que traspasan los límites temporales. Esta herencia nos ayuda a vivir situando las experiencias individuales en un catálogo de experiencias posibles que prefiguran el contenido de aquellas. Pero —y esto es lo más relevante— también significa que estos moldes atesorados por la memoria colectiva pueden enriquecerse con aportaciones novedosas que ensanchan los límites de eso que llamamos *humanidad*.

No interesa ahora detenernos en los pormenores de los procesos y tecnologías usados por las formas de vida para elaborar y establecer comportamientos y orientaciones. Interesa saber que tales prácticas, sostenidas sobre la libertad, producen efectos, formas de relación social que, como se ha visto, resultan patológicas. Y lo son no porque se aparten o modifiquen el patrón establecido, sino precisamente porque, en lugar de ensayar relaciones dedicadas a enriquecer la experiencia de eso que llamamos *humanidad*, cultivan relaciones dirigidas hacia su menosprecio, su estrechamiento o, en el extremo, su negación e incluso su aniquilación.

El drama, si se puede hablar así, estriba en que esas patologías son fruto no solo de la banalidad de la irreflexividad. Según relata Hannah Arendt, Eichmann murió en Jerusalén sin comprender por qué se le podía acusar de haber cometido crímenes ho-

¹⁸ Michael CARRITHERS, *¿Por qué los humanos tenemos culturas?* Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 218.

rendos cuando él tan solo había cumplido con su deber: obedecer órdenes.¹⁹ El mal banal no se produce solo por capricho ni por incapacidad para pensar críticamente. Se produce también, y quizá sobre todo, por seguir pautas de comportamiento admitidas y aceptadas,²⁰ o incluso por el ejercicio de una razón en sí misma enferma: Auschwitz, por irnos al extremo, no fue un momento de irreflexividad, sino precisamente un momento de presencia contundente, radical, de racionalidad, tal como Horkheimer y Adorno intentaron explicar en su *Dialéctica de la Ilustración*.²¹

Así pues, la patología no es solo el resultado de una desviación, de una transgresión conscientemente escogida y realizada. La patología (y con ella la injusticia) se deriva, mucho más frecuentemente, de una suma de interacciones —cuya corrección moral queda fuera de toda duda razonable— que arrojan resultados indeseables, puede que también indeseados.

Es la estructura social, formada por esas interacciones, la que está aquejada de esas patologías que son formas de violencia que dañan a los individuos y a sus respectivas formas de vida. No hay ningún agente singular identificable a quien podamos atribuir el origen de ese mal. Existe un entramado social que educa comportamientos porque los promueve, los premia o no termina de considerarlos nocivos rechazándolos, causando así estas patologías y generando responsabilidades a las que resulta casi imposible sustraerse.

4. Patologías y procesos de victimización

Las patologías generan víctimas. O, dicho de otro modo: nuestras formas de vida, esas estructuras en las que se cultivan respectivamente las maneras de vivir la común humanidad, generan sufrimiento en otros. A esos sufrientes les llamamos víctimas, pues su padecimiento, se mire por donde se mire, es un padecimiento injusto e inmerecido. Contamos con abundantes ejemplos por doquier a lo largo y ancho del planeta que atestiguan la verosimilitud de esta afirmación. Podría pensarse o incluso asumirse que es inevitable. Si bien una mirada algo más precisa quizá nos ponga en disposición de alcanzar una conclusión diferente, algo más alejada del cinismo.

No es lo mismo la mirada sobre una forma de vida desde la perspectiva del poder que desde la perspectiva del dolor.²² Lo usual, lo habitual, es mirar las formas de vida buscando sus aportaciones, sus éxitos, sus logros. Es el fascinante avance de la historia, el triunfo de la cultura, de la civilización, de la técnica. Si se hace caso a Walter Benja-

¹⁹ Cfr. Hannah ARENDT, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 1999.

²⁰ Cfr. Iris Marion YOUNG, *Responsibility for Justice*. Nueva York: Oxford University Press, 2011.

²¹ Cfr. Theodor W. ADORNO y Max HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2018.

²² Cfr. Reyes MATE, *La piedra desechada*. Madrid: Trotta, 2013.

min, tal avance es, a la vez, testimonio de barbarie, de inhumanidad. Le sucedió al escritor y premio Nobel japonés Kenzaburo Oé tras su visita a Hiroshima en 1960. El triunfo de la bomba que terminó con la Segunda Guerra Mundial en el Pacífico e inauguró un nuevo orden mundial, invisibilizó el sufrimiento atroz que causó durante décadas a la población de esa ciudad y su región. Su visita provocó en él el propósito de mirarlo todo a la luz del sufrimiento derivado del triunfo. Su compromiso no nace de una suerte de masoquismo moral que se empeña en la visión de lo abyecto. Se trata, por el contrario, de poner de manifiesto lo ocultado, lo invisibilizado. Para no engañar ni engañarnos y, en lo posible, para cultivar lo mejor de nosotros mismos intentando decir algo parecido a la verdad, el reflejo de la realidad tiene que ser lo más completo y fiel posible a esta, sin ocultamientos ni podas.²³

Y la verdad es que, si se mira a la historia de las formas de vida humana, especialmente las hegemónicas y dominantes, se ha de reconocer que se han especializado en la producción de desechos. Walter Benjamin, en su inacabada y famosa *Obra de los Pasajes*, propone la figura del trapero como alguien de especial relieve en la tarea de la crítica.²⁴ El pobre trapero, que busca entre los desechos su sustento, es capaz de hacer algo nuevo con ellos. Su propuesta de una especie de filosofía del coleccionista, del ropavejero, de quien se horroriza por lo que se va dejando atrás como despojo o como ruina, es la de dar voz, la de escuchar y mostrar lo que los residuos dicen. Esa elocuencia, unida a la técnica del montaje, permite otras miradas, otras elaboraciones más complejas, más completas de la realidad.

Claude Lanzmann comienza su tremendo documental *Shoah* (1985) con una escena impactante. Un hombre de 47 años en una barca va deslizándose por un río. En algún momento canta, para mostrar por qué decían que tenía una hermosa voz. Llegan a un lugar, desembarcan y se ponen a andar por un camino hasta un punto en el que se detiene y con una expresión desolada en el rostro dice: «Es difícil reconocerlo, pero este es el lugar. Aquí se quemó a mucha gente. Sí, este es el lugar». Lo que se ve es un claro, un llano, en el que se perciben unos muretes de piedra que apenas levantan unos centímetros del suelo y recortan unos espacios rectangulares de varios metros de largo. Ese señor es Simon Srebnik y el lugar es el campo de concentración de Chelmno. Tenía 13 años cuando lo enviaron allí, y es uno de los dos supervivientes de los 400.000 judíos exterminados en ese lugar —el primero en ensayar ese método de exterminio— en cámaras de gas. Solo él con su testimonio, con su mirada, desvela lo que de otro modo permanecería oculto, invisible a la mirada de cualquier otra persona.

Esa es una de las primeras aportaciones esenciales de las víctimas. Las víctimas lo son

²³ Cfr. Aldama SÁEZ DE LA FUENTE y Alberdi GALO BILBAO, «La problematicidad de la asunción ética de la perspectiva de las víctimas». En: Gema VARONA MARTÍNEZ (coord.), *Victimología: en busca de un enfoque integrador para repensar la intervención con víctimas*. Cizur Menor (Navarra): Thomson Reuters, 2018.

²⁴ Cfr. Walter BENJAMIN, *Obra de los pasajes* (en dos volúmenes). Madrid: Abada Editores, 2013.

no por mala suerte o por una jugarrera del destino.²⁵ Son tales porque otro ser humano, por acción u omisión, les ha causado un daño. Un daño gratuito, que nada han hecho para merecer, y que sufren muy a su pesar. La víctima no ha buscado ser tal. Otros la han convertido en víctima. Lo que aquí nos interesa resaltar es que la víctima de una acción como la que mencionábamos arriba, una acción directa de violencia de exterminio, lo es también como resultado de una imponente violencia estructural que culmina en una acción extrema. Pero también puede convertir en mercancía lo que no lo es (en el caso de los «vientres de alquiler» o de la prostitución, por poner dos ejemplos lacerantes) degradando, denigrando, a seres humanos que desempeñan un rol social que se les asigna en función de una posición dentro de una estructura.²⁶

Lo que las víctimas, esos desechos generados por una forma de vida que *progres*a hacia un prometedor futuro, ponen de relieve es que el bienestar, el logro que unos disfrutarán, se asienta sobre la ruina de otros. Ellas —y solo ellas lo hacen— manifiestan una parte de la realidad que, si no fuese por ellas, sería desconocida, inaccesible, presa de una ceguera incurable. Ahora bien, la cuestión es si solo es posible una lógica que reduce toda forma de vida humana, toda estructura social, a un juego de suma cero. La cuestión está en saber si solo se puede vivir, incluso a nuestro pesar, generando víctimas.

5. ¿Hay alguna posibilidad para las alternativas?

Todo este recorrido por el entramado y la urdimbre de las formas de vida asentadas en el mundo tecnológico globalizado deja una sensación de impotencia y derrota. Parece que, una vez que es imposible la inocencia con respecto al mundo que se habita, incluso cuando se aborrece, el sentimiento de impotencia se afirma rotundo. Si el tiempo es un presente continuo inacabable, ¿qué sentido tiene pensar en términos de futuro?, ¿y en términos de alternativa?

Volviendo a Ernst Bloch, nos encontramos con una categoría muy relevante que no es un ejercicio de escapismo de una realidad hostil, sino un primer paso para encargarnos de esa realidad inhóspita a la que le falta cuanto nos hace más humanos. Se trata de los «sueños diurnos». Las ensoñaciones. Ese «te imaginas que...» tan propio de la utopía que da dirección, ilusión y sentido a una vida que no sabe ni puede vivirse al margen de la esperanza. Y no sabe porque siempre hay un indicio, una huella de plenitud que nos dice que podemos llegar a ese punto en el que todavía no estamos. Esta forma

²⁵ Cfr. Xabier ETXEBERRIA-MAULEON, *La educación para la paz reconfigurada. La perspectiva de las víctimas*. Madrid: Catarata, 2013, y Cfr. Xabier ETXEBERRIA-MAULEON, «La participación de las víctimas en la educación cívica en situaciones de transición sociopolítica de la violencia de la paz». *Quaestiones Disputatae-Temas en Debate* [Tunja], 11/23, 2018, pp. 189-217.

²⁶ Cfr. Iris Marion YOUNG, *op. cit.*

de ensoñación no es extirpable. Es el problema inacabable, inextirpable, del mundo feliz de Aldous Huxley, porque siempre había alguien capaz de echar de menos aquello que ni siquiera el «soma» —el estupefaciente de consumo habitual en aquella distopía— podía eliminar.²⁷ Hay ensoñación porque se sabe que algo falta. Hay algo que no está, que se echa de menos, que no termina de concretarse ni de decirse, pero cuya ausencia es estentórea.²⁸

El sueño diurno, una vez soñado, es movilizador porque muestra qué hacer, y cómo, para modificar el armazón y la urdimbre que nos permitirán esos desarrollos de humanidad sanadores y previsores de las patologías que hemos descubierto. No es un ilusorio ejercicio de escapismo, sino de compromiso con una realidad que todavía no ha sido capaz de dar lo mejor de sí porque camina en una dirección equivocada. Modificarla no solo minimiza —y a la postre ojalá eliminase— ese sufrimiento violento que hemos mencionado.

Por supuesto, el sueño diurno, además de ser soñado, tiene que articularse en un discurso y en una práctica. Como toda transformación humana, necesita de ambos elementos, exactamente igual que las transformaciones aludidas han tenido a su disposición los medios y los discursos que han permitido su rapidísima implantación y cobertura ideológica. La impotencia ante la tarea se experimenta precisamente porque se vislumbra que no hay condiciones estructurales que favorezcan la transformación que se pretende realizar a partir de los principios utópicos, éticamente en las antípodas de las prácticas habituales de la forma de vida establecida —por no decir hegemónica. Y, sin embargo, esas prácticas alternativas, cuando se les da ocasión y oportunidad, florecen, se asientan, y ofrecen resultados significativos en muy diversos ámbitos: la economía social, la economía circular, alternativa y solidaria, la banca ética, el comercio justo... En todos esos lugares se verifica la posibilidad de lo que se decreta imposible, in-escalable, ilusorio. Cuando se dan las condiciones, cuando la estructura abre espacios, se cambian los parámetros de la realidad (la urdimbre) y se tejen otras tramas.

Todo depende de una mirada que, además de pensar en términos de posición individual, piensa, sobre todo y primordialmente, en términos de construcción social. Ahí es donde hay mucho que aportar desde un pensamiento transformador en clave de justicia. Porque hay demasiada violencia, demasiada desazón y excesivo sufrimiento que es imperativo corregir y evitar. Es condición de toda verdad prestar voz al sufrimiento.²⁹ No en un ejercicio de sadismo cínico, sino en una ocasión de reparación, de reconocimiento y de compromiso con una realidad que ni puede ni debe ser como está

²⁷ Cfr. Aldous HUXLEY, *Un mundo feliz*. Barcelona: Debolsillo, 2003.

²⁸ Cfr. Javier MARTÍNEZ CONTRERAS, *Las huellas de lo oscuro. Estética y Filosofía en Ernst Bloch*. Salamanca: San Esteban, 2004.

²⁹ Cfr. Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal, 2022, p. 28.

siendo. Sencillamente porque no es pacíficamente habitable por todos los seres humanos. Simplemente porque sabemos y podemos hacerlo mejor. Está por ver que queramos hacerlo..., aunque hagamos por necesidad lo que no somos capaces de hacer por virtud.

Referencias bibliográficas

- ADORNO Theodor W.; HORKHEIMER, Max, *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2018.
- ADORNO, Theodor W., *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal, 2022.
- ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 1999.
- BENJAMIN, Walter, *Obra de los pasajes* (2 vols.). Madrid: Abada Editores, 2013.
- BLOCH, Ernst, *Tübingen Einleitung in der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- BLOCH, Ernst, *El Principio Esperanza*, (3 vols.). Madrid: Trotta, 2006.
- CARRITHERS, Michael, *¿Por qué los humanos tenemos culturas?* Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- ETXEBERRIA-MAULEON, Xabier, *La educación para la paz reconfigurada. La perspectiva de las víctimas*. Madrid: Catarata, 2013.
- ETXEBERRIA-MAULEON, Xabier, «La participación de las víctimas en la educación cívica en situaciones de transición sociopolítica de la violencia de la paz». *Quaestiones Disputatae-Temas en Debate* [Tunja], 11/23, 2018, pp. 189-217.
- HUXLEY, Aldous, *Un mundo feliz*. Barcelona: Debolsillo, 2003.
- JAEGGI, Rahel, *Kritik der Lebens Formen*. Berlín: Suhrkamp, 2014.
- MARRAMAO, Giacomo, *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Gedisa, 2008.
- MARTÍNEZ CONTRERAS, Javier, *Las huellas de lo oscuro. Estética y Filosofía en Ernst Bloch*. Salamanca: San Esteban, 2004.
- MATE, Reyes, *La piedra desechada*. Madrid: Trotta, 2013.
- ROSA, Hartmut, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Fráncfort: Suhrkamp, 2013.
- ROSA, Hartmut, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Madrid-Buenos Aires: Katz, 2016.
- ROSA, Hartmut, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Fráncfort: Suhrkamp, 2016.
- ROSA, Hartmut, *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid-Buenos Aires: Katz, 2019.
- ROSA, Hartmut, *Lo indisponible*. Barcelona: Herder, 2019.
- SÁEZ DE LA FUENTE, Aldama; GALO BILBAO, Alberdi, «La problematicidad de la asunción ética de la perspectiva de las víctimas». En: VARONA MARTÍNEZ, Gema (coord.), *Victimología: en busca de un enfoque integrador para repensar la intervención con víctimas*. Cizur Menor (Navarra): Thomson Reuters, 2018.
- WIZISLA Edmund; OPITZ, Michael, *Benjamins Begriffe*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.
- YOUNG, Iris Marion, *Responsibility for Justice*. Nueva York: Oxford University Press, 2011.

Javier MARTÍNEZ CONTRERAS