



Tipo de documento: Tesis de Grado de Ciencias de la Comunicación

Título del documento: Matrices del dolor

Autores (en el caso de tesis y directores):

Ana Lucía Centeno

Esteban Ierardo, tutor

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2019

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR





UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Tesina de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación
Febrero 2018

MATRICES DEL DOLOR

Ana Lucía Centeno

Tutor: Esteban Ierardo



Universidad de Buenos Aires

Facultad de Ciencias Sociales

Tesina de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación

Matrices del dolor

Tesista: Ana Lucía Centeno

DNI: 31.909.422

Correo: anacenteno1@gmail.com

Tutor: Esteban lerardo

Correo: estebanierardo@hotmail.com

Imagen de Portada: “Las manos de la protesta”, pintura de Oswaldo Guayasamín (1919-1999), correspondiente a la serie “Las Manos” en el marco de la colección “En la Edad de la Ira”. La misma representa la actitud del ser humano frente a la injusticia en el mundo, la guerra y la violencia de su tiempo.

Febrero 2018

Centeno, Ana Lucía
Matrices del dolor / Ana Lucía Centeno. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Carrera Ciencias de la Comunicación, 2019.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-950-29-1769-6

1. Posmodernismo. 2. Manejo del Dolor. I. Título.
CDD 302.54

La Carrera de Ciencias de la Comunicación no se responsabiliza de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos publicados, ni de los eventuales litigios derivados del uso indebido de las imágenes, testimonios o entrevistas.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina (CC BY-NC-ND 2.5 AR)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

- | | |
|-----------------------------|-----------|
| 1. Presentación y objetivos | Página 6 |
| 2. Genealogía del dolor | Página 9 |
| 3. Marco teórico | Página 13 |

PARTE I

- | | |
|--|-----------|
| 4. Consideraciones teóricas sobre el dolor | Página 22 |
| 5. Schopenhauer: la vida como tormento y la negación de la voluntad | Página 25 |
| 6. Teodicea: la fórmula cristiana | Página 31 |
| 7. Nietzsche: el ideal ascético y la justificación estética de la vida | Página 34 |
| 8. “Dios ha muerto” | Página 39 |
| 9. Algodicea: en busca del sentido | Página 40 |

PARTE II

- | | |
|---|-----------|
| 10. El período Moderno | Página 44 |
| 11. Cuerpo normal y productivo | Página 48 |
| 12. El malestar del cuerpo en la cultura | Página 55 |
| 13. La representación estética del horror | Página 59 |

PARTE III

- | | |
|---|-----------|
| 14. El período Posmoderno | Página 66 |
| 15. La normativa del capitalismo tardío | Página 72 |
| 16. El cuerpo de consumo | Página 77 |
| 17. La base estética del capitalismo tardío | Página 83 |

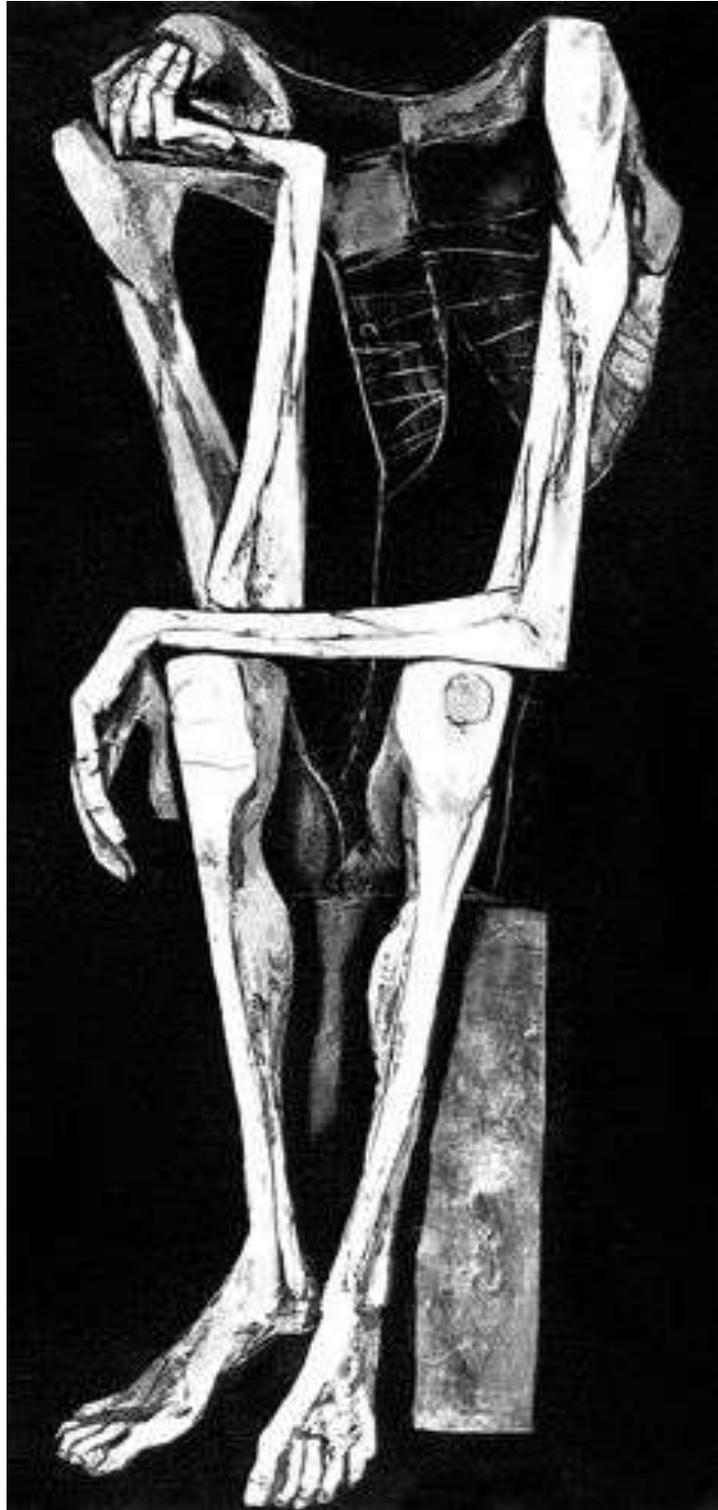
CONCLUSIONES

Página 87

INTRODUCCIÓN

Sólo el gran dolor, ese dolor prolongado y lento que se lleva su tiempo y en el que, por así decirlo, nos consumimos como leña verde, nos obliga a los filósofos a descender a nuestro último abismo, a despojarnos de toda confianza, de toda benevolencia, de todo ocultamiento, de toda suavidad, de toda solución a medias, donde quizás habíamos clocado antes nuestra humanidad. Dudo que semejante dolor nos “mejore”, pero sé que nos hace más profundos.

Friedrich Nietzsche, en “La Gaya Ciencia”.



Guayasamin, Oswaldo (1969). La espera VIII.¹

1. Presentación y objetivos

El siguiente trabajo se propone analizar el concepto de dolor entendido como una dimensión inherente al ser humano, a un sujeto que se encuentra situado históricamente, inserto en una matriz social y cultural, posicionado en una configuración espacio temporal determinada. El individuo naturalmente es arrojado a un mundo ya cargado de sentido, con historias, culturas, sistemas políticos, modos de producción, relaciones de poder, creencias, discursos sociales, esquemas técnicos y científicos, etc. que se materializan de alguna forma. Cuando David Le Breton (2017) en su último libro “El cuerpo herido”, define al hombre como una corporalidad, hace referencia también al modo en que cada una de estas dimensiones conlleva un sentido construido por él y que también lo constituyen a sí mismo. El punto de partida de este trabajo consiste en considerar al dolor, en primera instancia, como una condición de existencia del ser humano, para luego poder interpretar que hay una disposición y un entramado del mundo que ayuda a moldear tal concepto; a ese molde o suelo de emergencia se lo denominará “matriz”. El sentido etimológico de este término proviene del latín *matrix*, que combina *mater* (madre) con el sufijo *trix* (agente femenino). Matriz significa también, según la Real Academia Española (1992), “molde de cualquier clase con que se da forma a alguna cosa (...) Entidad principal, generadora de otras” (p. 1338). Es en este sentido que se comprende el título de “matriz del dolor”, como un conjunto de elementos, condiciones de existencia, disposiciones y prácticas culturales que lo forman, pero el tipo de comprensión que se da acerca del mismo y las experiencias a las que da lugar no son aleatorias sino que responden a una determinada voluntad de saber y voluntad de poder constituidas socialmente.

Se sostiene que la construcción del sentido y el trayecto de tal concepto a lo largo de la historia respondieron a vínculos de poder que se instauraron tanto para formar un statu quo, como para contener el orden social establecido; hay una idea del dolor como verdad que se configura en la fragua del poder. “Dolor” es un

significante que adquiere sentido de acuerdo a las condiciones sociales e históricas en las que se encuentra y que al mismo tiempo se define por oposición o complementación con otros significantes del tejido de discursos que delinear el mapa social y la cosmovisión de su tiempo. Se intentará pensarlo desde su génesis, pensar en su sentido, en qué consisten sus prácticas culturales, qué lugar ocupa en este entramado social. Se abordará por un lado la condición permanente del mismo más allá de sus variables, y por otro, las diferentes formas por medio de las cuales se manifiesta. El concepto de genealogía utilizado por Nietzsche (1988) en sus obras, permite pensar en sus modos de emergencia más allá del carácter que asume en cada estadio, ayuda a abordar la idea del dolor como condición humana desarrollada también teóricamente por el pensador Arthur Schopenhauer (2008). Desde el punto de vista metodológico el punto de partida es el presupuesto elaborado por Nietzsche, quien considera que la finalidad o utilidad que tiene una costumbre social o una forma de vivencia no dice nada respecto de la razón su génesis, la finalidad no es igual a los motivos de su nacimiento. De esta forma, pensar en la génesis del dolor es atravesar todas las instancias en las cuales éste asumió diferentes interpretaciones y enseñoraciones para comprender el sentido que asume en un determinado punto de la historia. Este autor sostiene que no hay hechos sino sólo interpretaciones, todo puede ser deconstruido, este concepto, por lo tanto, puede ser puesto en una trama previa que le da sentido; se puede tratar de pensar qué subjetividad se esconde detrás del manto discursivo y cultural para dilucidar el por qué de su modo de irrupción o forma de emergencia en un determinado campo de fuerzas, condiciones y posibilidades.

En cada una de estas dimensiones de sentido hay circunstancias que infieren en la forma en que los sujetos ven y actúan sobre el mundo. El humano es un ser que a diferencia del animal posee una conciencia que lo moviliza permanentemente en la búsqueda de respuestas; el campo de estudios de la Filosofía es un intento de responder a los interrogantes del hombre ya que le permite pensar sobre cada una de estas instancias para desentrañar el sentido previo y tratar de encontrar el por qué de la existencia y las diferentes

manifestaciones que asumió en el devenir de la historia. A pesar de que el sujeto se encuentra inmerso en una red de relaciones y sentidos, éste puede a lo largo de su vida tratar de comprender también sus condiciones y forma de vida desde los modos de pensamiento y supuestos que dispone en su propio tiempo. Por consiguiente, esta tesina tiene por objeto realizar un aporte al campo de la Comunicación y la Filosofía al proponer una reflexión que nos permita identificar qué sentido emerge de la interacción entre el sujeto y el mundo que lo contiene a partir del análisis del concepto de dolor, ya que éste fue tomado como objeto de estudio para profundizar y ejemplificar el análisis de ese vínculo. Las inquietudes de este trabajo surgieron del campo de estudios de la Comunicación Social, el cual permite pensar en los procesos de construcción social del sentido y su vínculo con las condiciones de existencia. Las Ciencias Sociales ofrecen herramientas para pensar cada una de las categorías de pensamiento y creencias de la sociedad desde diversas perspectivas; y específicamente la carrera Ciencias de la Comunicación ofrece, entre otras cosas, la pregunta fundamental sobre la relación que se forja entre el lenguaje, los sujetos y el medio con el que interactúan. Pensadores y profesores como Nicolás Casullo (2009), titular de la materia “Principales Corrientes del Pensamiento Contemporáneo” invitan a pensar desde un punto de vista filosófico y enfatizan sobre en qué consiste este desafío:

“...se plantea desde el inicio de los tiempos modernos encontrar el fundamento, la identidad del propio tiempo que el hombre comienza a habitar. Cómo se plantean los interrogantes de identidad de ese nuevo sujeto, sobre la problemática del conocimiento, sobre la problemática de la verdad, sobre problemáticas de valores, sobre problemáticas del sustento último de lo real”

(Casullo, 2009, p. 9)

La Comunicación Social junto con la Filosofía, se convierten así en una valiosa combinación ya que permiten descubrir un tipo de explicación y una perspectiva al actual uso del lenguaje y las consecuencias que se desprenden del

mismo o pensar por qué se asume una determinada forma de subjetividad como propia. El filósofo Jaspers (2015) destaca en este sentido, que el punto de partida de la Filosofía es la experiencia, hay que cuestionarse sobre lo que subyace en ella, sobre los “condicionamientos y bases no empíricas de la realidad empírica” (p. 8). Para Schopenhauer (2008) el hombre conoce las verdades filosóficas pero de modo intuitivo y debe ayudar a formularlas por medio de la reflexión, por eso “la misión de la filosofía no puede ser otra que reproducir, por medio de nociones abstractas generales y concisas, la esencia del mundo y depositar la imagen de ésta, así reflejada, en conceptos racionales estables y dispuestos para la acción” (p. 531).

2. Genealogía del dolor

La presente propuesta no consiste en buscar una solución al dolor sino que intenta comprenderlo, deconstruirlo en tanto vivencia, ver cómo en su devenir demandó algunas respuestas e intentó ser justificado. Se trata de pensarlo como condición humana, como instancia de la vida cotidiana y como dimensión ontológica del ser humano. Cómo se lo experimenta y cómo se lo comprende; el de la cultura Moderna Occidental es un tipo de dolor, por ejemplo, distinto al concebido en la Edad Media o en la cultura Oriental. Se intentará identificar cuál es el discurso dominante que lo acompaña y compone en cada estadio, es decir, la concepción dominante que rige sobre lo que se define por dolor en la Modernidad. No se considera al hombre como una víctima sino como un sujeto doliente, que es capaz de atravesar la felicidad, el sosiego, la angustia y el sufrimiento en la misma medida. El dolor es calificado como una experiencia universal que identifica a todos los hombres a pesar de que el discurso moderno incite a llevarlo como una carga permanente.

En este sentido, Nietzsche (1988) sostiene que el dolor y sufrimiento son los elementos que históricamente ayudaron al hombre a luchar contra su

capacidad de olvido y de desvío de las normas de convivencia, permitieron internalizar un conjunto de normas y estructuras que definen el modo de vida y estructura social (p. 70). El término es un significante del que se desprende una cadena de sentidos que se suceden ininterrumpidamente, un desarrollo que no está exento de apropiaciones, de resistencias y sucesiones que implican este proceso. En cada una de las reinterpretaciones del significante confluyen varios sentidos aglomerados históricamente, condensados semióticamente, lo cual permitirá como se anticipó, pensar al mismo tiempo tanto en lo fijo como en lo fluido del dolor. Pensar en lo fijo implica ir más allá de las formas de representación que éste asume, pensar en lo que permanece en sus diferentes formas, si es que hay algo duradero en él, ya que sólo es definible lo que no tiene historia. Pensar en lo fluido implica generar una síntesis de la cadena de interpretaciones; instancia en la que es necesario hacer un recorte espacio temporal, que permitirá ubicar al hombre en dos períodos históricos: la Modernidad y la Posmodernidad en la sociedad Occidental. La historia de un significante, de un uso, puede devenir en una cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas quizás se oponen o se suceden y se relevan.

Si hay un sentido previo, cuando se elaboran procesos para desmontar y profundizar sobre un concepto, se puede dar cuenta cómo los discursos, en su formación también responden a determinados intereses y vínculos de poder, hay una fuerza de voluntad que opera y desde la cual opera el sentido. Siempre se emite y se habla desde algún lugar, se considera que el hombre doliente también es un sujeto situado históricamente, parado en una configuración social y cultural caracterizada por el paradigma vigente; detrás de cada interpretación se arrastra una subjetividad. A quién le sirve y a quién es funcional la idea del dolor que construimos, con qué medios y por medio de qué discursos sociales. Cuando definimos al dolor lo fijamos en una red de significantes y se encierran cierto tipo de prácticas sociales que le dan sentido; qué subjetividad se esconde detrás el significado de la palabra. El primer recorte histórico de este trabajo corresponde al

período de la Modernidad, el cual se distingue por un modo de producción capitalista que emergió como dominio definitivamente luego de la segunda Revolución Industrial (Casullo, 2009, p. 26), y del cual se desprendió cierto orden social y económico específico, un modelo industrial con un sujeto orientado principalmente a la producción, cuyo cuerpo se afirmó como fuerza de trabajo capaz de insertarse en la cadena productiva; un tipo de subjetividad que permitió al hombre delimitar por medio de la razón y la conciencia, cuáles son los regímenes de verdad. Se considera que el dolor siempre actuó como vector de poder a los fines de establecer el orden social necesario, en este sentido, el caso del paradigma moderno declaró que todo aquello que no responda en términos cuantitativos y utilitarios fuese visto como un obstáculo que debía ser excluido y los sujetos que atenten contra las normas establecidas sean castigados. Las penas (castigos) en esta instancia se ejercieron sobre los cuerpos de quienes hayan actuado en contra de las reglas, prácticas como el flagelo físico fueron socialmente aceptados y de esta forma emergió lo que Michel Foucault (2008) denominó una “economía política del cuerpo”, que implicó someterlo a castigos y disciplinas que influyen sobre sus fuerzas, su utilidad y docilidad (p. 34) con el fin de dominar su comportamiento en tanto parte de un sistema de fuerzas complejas, relaciones políticas y de poder. Varios autores que reflexionaron sobre el período moderno instalaron un debate sobre si el proyecto cumplió con sus objetivos o fracasó en el intento. Junger Habermas (1985) lo asoció con la con la Ilustración burguesa, su espíritu universalista y utópico, y la describió como una descarriada voluntad de poder y de dominio sobre la naturaleza, junto a un programa desacralizante que se presentó como la primera etapa en el desarrollo de una visión del mundo completamente instrumental que habría de desembocar en el horror de Auschwitz (Jameson, 2008, p. 106). En este sentido, el denominado gran sueño burgués ilustrado como promesa de la Modernidad racional idealizada desde el Siglo XVIII y sistematizada a lo largo del Siglo XIX, quedaba destrozado por una guerra donde economía, ciencia, técnica, cultura, habían contribuido a la gran matanza (Casullo, 2009, p. 76).

El segundo recorte corresponde a la Posmodernidad, etapa en la cual el modo de producción devino en poscapitalismo o capitalismo tardío, este concepto se retomó del autor Fredric Jameson (2008) desarrollado en su obra "Posmodernismo. La lógica cultural del capitalismo avanzado". Entendido el poscapitalismo como un sistema de hábitos y prácticas sociales que se adecúan al nuevo modo de división del trabajo, el cual sitúa al consumo de la pura mercantilización como proceso. El sujeto es protagonista de transformaciones sociales, psicológicas y culturales que comenzaron en la década del sesenta. La Posmodernidad busca desplazamientos y variaciones en la representación de las cosas y los acontecimientos, a diferencia de los modernos que se interesaban más por lo que resultaría de esos cambios (p. 11). Se debe considerar que este período en curso no está exento de contradicciones y conflictos internos al ser una etapa aún en desarrollo, sin embargo, a los objetivos de este trabajo se puede dilucidar que hay una idea del dolor que antes era físico y que ahora se vuelve existencial. El nuevo modelo económico sitúa la fuerza de trabajo no solamente en la explotación física sino fundamentalmente en las ideas, donde el trabajo deja de ser una secuencia automatizada y cualidades como la creatividad e innovación adquieren importancia. En términos de Berardi (2003) el horizonte es el Semiocapital, que fluye sin materializarse en artefactos semióticos, la capacidad cognitiva se volvió el principal recurso productivo, la mente, el lenguaje, las habilidades comunicacionales y aptitudes de la personalidad del sujeto son los elementos que valora el capital y lo ponen en movimiento; "el trabajo se ha convertido en parte de un proceso mental, en la elaboración de signos cargados de saber" (p. 61).

Cuando Foucault (1980) habla de genealogía se refiere al acto de indagar el proceso mediante el cual se forman los discursos, por qué aparecen y desaparecen, persiguiendo la génesis de las condiciones de validez que conllevan, que a su vez se resignifican y varían históricamente, hasta sus raíces institucionales (Habermas, 1985, p. 297). El discurso del dolor y sus prácticas ayudan a delinear el mapa del orden social en el modelo Capitalista, y la tarea que

el dolor asume en la era del Capitalismo Tardío consiste en sostener ese orden previamente establecido, es decir, que el dolor funciona como contenedor social por medio de biopolíticas.

3. Marco teórico

Tanto Nietzsche como Freud y Marx son considerados pensadores referentes del Siglo XIX que lograron generar un movimiento académico que alcanzó a romper con el tipo de análisis filosófico idealista previo e influenció en la metodología de pensadores como Arthur Schopenhauer y Michel Foucault. Este último organizó su pensamiento en base al método genealógico, utilizó sus categorías como método de abordaje al objeto de estudio debido a su intención de buscar lo oculto detrás de lo manifiesto. El concepto de genealogía fue inicialmente utilizado por Nietzsche (1988) en su obra denominada “Genealogía de la moral”; en la cual él mismo la define como una labor meticulosa y gris, lenta e incolora. Como se ha mencionado previamente, el punto de ésta consiste en considerar que la finalidad de la cosa no define ni refleja las causas de su génesis, “la genealogía muestra con un conflicto de fuerzas en donde se ubicaba un origen pleno” (Abraham, 2011, p. 119). Tomás Abraham (2011) analiza que en esta obra Nietzsche trató de preguntarse sobre la existencia misma de la moral, de indagar e interrogar su valor y la justificación sobre los cuales ésta se constituye y emerge: “ya no se trata de las génesis ni de los orígenes sino de la ascendencia de nuestros valores y del despliegue de los contrincantes que se disputan los blasones” (p. 123). La genealogía en este sentido consiste en dilucidar la forma en que surge cierta actitud hacia lo que entendemos como verdad, los principios que la fundamentan y la forma por medio de la cual encuentra y ocupa un lugar en el discurso. Tanto para Nietzsche como para Foucault no existe una verdad originaria a la cual debemos llegar, tampoco como sostiene Kant en su postulado teórico: una “cosa en sí” en el fondo del objeto a la cual el ser humano nunca

podrá llegar. Ambos autores se oponen a esta idea kantiana y consideran que la verdad no es más que un producto histórico que surge en el devenir de los acontecimientos. En este sentido, el presente trabajo intenta dilucidar la forma de emerger de la verdad acerca del dolor como objeto de estudio, la forma en que sus condiciones de emergencia representan una actitud característica de la cultura Occidental, una determinada voluntad de saber. La verdad una vez despojada de su estatus trascendental y metafísico llega a ser rebajada al nivel de la humanidad y su realidad.

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son.
(Nietzsche, 1998, p. 5)

Foucault (1980), en su obra “Microfísica del poder” retomó el concepto de genealogía iniciado por Nietzsche y lo empujó más allá, ratificó su oposición a la búsqueda del origen ya que no existe esencia detrás de las cosas, no hay una verdad anterior a todo que deba ser develada: “detrás de las cosas existe algo muy distinto: en absoluto su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas” (p. 10). Este autor propone abordar cada cosa en su singularidad, pensada como acontecimiento que irrumpe en un campo de posibilidades, de relaciones de dominación y fuerzas. Esto nos permite pensar en el modo en que el dolor, en tanto dimensión que siempre acompaña al sujeto, emerge en ese campo potencial de la Modernidad y la Posmodernidad, en calidad de acontecimiento y cómo esta forma que asume condiciona de alguna manera la posición del sujeto, delimita su forma de percibirlo, de ser afectado y de vivenciarlo. Identificar los elementos en común entre las singularidades de los acontecimientos dolientes.

Teniendo en cuenta esto, se trata de comprender la arbitrariedad que existe entre la experiencia y la forma en la que nos la representamos por medio del lenguaje. Los hombres necesitan un acuerdo, un tratado de paz para poder existir y permanecer en sociedad, para comprenderse y ser entendidos entre sí. El primer acuerdo consiste en fijar lo que ha de ser verdad y es éste el punto de partida donde se activa el poder del lenguaje, ya que establece los primeros contrastes entre lo que se define como verdad y como mentira. Toda designación del lenguaje es arbitraria, no existe un proceso lógico que articule las palabras o conceptos con la esencia de las cosas. El recorrido de la construcción de sentido deriva en el abandono de todas las características individuales para albergar el significado en una referencia única que abarque todas las experiencias similares, apelando a lo que hay en común y olvidando las singularidades de cada caso. El dolor emerge como un sentimiento primitivo e inevitable que deviene en concepto que reúne experiencias universalmente similares.

...en la formación de conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, (...) sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando. (...) Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales.

(Nietzsche, 1998, p. 4)

La perspectiva genealógica se propone dividir los espacios conceptuales, allí donde el utilitarismo pretende unificar con su noción básica de utilidad y retomando la ecuación deudor-acreedor. Nietzsche (1988) ejemplificó el nivel de implicancia e influencia de las relaciones contractuales en la construcción de este sentido en particular, cuando analizó el concepto de pena (en tanto castigo) y sostuvo que se la ha imaginado como si hubiera sido inventada para castigar, pero su verdadera finalidad consistió solamente en indicios de una voluntad de poder que ha impreso en el concepto el sentido de una determinada función, es decir, las relaciones de poder lo han cargado de sentido. Históricamente las penas se

hicieron no solamente por responsabilidad sino también por cólera de un perjuicio sufrido, ya que todo perjuicio tiene su equivalente y puede ser compensado con un dolor. La idea de equivalencia entre perjuicio y dolor proviene de la antigua relación entre acreedor y deudor, que a su vez remite a las ideas de compra y venta.

Se ha imaginado de este modo la pena, como si hubiera sido inventada para castigar. Pero todas las finalidades son sólo *indicios* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello el sentido de una función; y la historia entera de una cosa, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes.

(p. 88)

Las relaciones contractuales implican promesas, memoria, “para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego, sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria, los sistemas de crueldades de la historia del hombre adivinaron que el dolor es el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica (p. 69). Los modos de organización del hombre para convivir en sociedad se conformaron básicamente en torno a la puesta en común de reglas que mantengan el orden y respeto mutuo. En el caso de la pena, la misma se estableció como una forma de “pagar” por el incumplimiento de alguna norma o por haber hecho una mala acción. En este caso, el castigo por medio del dolor fue la herramienta que materializó la pena. El punto en común de las penas tanto del Siglo XVIII como en adelante, es que utilizan el dolor como medida del castigo, ya sea aplicado en una instancia física o metafísica. Foucault (2008) describe que la semiotécnica con la que se trata de armar el poder de castigar descansa en cinco o seis reglas mayores, una de ellas es la “regla de la idealidad suficiente” que consiste en que el castigo apele a una idea del dolor y no tanto al sufrimiento físico, es decir, la finalidad consiste en que el sujeto se represente o recuerde el dolor al que sería sometido en caso de volver a cometer un delito. El sufrimiento,

en este caso, no es considerado como un instrumento de castigo sino como un medio de representación.

Esto nos conduce a pensar cuáles son los tipos de finalidades que el concepto de dolor lleva impresas en sí, qué función ha asumido en el marco de la voluntad de poder que rige en la era Moderna y Posmoderna. Nietzsche sostiene que el lenguaje no conduce a la verdad como “cosa en sí” sino que se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. El dolor como medida del castigo es un concepto construido y representado socialmente, una dimensión de sentido que asume una forma de acuerdo a ciertas condiciones sociales e históricas. Es un significante que forma parte del entramado social y que, tal como se anticipó, configura su sentido en relación con otros significantes que forman parte de los discursos sociales que edifican el mapa social y la cosmovisión de la época. Éste no ha de ser idéntico en todos los casos y en todas las personas, es vivido de forma diferente en cada circunstancia; pero cuando apelamos al concepto de dolor todos se sentirían interpelados en términos similares. Ninguna experiencia es idéntica a otra, así como gracias a la relatividad del lenguaje, ningún significante designa objetos o experiencias idénticas. Cuando abordamos el dolor respondemos a un tipo de metáfora que forma parte de un esquema de conceptos que conforma la estructura de saber que cubre a su tiempo. Esta se delinea de acuerdo a las condiciones de existencia y modos de percepción del sujeto, así como es el resultado de determinadas relaciones de poder y formas de saber de las cuales emergen tipos y sujetos de conocimiento (que según Foucault desde comienzos del Siglo XIX responden a la sociedad disciplinaria).

Cuando Foucault (1973) define al discurso como “una violencia que le hacemos a las cosas, en todo caso como una práctica que les imponemos” (p. 33) se refiere en cierta forma a ese conjunto de ideas y metáforas que se petrifican constituyendo un armazón de saber que ordena arbitrariamente el mundo, “es en esta práctica donde los acontecimientos del discurso encuentran el principio de su regularidad” (p. 33). Esta matriz de conceptos es definida como una voluntad de

verdad que caracteriza la voluntad de saber, y que tanto Nietzsche como Foucault, lo describen como una contingencia histórica que define el mapa de la cultura occidental. En esta matriz el dolor, entre tantos otros conceptos, emerge en el campo de posibilidades de la Modernidad como parte de ese mapa que en su naturaleza comporta límites y delineamientos, que a su vez dan lugar a sistemas de inclusión y exclusión. Qué se define como dolor en la matriz de la sociedad moderna, cuál es la contingencia que lo define, qué queda por fuera de los límites de esa matriz, son algunas preguntas que impulsaron este trabajo. O quizás, la pregunta sea si el dolor justamente no consiste en la amenaza que implica quedar fuera del mapa, como sujeto de exclusión.

En este esquema los discursos son considerados como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan, que hacen más que utilizar signos para indicar cosas (p.81). Se trata de un conjunto de prácticas que manifiestan algún tipo de objeto de deseo, ya que los conceptos y las metáforas al responder a una voluntad de saber y de poder, pueden ser consideradas como un pequeño y poderoso dispositivo de poder que permite en una época y sociedad instalar una forma verdad por medio de sistemas de exclusión, de separación y rechazo, de oposición entre lo verdadero y lo falso. A su vez, la matriz es una instancia simbólica que se encuentra en permanente confeccionamiento y que conlleva determinados momentos de resignificación; se trata de una práctica que cuenta con un importante soporte institucional que permite la distribución y reproducción de sí misma, así como también la exención de otros. Es así que la confección de la verdad y de afirmación de los discursos sociales ya no se definen solamente como el lugar en donde se lucha sino como aquello por lo cual se lucha. Para Foucault se trata de describir cuáles son las condiciones de existencia de determinadas formas de verdad que entran en contacto con la realidad; “la verdad es un pérfido mecanismo de exclusión porque sólo funciona a condición de que quede oculta la voluntad de verdad que con él se impone en cada caso” (Habermas, 1985, p. 297). Hay ciertos criterios de validez conforme a los cuales se distingue entre lo verdadero y lo falso dentro de cada discurso, y para este

autor las estructuras que posibilitan la verdad no pueden ser a su vez verdaderas o falsas, de tal modo sólo cabe preguntarse por la función de la voluntad que en ellas cobra expresión y por la genealogía de la voluntad a partir de un entramado de prácticas de poder (p. 297).

PARTE 1

Una sensación de ardor quemante en los miembros, músculos contraídos y candentes, la sensación de estar vidriado y frágil, un miedo, una retracción ante el ruido y el movimiento.

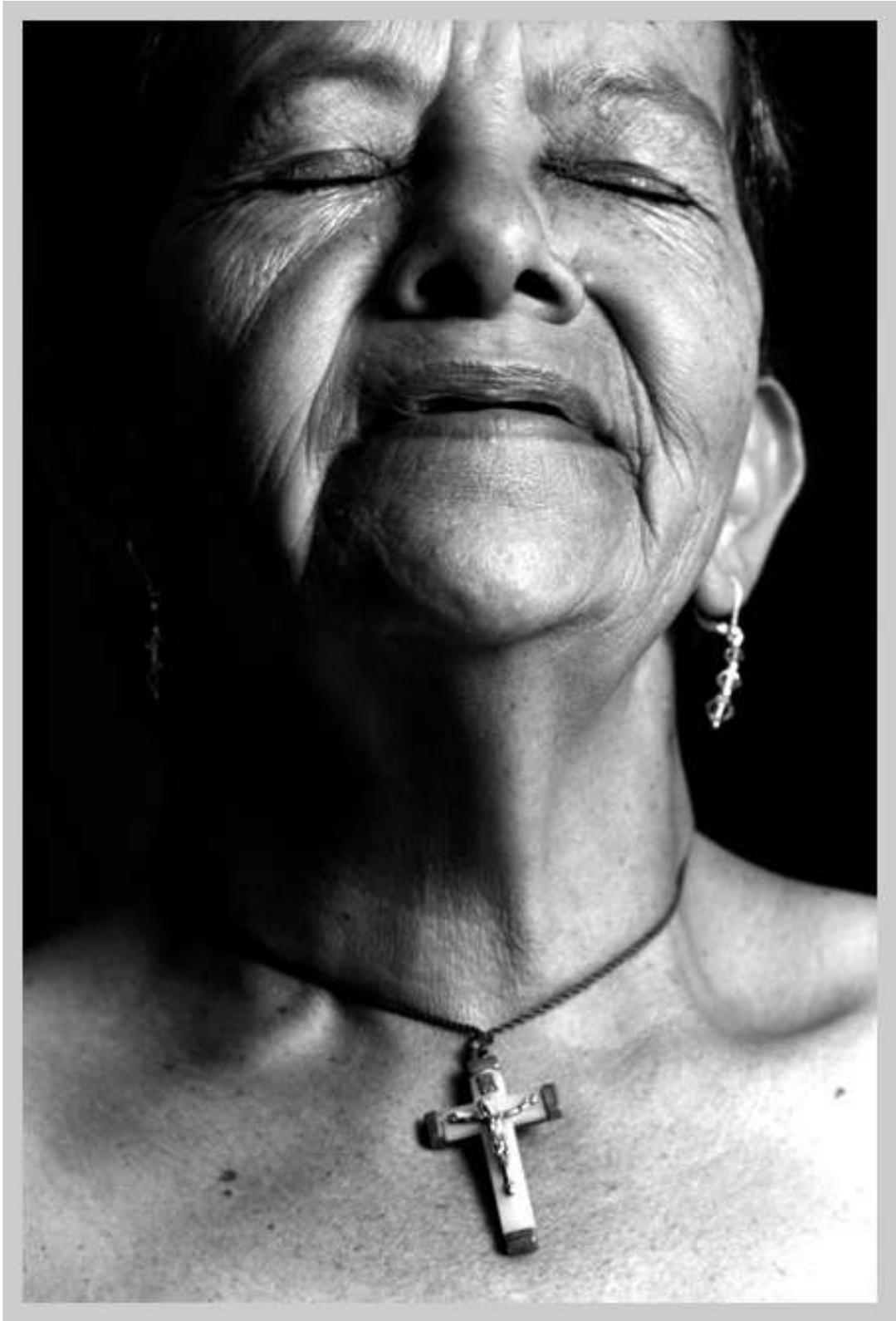
Una alteración inconsciente de la marcha, de los gestos, de los desplazamientos.

Una voluntad eternamente rígida para los más simples gestos, la claudicación al ademán sencillo, una fatiga central y destructiva, una especie de fatiga mortal, de fatiga de espíritu para una utilización de la más mínima tensión muscular, el ademán de tomar, de agarrarse inconscientemente a algo, que será sostenido por una voluntad dedicada.

Una fatiga de nacimiento de mundo, la sensación de cargar un cuerpo, un increíble sentimiento de fragilidad que se transforma en dolor partiente, un estado de doloroso endurecimiento, endurecimiento localizado en la epidermis, que no impide ningún movimiento pero cambia el sentimiento interior de un miembro y otorga a la posición vertical al galardón de un victorioso esfuerzo.

(...) El dolor verdadero es sentir en uno mismo cómo se desplaza el pensamiento. Pero el pensamiento en sí no es un sufrimiento.

Antonin Artaud, en "El ombligo de los limbos".



Diettes, Erika. Sudarios, 2011.ⁱⁱ

4. Consideraciones sobre el dolor

Históricamente los estudios sobre el dolor del ser humano estuvieron vinculados a determinados campos de estudio: al científico, con la medicina como uno de los puntos de partida cuando se trató de su dimensión física; y al campo teológico cuando se indagó sobre las definiciones de su dimensión espiritual o intangible. En este sentido el dolor ha sido considerado desde una metodología proveniente de las ciencias biológicas y naturales, partiendo del método científico cuya actitud consistiría no en aprehender el sufrimiento sino en controlar las causas y efectos que se manifiestan en el cuerpo humano, así como sus múltiples expresiones y, en consecuencia, diseñar métodos para disminuirlo o erradicarlo. En cuanto a un segundo modo de abordarlo, se establece que uno de los objetivos de las grandes religiones y filosofías consistiría en darle un sentido al dolor para comprenderlo o afrontarlo correctamente, la pregunta central que se intentaría responder desde cada perspectiva sería cómo debemos comportarnos frente al mismo (Ocaña, 1998, p. 42). El punto de partida para la religión consistió en creer en la existencia de un ser superior y perfecto, en este caso, la angustia del hombre se basó en su incapacidad de consumarse en la tierra a imagen y semejanza de ese ser superior, o en la creencia de que el paso por la vida y las penas que ésta conlleva sería siempre en pos de una futura redención. De este modo, el comportamiento del hombre se calificaría como bueno o malo según los parámetros establecidos por las instituciones religiosas que imponen su propio manto discursivo y normativo. Las malas acciones pasan a ser consideradas como pecados y de acuerdo a la regla moral católica, son pagadas mediante un castigo que solamente el sacerdote puede definir, por lo tanto su figura se convierte en una pieza fundamental para la institución.

Junger, en su obra "Sobre el dolor" (2003) destaca que como criterio el dolor es inmutable, lo que varía es el modo en que el ser humano se relaciona con él, éste es la llave con la cual accedemos a algún tipo de subjetividad. Tal como se establece en la editorial de Revista Artefacto N° 2 (Ferrer, 1998, p. 4), reflexionar

sobre las condiciones del dolor bajo una configuración técnica del mundo implica pensar sobre los modos mediante los cuales una sociedad se propone amortiguar o afrontar sus miserias. A lo largo de la historia el dolor puede cambiar de forma, pueden transformarse los contextos que lo provocan y estimulan, puede trastocarse la jerarquía de los problemas que se descargan sobre la humanidad “pero el eje doliente que hace rotar los paisajes y eventos que dan forma a una época, y que aguijonea al cuerpo humano, se mantiene en constante vibración” (p. 5). Cada época se caracteriza también por la instalación de un tipo de configuración técnica, Castoriadis define la *techné* como la dimensión del hacer humano, de la creación material puesta en el mundo, el medio por el cual el hombre se vincula pragmáticamente con su entorno. Pero esta no implica solamente un modo de hacer, sino que también se compone como dimensión de una forma de vida social. El mundo occidental, desde la desvalorización del discurso religioso como brújula de una sociedad que siempre busca y construye respuestas, está íntimamente acompañado por el progreso de la técnica moderna como su propio lenguaje (Costa, 2004, p. 45). Toda configuración técnica del mundo trae implícito una voluntad de poder que dispone de las recetas para el modo de vida por el que deberá optar la sociedad; cada dispositivo, hábito, práctica cultural, modo de uso del lenguaje, mandato social, etc. es el producto de una voluntad que se orienta a determinados resultados acordes al sistema propuesto. Para que un paradigma se instale exitosamente en cualquier sociedad se necesita también de una fuerza cultural que lo acompañe, en este sentido se destaca que el impulso de querer excluir o estigmatizar el dolor comenzó a identificarse a partir del Siglo XVIII con el advenimiento de la Modernidad.

Cuando Christian Ferrer (1998) analiza el modo de emergencia del dolor en la Modernidad, lo hace por medio de la distinción de los sentidos otorgados al significante “confortación”, el cual en la antigüedad implicaba el acto de amparar, consolar, apaciguar el sufrimiento de la persona a partir de cierta fortaleza espiritual de parte del sujeto que asiste. Sin embargo, esta idea de confortación devino en “confort” cuyo significado comprende ya no una actitud espiritual sino

que da lugar a un tipo de comodidad doméstica o urbana característico de la época moderna, en la cual el cuerpo se convirtió en fuerza de trabajo y en parte del circuito mercantil, por lo tanto su subjetividad y el tipo de personalidad que lo acompaña, demandan la protección del asedio de la vida cotidiana. Así emergió una vasta oferta de artefactos tecnológicos y domésticos que buscarían contener al cuerpo del dolor en sus experiencias sensoriales y psíquicas. “La tecnología ofrece confort a este ser asediado y le concede esparcimiento, excitación planificable y narcotización hogareña en un mundo inclemente. La costumbre y anhelo del confort asume la función que en una época anterior correspondía a las prácticas consolatorias, cuando al dolor se le ofrecía un sentido religioso” (p. 7).

En este esquema resulta fundamental el lugar que adquiere el cuerpo, en consecuencia Le Breton (2017) en su reciente obra “El cuerpo herido” define la relación entre el individuo y el dolor como una cuestión de significación y valor, una relación con el sentido y no estrictamente con el umbral biológico. Toma como punto de partida la noción de corporalidad como condición humana y destaca que el cuerpo vive en permanentes estados de transición, ya sea como medio de adaptación o como consecuencia de su finitud, su inminente crecimiento y envejecimiento. Es el sentido que le otorgamos a esos diferentes momentos de ruptura o transformación del cuerpo, a la apariencia del mismo y cómo se relaciona con el mundo, lo que puede llegar a convertir esas mutaciones en momentos de dolor o sufrimiento. Al mismo tiempo se lo considera como una dimensión que interpela necesariamente al cuerpo y que derrumba finalmente cualquier dualismo heredado de la tradición metafísica, “el sufrimiento que está en la carne no se opone al de la existencia, está en juego la misma alternación (...) El dolor está entre el cuerpo y uno mismo, entre la carne y la psiquis, sin estar en una ni en otra, dado que es, antes que nada, cuestión del sujeto” (Le Breton, 2017). Que el individuo sea necesariamente una corporalidad implica que el dolor físico es siempre al mismo tiempo sufrimiento, por lo tanto, quienes diferencian estas instancias conceptuales la bifurcan solamente para que luego se vuelvan a encontrar en la unidad del sujeto. No existe el dolor como “cosa en sí” sino que

está atrapado dentro de la reflexividad y corporalidad del sujeto. El sentir del mismo “es la consecuencia de una relación afectiva y significativa con una situación” (Le Breton, 2017).

5. Schopenhauer: la vida como tormento y la negación de la voluntad

Teniendo en cuenta el concepto de génesis desarrollado anteriormente, se considera que el fin no es la razón de la génesis; en este sentido, el dolor es considerado como una dimensión del ser humano cuyas raíces están en la condición humana misma y como una experiencia universal en torno a la cual a lo largo de la historia le han sido atribuidas diversas finalidades, en cada una de estas concepciones hay una voluntad de poder que imprime el sentido de una función en la dimensión significativa. Schopenhauer (2008) sostiene que naturalmente el hombre quiere saberlo todo y desea ante todo, conocer sobre su destino ya que la incertidumbre sobre su futuro es su principal tormento. En este camino, la experiencia se posiciona para el autor como la única fuente de conocimiento; las soluciones a los enigmas que lo preocupan brotan de la comprensión del mundo que habita y en esa búsqueda del saber, cuanto más intenta conocer el hombre más de cerca siente los dolores y sufrimiento que le depara la existencia. “A medida que el conocimiento se hace más claro y la conciencia se desarrolla, el dolor aumenta (...) Cuanta más lucidez de conocimiento posee el hombre y más elevada es su inteligencia, más violentos son sus dolores. En esencia, toda la vida es dolor” (p. 441). Al profundizar un poco más, este autor destaca que el este concepto no se conforma como una representación del mundo, a él no puede accederse en su esencia primitiva porque no está objetivado del sujeto, nuevamente, no existe como cosa en sí sino que emerge como voluntad inserta, inmersa y dispersa entre las acciones del hombre, en un mundo dispuesto y en funcionamiento de una forma específica. El hombre es voluntad porque su esencia es querer, es la permanente búsqueda de

satisfacción de los deseos que lo interpelan; como consecuencia sufre por esta voluntad que es en parte inconsciente, por todo aquello que quiere y no tiene, pero esencialmente sufre porque no puede dejar de querer. En la obra “El mundo como voluntad y representación” (2008), se destaca que el acto de voluntad y la acción del cuerpo son la misma cosa, son dos caras de una misma moneda; las influencias (influjos) ejercidas sobre el cuerpo afectan también a la voluntad. Cuando las influencias hacia la voluntad y el cuerpo se confrontan, el resultado se define como dolor y por el contrario, es placer cuando la influencia es conforme al deseo. Por lo tanto, el placer y el sufrimiento en términos del autor son un querer o no querer momentáneo, afecciones inmediatas de la voluntad y su impresión en el cuerpo; sin embargo la llegada al cumplimiento final del deseo, en lugar de embriagar al hombre le genera inmediatamente el espacio para la emergencia de un nuevo deseo.

Todo esfuerzo o aspiración nace de una necesidad, de un descontento con el estado presente, y es por lo tanto un dolor mientras no se ve satisfecho. Pero la satisfacción verdadera no existe, puesto que es el punto de partida de un nuevo deseo, también dificultado y origen de nuevos dolores. Jamás hay descanso final; por tanto, jamás hay límites ni términos para el dolor.

(p. 440)

Culturalmente hay pasiones de la mente pueden afectar el cuerpo antes que los males físicos y fisiológicos, incluso hay tormentos de la mente que logran bloquear la sensibilidad del cuerpo, las preocupaciones morales pueden hacer insensibles a los dolores físicos. De este modo se identifica que los resultados de pensamientos atormentados destruyen el cuerpo antes que las enfermedades, considerando el suicidio como acto extremo (p. 427). Toda cultura se define también como un modo de vincularse con la muerte, con los ritos y prácticas de duelo que la acompañan, los cuales dependen también del modo de valorar la existencia y la pérdida en una sociedad determinada. El ser humano es un sujeto que por su propia naturaleza debe aprehender que su supervivencia depende del

pacto y convivencia con sus pares y al mismo tiempo debe aprender a sobrevivir la pérdida y las separaciones. Se han identificado diversos modos de abordar la muerte a lo largo de la historia de la cultura occidental, que acompaña en cierta forma a la interpretación del dolor en cada período. Ariés (2007) sostiene en su obra "Morir en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días", que en la Edad Media predominaba un imaginario de resignación y aceptación frente a la muerte como destino colectivo según el cual moriremos todos; sin embargo, esta concepción se vio modificada con la emergencia de la Modernidad durante el Siglo XVIII cuando la cultura occidental comenzó a identificarse por la dramatización y exaltación de la muerte acompañada del sufrimiento ante la pérdida del otro, este movimiento dio lugar a prácticas de culto a espacios tales como los cementerios y las tumbas. Esto se vio acompañado por discursos sociales que ayudaron a estigmatizar el dolor y la muerte como dimensiones problemáticas y opuestas al bienestar del hombre, quien buscaría solamente la satisfacción de sus necesidades y deseos, o por lo menos, alguna certeza acerca de su destino después de la vida. Los animales, en cambio, no sienten miedo a la muerte ya que no poseen conciencia del espacio y tiempo que habitan, tampoco reflexionan sobre su futuro ni sobre las consecuencias de sus actos, por lo tanto se conservan en un perpetuo instante presente sin consideración sobre el devenir. Se traza así en esta especie una existencia que conoce el dolor solamente de modo relativo, "el animal se entrega al instante de su muerte sin el pavor que regula la conducta humana nublándole la posibilidad de una vivencia soberana" (Roa Hewstone, 2016, p.1)

Schopenhauer (1998) retoma la idea desarrollada por Kant, quien sostiene que a través del entendimiento el sujeto no conoce más que fenómenos, nunca alcanza a abordar la realidad como cosa en sí ya que en todo momento media la subjetividad y la forma de representación que caracteriza al hombre. Cuando a Schopenhauer se lo considera un pensador pesimista, en el fondo late la impotencia que le habría generado la imposibilidad de conocer la esencia de las cosas, al hombre mismo y la ignorancia sobre su destino. Este autor no

menosprecia al ser humano sino al hecho de tener que entregarse en última instancia a una vida y un mundo en sus aspectos representativos y engañosos (p. 24). El dolor se hace presente en la razón del hombre, específicamente en las nociones abstractas que construye; cuando el sujeto reflexiona sobre las consecuencias de sus actos, sobre lo ya consumado, allí encuentra los motivos de placer y disgusto, ese principio de reflexión y razonamiento abstracto es lo que lo diferencia del resto de los seres vivos.

“El hecho más decisivo e importante en la vida de la humanidad es el conocimiento, pues por él rige su conducta y a él ajusta sus pasos. Puesto ante el enigma del mundo el hombre quiere, ante todo, saber conocer su destino, y la incertidumbre sobre ese destino es su más dolorosa tragedia”.

(p. 21).

Unos doscientos años antes, en 1609, la obra maestra de William Shakespeare “Hamlet” reflejaba en el campo de la literatura esta preocupación y el sufrimiento de un hombre desconcertado ante su inminente destino, que carga con el miedo generado por su propia conciencia. En el campo del arte emergió un mensaje estético universal que condensó las problemáticas que desgarran lo humano en todos los tiempos.

¿Quién soportaría esta carga, gruñendo y sudando
bajo el peso de una vida hastiada, si no fuera porque el
miedo de lo que hay más allá de la muerte
en el país desconocido de cuyos confines
no retorna ningún viajero, desconcierta la voluntad
y nos hace soportar los males presentes
antes que volar hacia lo que no conocemos?
Así la conciencia nos hace cobardes a todos
(Traversi, 1951, p. 103)

Esta lectura es característica de una época en la cual la razón pasó a ser considerada por estos pensadores como un acto engañoso y contradictorio, incapaz de conducirnos a una “verdad”; las ideas de Kant luego desarrolladas por

Schopenhauer, sostiene que la razón nos sirve solamente para el conocimiento de las verdades prácticas y relativas, para la orientación de nuestra voluntad a través del fenómeno encerrado dentro de los límites del tiempo y del espacio. (Schopenhauer, 2008, p. 22). Aquí vemos la esencia del pensamiento romántico que marcó al tiempo de este autor, caracterizado por una negatividad, por la desesperación frente a una realidad que no logra conocer en su totalidad sino solamente mediante representaciones y que dispone de una voluntad que se mueve entre verdades relativas. De esta forma, no resulta extraño que este autor haya estudiado en 1825 la lengua castellana con la traducción de la obra “La vida es sueño” (2001) de Pedro Calderón de la Barca, la cual rezaba también acerca de la caracterización de la vida como un sueño y contiene en cierto modo los tópicos de las preocupaciones de su tiempo.

Y sí haremos, pues estamos
en mundo tan singular,
que el vivir sólo es soñar;
y la experiencia me enseña
que el hombre que vive sueña
lo que es hasta despertar.
(...)
Yo sueño que estoy aquí
destas prisiones cargado,
y soñé que en otro estado
más lisonjero me vi.
¿Qué es la vida? Un frenesí.
¿Qué es la vida? Una ilusión,
una sombra, una ficción,
y el mayor bien es pequeño;
que toda la vida es sueño,
y los sueños, sueños son.
(Calderón de la Barca, 2001, p. 75-76)

Retomando la doctrina de Schopenhauer, éste sostiene que si bien la vida es permanente dolor, hay que liberarse de ciertos sufrimientos y para esto habría que renunciar a la voluntad, lo cual implicaría la existencia de una voluntad que se niega a sí misma, concepto fundamental en la obra del autor. En este camino, el

hombre finalmente debe liberarse del agobio del querer permanente y rendirse ante la eventual “nada” para sentirse en libertad y plenitud. Para este pensador, tanto como para Nietzsche y para Freud, hay una voluntad elástica, en el sentido común del término, y otra inconsciente que escapa de la representación y del dominio del entendimiento, que se relaciona con un impulso ciego y vital. Esta última dimensión implica que no hay decisión ni trabajo de conciencia antes de la acción, sino que decisión y acción son un mismo acontecimiento y la voluntad es el impulso que define de antemano lo que el hombre cree que elige entre innumerables posibilidades. Al acto por el cual se intenta desestabilizar el orden de la repetición Schopenhauer lo llamó “negación de la voluntad”. A este acto, Heidegger luego lo llamaría la “voluntad de no querer” (Mundo, 2009, p. 14) concepto que sería retomado por Héctor Schmucler (1996) para proponerlo como muro de contención ante el advenimiento implacable de la técnica moderna. El ideal de progreso de la Modernidad avanza mediante la instalación de una ideología que le señala al hombre que la técnica es el espacio donde debe realizarse como especie, lo convierte en un sujeto pasivo y reproductor de su propio sistema y lo arrastra a conformarse con la simulación de lo real. Es por esto que el acto de mera aceptación de la virtualización de su mundo lo conduce a perder la posibilidad de conocerlo y por lo tanto de negarlo. La ideología moderna del progreso junto con la ideología tecnológica “no admite la voluntad de negación; se enraíza en la pura afirmación del mundo tal cual es” (Schmucler, 1996, p. 3). De aquí la importancia de la propuesta que consiste en el advenimiento de hombres capaces de levantarse contra toda conformidad, contra la naturalización incuestionable de las condiciones de existencia de su tiempo. Cuando se sentencia que cierta forma del mundo es la única posible, es cuando se asume como consecuencia que una idea de otro futuro posible se encontrará permanentemente como horizonte inalcanzable; el hombre obnubilado por el porvenir aún sin develar es un hombre que niega el presente y que se niega a sí mismo en tanto sujeto histórico.

Cuando el hombre conoce esta verdad estará para él claramente demostrado que no conoce un sol ni una tierra, y sí únicamente un ojo que ve el sol y una mano que siente el contacto con la tierra; que el mundo que lo rodea no existe más que como representación, esto es, en relación a otro ser: aquel que lo percibe, o sea él mismo.
(Schopenhauer, 2008, p. 53).

A modo de conclusión, para Schopenhauer el mundo es voluntad y es representación. Hay una dimensión de esa representación de tipo repetitiva que duele y frente a la cual el hombre puede levantarse mediante la negación de la voluntad; por otro lado hay un dolor estable que consiste en la incapacidad de conocer el mundo en sí sin representaciones mediante.

6. Teodicea: la fórmula cristiana

En *Genealogía de la moral* (1988), Nietzsche afirma que el sufrimiento aparece como el primero en la lista de argumentos contra la existencia y sostiene que lo que propiamente nos hace indignarnos no es el sufrimiento en sí, sino lo absurdo del mismo. La cultura Occidental buscó diversos caminos para justificar el dolor teóricamente y apaciguarlo técnicamente. La palabra “teodicea” etimológicamente proviene del griego θεός (*dios*) y δίκη (*justicia*) y consiste en la justificación de Dios por medio del pensamiento filosófico. El cristianismo ha construido una oculta maquinaria de salvación; el hombre según Nietzsche, para poder expulsar y negar honestamente el sufrimiento se vio casi obligado a inventar dioses y seres intermedios. En efecto la vida consiguió entonces justificarse a sí misma, justificar su mal en tanto obra de arte. En esta fórmula, el sentido cristiano del sufrimiento consiste en que se puede soportar una vida tormentosa en el plano terrenal con la esperanza de que nos espera una futura redención y sanación en manos de la fe cristiana, en palabras de Sloterdijk (1986) “el sufrimiento debe ser el camino que conduce a una existencia santa” (p. 160). En la antigüedad estaba justificado todo mal que sedimente el suelo elevado de los dioses; algunos tipos

de sacrificios y las guerras eran consideradas espectáculos para los mismos. Frente a situaciones problemáticas el ser humano se pregunta el por qué de su dolor, ante este cuestionamiento el discurso cristiano responde que atravesar estos momentos otorgará al sujeto el fortalecimiento espiritual y la humildad que necesita para alcanzar la plenitud que lo espera más allá de la vida mundana. Sin embargo, ante la incertidumbre de qué hay después de la muerte, el hombre debe empaparse de fe para poder refugiarse en el manto cristiano. El deseo de evitar el dolor es acorde con la conciencia religiosa moderna sostiene Buytendijk (1965), quien destaca que el individuo desea naturalmente su bienestar y felicidad, y logra considerar el martirio como mandato divino solamente cuando éste resulta inevitable.

Juan Pablo II (1995), uno de los máximos referentes de la Iglesia Católica destacó en su Carta Encíclica *Evangelium Vitae*, el carácter temporal y relativo de la vida humana terrenal, la cual no es la verdad última del hombre sino la penúltima.

El hombre está llamado a una plenitud de vida que va más allá de las dimensiones de su existencia terrena, ya que consiste en la participación de la vida misma de Dios. Lo sublime de esta vocación sobrenatural manifiesta la *grandeza* y el *valor* de la vida humana incluso en su fase temporal.

(p. 4).

Este proceso sería iluminado por la promesa y renovado por el don de la vida divina que alcanzará su plena realización en la eternidad. Una de las preguntas centrales que engendra la razón humana consiste en pensar por qué Dios habría creado las instancias de sufrimiento para el hombre, el por qué de la existencia de las injusticias, la muerte temprana, las enfermedades, la hambruna de los pueblos, la confrontación bélica entre personas iguales, etc. Ante estos cuestionamientos el relato bíblico aclara que “no fue Dios quien hizo la muerte ni se recrea en la destrucción de los vivientes; él todo lo creó para que subsistiera...” (p. 7) sin embargo la muerte, el sufrimiento y todas las dimensiones que

oscurecen el sentido de la existencia, entran en el mundo gracias a la envidia del diablo y como consecuencia del pecado cometido por los primeros padres: Adán y Eva. Según el relato del Génesis:

El Señor Dios tomó al hombre y lo puso en el jardín de Edén, para que lo cultivara y lo cuidara.

Y le dio esta orden: "Puedes comer de todos los árboles que hay en el jardín,

exceptuando únicamente el árbol del conocimiento del bien y del mal. De él no deberás comer, porque el día que lo hagas quedarás sujeto a la muerte.

(Génesis 2, p. 15-17)

Al haber comido el fruto prohibido tanto el hombre como la mujer fueron castigados con diversas fuentes de sufrimiento terrenal: "Y el Señor Dios dijo a la mujer: multiplicaré los sufrimientos de tus embarazos; darás a luz a tus hijos con dolor. Sentirás atracción por tu marido, y él te dominará" (Génesis 3, p. 16); al mismo tiempo dijo al hombre "porque hiciste caso a tu mujer y comiste del árbol que yo te prohibí, maldito sea el suelo por tu culpa. Con fatiga sacarás de él tu alimento todos los días de tu vida. Él te producirá cardos y espinas y comerás la hierba del campo. Ganarás el pan con el sudor de tu frente..." (Génesis 3, p. 17). Este acto de rebeldía del primer hombre y la primera mujer frente al mandato divino sometió al hombre a una vida terrenal llena de dolor y sufrimiento. También las ideas de muerte y violencia comenzaron a través de la historia de la primera muerte, cometida por las manos de Caín a su hermano Abelⁱⁱⁱ. Éstas fueron las primeras escrituras de la institución católica que buscan darle sentido y justificar el por qué de los tormentos del mundo.

Todo lo que se opone a la vida, como los homicidios de cualquier género, los genocidios, el aborto, la eutanasia y el mismo suicidio voluntario; todo lo que viola la integridad de la persona humana, como las mutilaciones, las torturas corporales y mentales, incluso los intentos de coacción psicológica; todo lo que ofende a la dignidad humana, como las condiciones infrahumanas de vida, los encarcelamientos

arbitrarios, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; también las condiciones ignominiosas de trabajo en las que los obreros son tratados como meros instrumentos de lucro, no como personas libres y responsables; todas estas cosas y otras semejantes son ciertamente oprobios que, al corromper la civilización humana, deshonran más a quienes los practican que a quienes padecen la injusticia y son totalmente contrarios al honor debido al Creador.

(Pablo, Obispo de la Iglesia Católica, 1965)

En definitiva, el principal motivo de sufrimiento del hombre es consecuencia de su pecado; la vida tormentosa es culpa del primer hombre y la primera mujer por haber pecado y el ser humano mismo es quien en manos del progreso científico y tecnológico ha encontrado históricamente el modo de reinventar las formas de agresión contra sí mismo, contra la dignidad y vida del hombre. En líneas generales, Freud sostiene que la religión llegó en su momento a perturbar el libre juego de elecciones individuales y trató de imponer en un discurso único su propio camino para alcanzar la felicidad y evitar el sufrimiento. Su técnica consiste en reducir el valor de la vida por culpa del hombre en pos de la proyección de un mundo divino.

7. Nietzsche: el ideal ascético y la justificación estética de la vida

Uno de los interrogantes planteados en este trabajo consiste en indagar de qué forma el hombre intentó asumir o dar respuesta al sufrimiento. En cada uno de estos reajustes se dejó atrás a las interpretaciones previas pero sin embargo se conservó cierta lectura: el dolor, al no poder ser expulsado, necesita ser justificado. En este camino la operación genealógica distingue un engendramiento que une la manifestación con una voluntad que opera detrás. Todos los pequeños pasos realizados históricamente por el hombre fueron hechos a costa de dolor y sufrimiento, fueron conquistados con suplicios espirituales y corporales (Nietzsche, 1988, p. 132). Nietzsche destaca dentro de este esquema social la figura del

sacerdote, quien asume el rol de redireccionador o justificador del dolor en una vida enmarcada dentro de lo que se denomina "ideal ascético". El sacerdote, en concordancia con los ideales cristianos, representa el deseo del hombre de ser de otro modo y estar en otro lugar. El hombre busca el porqué del tormento de su existencia, busca razones que lo alivien y busca respuestas en el sacerdote ascético, quien deposita la culpabilidad en el hombre mismo y determina que "la primera indicación acerca de la causa de su sufrimiento: debe buscarla dentro de sí, en una culpa, en una parte del pasado, debe entender su propio sufrimiento como un estado de pena..." (p. 163). La vida ascética se presenta como opuesta e inconmensurable con la vida terrenal, en vistas al devenir de un próximo estadio de existencia. Por lo tanto este ideal necesita que lo terrenal se niegue a sí mismo para servir de puente con la otra dimensión construida y alimentada mediante la fe. La vida ascética, en tanto instancia justificadora, "busca un bienestar en el fracaso, la atrofia, el dolor, la desventura, lo feo, en la mengua arbitraria, en la negación de sí, en la autoflagelación, en el autosacrificio" (p. 137).

La principal tesis acerca del sufrimiento sostiene que alguien tiene que ser culpable de que el hombre se encuentre mal, esto lo moviliza a intentar adormecer el dolor y evitarlo o a reaccionar afectivamente ante él. "Los que sufren tienen, todos ellos, una espantosa predisposición y capacidad de inventar pretextos para efectos dolorosos" (p. 148) ya que lo que atormenta al hombre es el sinsentido del mismo. Este autor sostiene también que hay un dolor originario, un "dolor primordial", que consiste en pensar sobre lo absurdo de la existencia. El sujeto es arrojado al mundo sin saber por qué, a lo largo de su vida lo atormenta la imposibilidad de saber el por qué de la vida y de la muerte. En este camino, la única respuesta, la única justificación posible es meramente estética. De ahí que la voluntad de verdad, desde esta perspectiva, no sea más que la búsqueda de argumentos y consuelos que intentan liberarnos de la insoportabilidad de la existencia, "todos los problemas de la verdad desembocan, finalmente, en la cuestión de saber cómo soportar lo insoportable" (Sloterdijk, 2000, p. 20).

La verdad reside en el dolor primordial que el hecho de la individuación inflige sobre toda la vida... Estar condenado a la individualidad representa el dolor de los dolores y, al mismo tiempo, para los sujetos humanos, la verdad de las verdades. Más si la verdad significa que el dolor primordial para el individuo “arrojado” a la existencia – Dasein-, entonces es inherente a su íntima naturaleza significar para nosotros lo insoportable
(Sloterdijk, 2000, p. 20)

Esta postura surgió del análisis que realizó el autor al entramado de la cultura griega, la cual destaca que su comunidad para poder tolerar las adversidades de la vida tuvo que desarrollar la cultura de lo bello como consuelo metafísico. Para Nietzsche el arte es el espacio simbólico en el cual se encuentran las dimensiones de lo apolíneo y lo dionisiaco, éstos se unen y conforman así la justificación estética de la existencia. Lo apolíneo se define como el arte clásico del equilibrio y la armonía, la racionalidad matemática y la inmediatez de las apariencias, establece un tipo de realidad en el que sobresalen las formas con sus propios límites de autocontención y autodominio. En el campo del arte se proponen a modo de ejemplo las obras escultóricas. Por el contrario, lo dionisiaco compone una realidad amorfa que contiene en sí a todas las formas posibles, es una dimensión ilimitada e infinita en donde se expresan las pasiones. En el arte se inspira mediante la destrucción de las formas, con la música como una de sus mejores expresiones. Como lo establece el autor, en la esfera del arte ambos mundos se encuentran y se funden, lo apolíneo flota sobre un fondo en permanente devenir, es decir, en lo dionisiaco. En la pasión dionisiaca que hunde sus raíces en toda vida despierta, se consume lo que hemos definido como el acto de soportar lo insoportable. Esta acción de aguantar necesita de medios auxiliares como la embriaguez y el sueño, el éxtasis con el cual el individuo se olvida de sí mismo.

La doctrina nietzscheana de la justificación estética de la vida se funda en una algodicea que intenta arrastrar por completo el dolor a la inmanencia de una vida que ya no precisa de redención. Tener en cuenta la estética como una

dimensión justificadora significa romper con el encanto del pensamiento de la justificación moral. El nudo racional de la Modernidad se ha cortado en este proceso, en lugar de desprestigiar a la vida desde la óptica de una moral eternamente insatisfecha comenzó a ser considerada desde la óptica de una vida eternamente no susceptible de ser mejorada. Es a partir del conocimiento trágico que se condena toda moral que aspire a la corrección o a la búsqueda de la felicidad terrenal para todos; la contradicción con la que está compuesta la vida genera sufrimiento, el dolor debe convivir con el placer y no se debe buscar su superación sino la aceptación. Esta inversión dota de gran impacto a su agresiva tesis de que sólo como fenómeno estético se justifica la existencia del mundo (p. 158). Según la teoría de la verdad de Nietzsche, el discurso institucionalizado no es más que una realidad que funciona como realidad, una apolínea explicación del mundo en términos de soportabilidad y calculabilidad. Pero el individuo despierto se siente vivo solamente “en la medida en que es un punto de encuentro entre lo dionisiaco y lo apolíneo” (Sloterdijk, 2000, p. 154), es decir, cuando asume también la parte irrepresentable de la realidad.

Casullo (2009) resume el postulado de Nietzsche, quien sostiene que todo arte, toda filosofía, pueden ser considerados como medios de curación y auxilio de la vida ascendente o de la vida descendente, pero siempre presupone sufrimiento o seres que sufren. Por una parte, define a quienes sufren por un empobrecimiento de la vida y anhelan de los campos del arte y de la filosofía el sosiego, el silencio, la belleza, el mar en calma o bien la embriaguez, el aturdimiento. Este sujeto que busca refugiarse del sufrimiento y apela para esto a las producciones culturales, es definido por Nietzsche como el hombre de cultura, el burgués por excelencia. Por otra parte, considera a quienes sufren por una “sobreabundancia de vida” y que demandan un tipo de arte dionisiaco, desde una lectura trágica de la vida; esta comporta un tipo de subjetividad que carga con una “sobre-conciencia”, la cual en su permanente búsqueda del sentido termina desnudando las miserias del mundo (p. 89). En este contexto, emergieron las vanguardias estéticas de la época, que no apuntaron al consuelo del burgués sino

que se propusieron exponer el sufrimiento del hombre situado en un mundo sustancialmente capitalista, mediante la representación en sus obras de instancias como la enfermedad, la guerra, la soledad, etc. y avanzaron en contra del arte institucionalizado que identificó a la sociedad burguesa. De este modo, el artista emergió como un personaje trágico que atraviesa los tormentos de la vida para alcanzar el acto de creación.

Para Nietzsche, esta sobreabundancia de vida significa exactamente todo lo contrario de lo que hoy el sistema nos vende como sobreabundancia de vida: poder entrar en Alto Palermo y comprar todo en todos los negocios, y ahí estaríamos supuestamente en la sobreabundancia de una vida. La publicidad del sistema es esto. No tenés el dinero para comprarlo, pero si lo tuvieras, ése es el punto de llegada. Nietzsche está en las antípodas de esto. La sobreabundancia de vida es el dolor absoluto que debés atravesar para pensar que hoy nos ha quedado solamente, como rebaño, Alto Palermo.

(Casullo, 2009, p. 91)

La doctrina de la justificación estética de la vida se funda en una algodicea que intenta arrastrar por competo el dolor a la inmanencia de una vida que ya no necesita de la redención divina, por lo tanto es en la expansión de la dimensión dionisiaca que se consuma el acto de poder soportar lo insoportable de la existencia. En este acto, la embriaguez y el sueño se destacan como elementos redentores en la vida terrenal (Sloterdijk, 2000, p. 160). A diferencia de Schopenhauer, quien sostiene que el dolor es voluntad y no mera representación ni consecuencia de condiciones exteriores, Nietzsche destaca que primero para que haya voluntad debe existir como condición previa una representación del dolor y del placer en el intelecto del ser humano, para que una excitación o estímulo pueda ser sentido como placer o sufrimiento debe haber un trabajo intelectual (Nietzsche, 2007, p. 121).

8. Dios ha muerto

Nicolás Casullo (2009) sostiene que en la Modernidad se elabora un nuevo pensamiento en el que se hace consciente que el mundo es un caos de circunstancias y existe de acuerdo a la representación que nos hacemos de él, la forma en la que lo ordenamos, lo pronunciamos y lo llevamos adelante. Por medio del proceso de modernización cultural se da la caída y el agotamiento de la vieja representación cuyo esquema se basaba en una perspectiva religiosa. El orden moral del mundo en términos de Dios consistía en que el hacer del hombre, así como el valor de un pueblo y del individuo se mide de acuerdo a su nivel de obediencia a esta voluntad. En la Modernidad se pierde la palabra de Dios como respuesta a los cuestionamientos del mundo, se abandona la vieja visión religiosa y su plan maestro. Cuando Max Weber definió el proceso de racionalización de Occidente, lo declaró como el continuo desencantamiento que condujo a Europa hacia el desmoronamiento de las imágenes religiosas y la emergencia de una cultura profana. De esta forma se dio lugar a nuevas estructuras sociales que forman parte de la nueva coyuntura y que acompañan a los procesos de cambio en las formas de vida y hábitos considerados como tradicionales hasta el momento. Es dentro de este proceso del pasaje de una representación sagrada a una racionalizadora que Nietzsche se permitió, a fines del Siglo XIX, anunciar la “muerte de Dios”. Si el cristianismo era considerado como el envenenamiento de la vida mediante la idea del pecado en manos del hombre y la destrucción de toda auténtica jerarquía gracias a la igualdad de almas mediante Dios; el anticristianismo sería, por tanto, la transmutación de todos los valores. En los dioses el hombre se permite glorificar sus valores más altos y otorgarles una existencia personal. “La muerte de Dios significa para Nietzsche, ante todo, la supresión de la trascendencia de los valores, el descubrimiento de que éstos son creaciones humanas” (Fink, 2000, p. 164-165)

9. Algodicea: en busca del sentido

En el esquema de pensamiento moderno, la teodicea ha sido sustituida por el término “algodicea”, el cual proviene también de la combinación de los sufijos griegos *algos* (dolor) y *dike* (justicia). En este camino, la “justicia del dolor” abandona la esencia religiosa y busca otros medios para la justificación de los dolores del mundo. La algodicea también se basa en la esperanza de que el sufrimiento y tormento del hombre tuvieran algún sentido.

Se llama algodicea una interpretación metafísica del dolor que le da sentido. Se coloca en la modernidad en el lugar de una teodicea, como su inversión (Umkehrung). En aquella, quiere decir: ¿cómo pueden ser compatibles el mal, el dolor, el sufrimiento y la injusticia con la existencia de los dioses? Hoy resuena la pregunta: ¿si no hay ningún dios ni ninguna coherencia de sentido, cómo tenemos que soportar todavía el dolor? Inmediatamente se muestra la función de la política como sustituto de la teología.

(Sloterdijk, 2000, p. 157)

La pregunta central de Sloterdijk es: si Dios ha muerto, si ese ente perfecto y atemporal en verdad no existe, cómo se justifica el sufrimiento terrenal, teniendo en cuenta que la búsqueda de este sentido es considerado el principal tomento del hombre. Con la sustitución de la teodicea por la algodicea se reemplazó el “Dios-terror” por el “Estado-terror” impuesto en un esquema de la Modernidad que vuelve a racionalizar y justificar el sufrimiento en manos de un Estado que se alimenta de la fuerza y la coacción para la construcción de su hegemonía de civilización, el progreso y seguridad. Porque en este camino el dolor no puede quedar en blanco ni ser gratuito sino que debe tener un carácter positivo y justificador de ciertas acciones violentas. Este autor diferencia dos lecturas sobre el mismo: la primera se basa en una interpretación moral según la cual se reconoce una variante de injusticia en todas las expresiones dolorosas, por lo tanto contiene el germen de su necesaria eliminación de la vida del individuo. “La modernidad teórico moral quiere responder a la cuestión de la algodicea

recurriendo a un analgésico universal progresivo, mediante el cual el dolor no se reconozca más que como el motivo óptico de su propia supresión futura” (p. 159), se afirma que el dolor tiene que pasar, se lo reconoce solamente en su inmediata aniquilación, es moralmente injusto y por eso debe ser eliminado, ésta fue la condición moderna. En la interpretación de la algodicea dionisiaca nietzscheana no existe la necesidad moral de suprimir el sufrimiento, Nietzsche comprende la vida como el juego infranqueable del fondo último de placer-dolor y recusa toda metafísica de redención. “La sabiduría dionisiaca no enseña, pues, ninguna liberación del sufrimiento; no cree en un movimiento evasivo susceptible de conducir hacia arriba; más bien al contrario: ofrece un tipo de comprensión que, al menos, libera de sufrir por el sufrimiento” (Sloterdijk, 2000, p. 177).

PARTE 2

Hay una verdad, terrible e innombrable. Hay un mundo. Hay un ser, el animal humano, que puede ser todos y nunca sabe quién es. La verdad del mundo se le escapa, o él se escapa, excepto en el dolor y en el goce. Excepto cuando se quiebra la "realidad que funciona como realidad".

Felisa Santos, en "Revista Artefacto N° 2".

El dolor moral es el estigma del cansancio existencial que produce la pérdida de la condición humana, cuando el hombre ya no puede pensar ni imaginar.

Rodrigo de Zavalía, en "Revista Artefacto N° 2".



Espectadores VIP. Iluminados por el resplandor de una bomba atómica.
Operation Greenhouse, Atolón Enewetak, 1951^{IV}.

10. El período Moderno

En términos de Nicolás Casullo (2009) la Modernidad es una condición de la historia, un período que comenzó a darse de manera consciente entre los pensadores de Europa durante los Siglos XVII y XVIII, cuando el sujeto abandonó el sentido religioso como esquema de representación del mundo y logró adoptar la racionalización con una importante base científico técnica para abordar las preguntas filosóficas que lo movilizan (p. 10). Esto implicó un proceso en el cual se instalaron categorías de pensamiento entre las que razón y lógica se convirtieron en piedra de toque de la época. El proyecto desarrollado por los filósofos del Iluminismo del Siglo XVIII se basaba en la emergencia de una ciencia objetiva, una moral universal, una ley y un arte autónomos y regulados por lógicas propias (p. 138), un contexto en el que se posibilita el progreso técnico, el crecimiento y afianzamiento del modo de producción capitalista, la industrialización y la administración de los recursos adaptada a los criterios del modelo, junto a una burocracia y una ciencia empírica profesionalizada. El devenir de la Modernidad también arrastró consigo una serie de sucesos que se desencadenaron y reforzaron mutuamente, éstos fueron fundamentalmente: la formación del capital, la movilización acorde de los recursos para el desarrollo de fuerzas productivas, la implantación de poderes políticos centralizados junto a identidades nacionales y culturales bien marcadas, la conquista y difusión de derechos políticos, modos de vida urbana y de educación formal, la secularización de valores y normas, etc. Hegel sostiene que el mundo moderno se distingue del antiguo por estar abierto al futuro y que para lograr consolidarse con éxito, debió generar su propia normatividad en total ruptura con el pasado. En este esquema, la razón se consolidó como el elemento central, devino en “un poder que no solamente diferencia y fragmenta el sistema de la vida sino que también es capaz de unificarlo de nuevo” (Habermas, 1985, p. 42). La razón lleva en sí un carácter represivo que se funda en “la estructura de la relación del sujeto consigo mismo, es decir, en la relación de un sujeto que se torna objeto de sí mismo” (p. 42).

Hegel en su tiempo ya vislumbraba el destino de un hombre que se vuelve esclavo de sí mismo y pieza del engranaje de un sistema establecido en definitiva por sus propios medios.

Hegel ve la diferencia entre el salvaje mongol que está sometido a un dominio ciego y el hijo racional de la modernidad que sólo obedece a su deber, no en una oposición entre servidumbre y libertad, sino sólo en que aquél tiene a su señor fuera de sí y éste lleva a su señor dentro, al tiempo que es siervo de sí mismo.

(Habermas, 1985, p. 43)

Los teóricos ilustrados creían en la ecuación entre el desarrollo de la ciencia, junto con el proceso de racionalización y la libertad humana, sin embargo algunas lecturas sostienen que la articulación de estos conceptos sobrepasó los límites previsibles y derivó en la afirmación de lo que se denomina “razón instrumental”. Esta nueva dimensión que sería asumida como una consecuencia del capitalismo exacerbado, alcanzó a penetrar en todos los aspectos de la vida social, cultural, económica, y consiste en que el hombre, en la construcción del supuesto camino a la liberación, se terminó sometiendo a una “jaula de hierro de racionalidad burocrática de la que nadie puede escapar” (Picó, 1992, p. 32). Lo que era un proyecto de emancipación habría derivado en “un proceso incesante de racionalización, burocratización y cientifización de la vida social” (p.33).

Para la razón ilustrada burguesa, que nace de la lucha contra el Estado absoluto, la modernidad es la salida del hombre de su madurez, la llegada a su mayoría de edad, una filosofía que reclama libertad individual y el derecho a igualdad ante la ley contra la opresión estamental. Su tarea es la de construir un mundo inteligible, donde la razón institucionalice el juego de las fuerzas políticas, económicas y sociales, en base al libre contrato de seres iguales. (...) Así, la razón irá construyendo a través de la historia el proceso emancipador de la humanidad, conjugando libertad y necesidad.

(Picó, 1992, p. 33)

En esta matriz social de la cultura occidental moderna se experimentó el dolor como negatividad, se lo asumió como algo susceptible de ser eliminado o apaciguado por diversas técnicas, cuanto más intensos son los esfuerzos del hombre por prevenirlo más angustiosa se vuelve la presencia del mismo. “Ese sustraerse de la esencia del dolor a la voluntad de poder es para Heidegger un indicio de la diferencia ontológica entre ser y ente. El ser del dolor se reduce a ente negativo” (Ocaña, 1998, p. 43). El teórico Buytendijk (1965) sostiene que la imagen que el burgués moderno tiene de sí mismo carece de sensibilidad, esa imagen niega el sufrimiento y lo considera como un hecho desagradable del cual tiene que liberarse en lo inmediato. “El hombre moderno se siente molesto por cosas que las viejas generaciones aceptaban con ecuanimidad. Le molestan la vejez, las enfermedades largas y aun la muerte y sobre todo, el dolor” (p. 17). Ante esta necesidad de suprimirlo el campo de la medicina intervino con métodos que aportaron al “progreso” de evitarlo técnicamente y logró devolver su capacidad de trabajo al hombre, que como consecuencia de las enfermedades o discapacidades se podría volver un ente improductivo, con los aportes medicinales las patologías resultaron más tolerables y la muerte menos terrible.

Como se estableció en la introducción del presente trabajo, el proceso genealógico no se ocupa de la búsqueda del origen sino que consiste en un análisis de la procedencia, una tarea que busca fragmentar aquello que se pensaba unido y remover aquello que se veía como algo inmóvil. El modo de producción que sustanció a esta época fue el capitalista y dentro de éste los mecanismos de poder conformaron un determinado engranaje moldeado según sus criterios. En este esquema se concibió la historia como una máquina incesante cuyo horizonte es el ideal del progreso, se forjaron espacios físicos y simbólicos que aportaron a la construcción de la individualidad y subjetividad del hombre moderno y ese modo de operar se consolidó como la más poderosa herramienta con el que cuenta el dispositivo de poder, estos espacios “se revelan como propicios para una modelación técnica de las subjetividades. Allí donde el

cuerpo es tratado con mayor desprecio, allí la máquina y la concepción técnica de la vida florecen con sombrío esplendor” (Ferrer, 1998, p. 40).

Una especie de receta general para el ejercicio del poder sobre los hombres: el “espíritu” como superficie de inscripción para el poder, con la semiología como instrumento; la sumisión de los cuerpos mediante el control de las ideas; el análisis de las representaciones como principio en una política de los cuerpos mucho más eficaz que la anatomía ritual de los suplicios.

(Foucault, 2008, p. 118)

En este camino se articulan el cuerpo y la historia como dimensiones fundamentales, se “debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo” (Foucault, 1980, p.15). Cuando Foucault analizó las condiciones de emergencia de los mecanismos de control durante la Modernidad, identificó que el afianzamiento del capitalismo junto con la transformación y aceleración de su proceso de asentamiento se tradujeron en nuevas formas de interacción social que demandaron formas específicas de control. Este proceso se enmarcó en otro más amplio que consistió en el nacimiento de la sociedad disciplinaria; un modelo social y económico con nuevas relaciones de poder, con nuevas formas de interacción ente los sujetos y su medio. Este movimiento “se institucionalizó en el Siglo XVIII y se convirtió en una forma de relación política interna de la sociedad del Siglo XIX” (p. 114). La emergente forma de producción arrastró un nuevo modo de acumular la riqueza, si antes durante los Siglos XVI y XVII consistía en la posesión de fortunas y tierras, luego esa materialidad se transformó con la aparición del capitalismo cargado de nuevos conceptos y formas de materializar el capital y la fuerza de trabajo, como las mercancías, los stocks, las máquinas en los espacios de oficina, materia prima, etc.

A finales del siglo XVIII el robo de los barcos, el pillaje de almacenes y las depredaciones en las oficinas se hacen muy comunes en Inglaterra, y justamente el gran problema del poder en esta época es instaurar mecanismos de control

que permitan la protección de esta nueva forma material de la fortuna. Se comprende por qué la creación de la policía de Inglaterra (...) Nació de la necesidad de proteger los stocks, almacenes y depósitos. Esta es la primera razón de la aparición de una necesidad absoluta de control. La nueva distribución espacial y social de la riqueza industrial y agrícola hizo necesarios nuevos controles sociales a finales del siglo XVIII.

(Foucault, 1984, p.113-114)

Foucault definió este proceso como el origen de la sociedad disciplinaria. Si bien el análisis se centró en los modos de control social, a partir de esos mismos lineamientos se puede analizar cómo se alteraron otras instancias, en este caso, cómo cambió el concepto de dolor y sufrimiento que estaba vigente hasta el momento. Al alterarse la matriz, el mapa social definido por el modo de interacción entre el hombre y su medio, se vieron afectadas también las esferas de sentido que se edificaban y circulaban sobre ese suelo. En esa interacción, los discursos sociales se definen como instancias de construcción de sentido vulnerables, expuestos a ser redefinidos, condensados, repensados, fragmentados, etc.

11. Cuerpo normal y productivo

El modelo social del Siglo XIX tuvo por función comprometer a los individuos, física y psíquicamente a los nuevos aparatos de producción. Este mecanismo se respaldó en un conjunto de instituciones que también fueron funcionales al proceso de consolidación del capitalismo. Foucault (1970) estableció que la finalidad de instituciones como la fábrica, el hospital, la escuela y la prisión consistió, no en excluir a los sujetos, sino en fijarlos al sistema de producción vigente por medio de tres grandes operaciones: la disposición del tiempo de los hombres y su transformación a tiempo productivo; la disposición del cuerpo y su transformación a cuerpo productivo; y nuevas formas de saber-poder

que se integran al sistema. Lo mismo ocurrió al nivel del lenguaje, las prácticas discursivas abordadas desde su carácter material, establecieron que el discurso no se trata de un simple entrecruzamiento entre palabras y cosas, no se reduce a ser meramente el lugar de emergencia de una unidad lingüística en contacto con la realidad. Éstos deben ser considerados como “prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan”, que “hacen más que utilizar signos para indicar cosas” (p. 81). Se trata de una práctica que conlleva una lucha de poder, en tanto es considerado como un dispositivo que permite en una época y una sociedad determinada instalar una forma de voluntad de verdad y de saber por medio de sistemas de inclusión/exclusión, de separación y rechazo, de oposición entre lo verdadero y lo falso. En este marco, se considera que el dolor es un significante que abarca innumerables experiencias, no idénticas, pero que se engendran y sedimentan desde una misma matriz social y de sentido. Tal como se anticipó, este no es pura representación, no puede accederse al mismo como cosa en sí ni puede ser pensado como una dimensión capaz de ser objetivada del hombre; sino que es voluntad entre las acciones de los hombres y su medio, que forma parte de un sistema de funcionamiento que posee sus propias normas, campos de acción y un conjunto de instituciones que trabajan para sostenerlo. En este proceso, la sociedad moderna moldeó los cuerpos, absorbió a los sujetos y los convirtió en parte de sí mismo. El hombre que no fuere funcional pagaría el costoso precio de ser excluido y recluso por ser considerado “anormal”, es decir, no ajustarse a las normas.

El capitalismo moderno demandó que el trabajador mantenga su físico como materia útil y en constante funcionamiento, ya que debía corresponder con fuerza de trabajo a una organización de instituciones productivas –fábricas- que debían permanecer en acción. Es en esta intersección que el dolor comenzó a ser una molestia, un inconveniente en la línea de producción continua, para que el hombre pueda disponer de su fuerza de trabajo y ponerlo al servicio del capitalismo era necesario que cuente con un cuerpo sano, fuerte, capaz de realizar tareas relativas a la fábrica. Pero las fuentes de dolor otorgadas por el

sistema productivo no se limitaron solamente a este tipo de entorno laboral; cuando en el modo de producción tuvieron lugar ciertas reformas estructurales y novedades técnicas que reorganizaron las disposiciones físicas y el reparto de actividades que incumben a la cadena productiva, como consecuencia también cambiaron las condiciones del entorno espacial y social que comenzaron a reclamar otras aptitudes de parte de los sujetos; si las primeras fábricas necesitaban solamente un movimiento físico automatizado, con el correr del tiempo y la incorporación de nuevos procedimientos, comenzaron a ser necesarias otras destrezas del trabajador como la disposición mental, la inteligencia emocional, la responsabilidad y la capacidad de tomar decisiones bajo presión, que no pierdan de vista la ecuación de maximización del beneficio. En este sentido, el autor Christophe Dejours (2013) dio un ejemplo de cómo se modificó también el modo en que el sujeto se puede ver afectado por los nuevos motivos de sufrimiento a los que está expuesto en el lugar de trabajo, un espacio físico que en la Modernidad se transformó lentamente de fábrica a oficina, en donde comenzaron a entrecruzarse cada vez más la actividad humana con las nuevas maquinarias incorporadas.

A los trabajadores muchas veces les resulta imposible determinar si sus fracasos tienen que ver con una falta de competencia o con anomalías del sistema técnico. Y esta perplejidad es una causa de angustia y sufrimiento que toma la forma del miedo a ser incompetente (...)

(Dejours, 2013, p. 1)

La reorganización del trabajo ha creado nuevas condiciones técnicas y sociales para el sujeto, nuevas fuentes de dolor y sufrimiento, así como también novedosos mecanismos de control y castigo en el espacio laboral. Emergió un sistema de valores en torno al trabajo bien o mal hecho que implicó la visibilidad de nuevas interpretaciones sobre dimensiones como la responsabilidad y la ética profesional en los nuevos espacios. En este sentido Foucault analizó cómo la estructura laboral de la fábrica convirtió a los hombres en sujetos de producción y

tanto a su tiempo como a su cuerpo en piezas productivas. Pero destacó que este proceso no afectó solamente a la esfera productiva, analizó también la forma en que las instituciones educativas utilizaron prácticas dolientes en sus métodos de enseñanza como medio de corrección y adecuación de los niños en formación a las normas establecidas; analizó el modo en que el hospital se fijó como finalidad vincular a los individuos a un aparato de corrección en términos de salud y devolverles el sentimiento de seguridad y hospitalidad; cómo la prisión jugó un papel fundamental en el proceso de conversión de la vida de los hombres en un elemento más del sistema productivo, incapaces de ir más allá de los límites establecidos por las estructuras sociales.

Este autor describió en su obra “Vigilar y Castigar” (1980) la ruptura que comenzó en el Siglo XVIII con respecto al método de castigo utilizado hasta el momento, cuando surgió la necesidad de reemplazar el suplicio como forma sustancial de ejercer la pena contra los sujetos que hayan cometido algún delito. Allí tuvo lugar un proceso de resignificación similar al ocurrido en el espacio laboral, fue un movimiento que demandó tiempo, un proceso de construcción de sentido cuya finalidad fue respetar la “humanidad” de las personas en el ejercicio del castigo: “constituir una nueva economía y una nueva tecnología del poder de castigar” (p. 103). La “tecnopolítica del castigo” que había que pensar consistía en plantearse la forma de definir la punición adecuada para el delito cometido sin quitar al sujeto su humanidad, la ecuación consistió en generar la pena con un dolor proporcional a la dimensión de cuánto afectó el accionar del delincuente, cuánto se alejó de las normas establecidas y a qué nivel logró amenazar el orden social. El poder punitivo cambia de método de acuerdo a la época en la que opera, en cada instancia no se modifican los fundamentos teóricos sino la “tecnología de la pena”, es decir, la forma que tiene de ejercer su peso sobre los sujetos. Según un primer punto de vista, el foco principal sobre el cual recae el castigo es la representación de los intereses de los individuos y los niveles de amenaza a los que están expuestos, “crimen-castigo, ventaja imaginada del delito-desventaja advertida de los castigos” (p. 150). De acuerdo con esta definición y en

concordancia con lo que sostiene Schopenhauer, el dolor no es considerado como una representación pero se puede comprender que se construye una significación imaginaria por medio de ésta y que opera según sus niveles de funcionamiento. Es decir, el hombre se representa en su mente cuánto dolor efectivo le costaría una mala acción, el castigo que pesaría sobre su cuerpo, la disposición de su tiempo de vida y libertad que no va a recuperar, y la limitación del espacio tanto físico como simbólico a la que sería sometido. Estas representaciones duelen y sacuden en la conciencia del hombre, por eso se puede afirmar que el dolor no es representación pero actúa mediante ella y es funcional al gran engranaje.

Frente a la desobediencia de la norma nace la pena o simplemente las consecuencias que abruman al hombre y que suelen aparecer sublimadas en forma de contingencia o destino. De acuerdo con esto, Nietzsche describió que el modo en que se afianzó la memoria del hombre a lo largo de la historia, un proceso que siempre se dio por medio del sufrimiento:

Quando un hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos (entre ellos, los sacrificios de los primogénitos) las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son, en su último fondo, sistemas de crueldades) – todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica.

(Nietzsche, 1988, p. 70)

Hay ciertas ideas que deben permanecer imborrables con el fin de dominar el sistema nervioso social y los instintos más básicos del hombre. Los sistemas de crueldades de la historia se basaron en el uso del dolor y la dureza de las penas para luchar contra la capacidad de olvido y desvío de los hombres. El momento histórico de las disciplinas fue cuando se demandó de forma constante el incremento de las habilidades del cuerpo, la adecuación de sus movimientos, sus comportamientos, sus gestos y obediencia al mecanismo de poder en el que

estaba inmerso y al tipo de explotación al que estaba sometido. “La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos dóciles. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos de utilidad económica) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos de obediencia política)” (Foucault, 2008, p. 160).

El capitalismo también delimitó discursivamente el sentido del dolor ligándolo al sistema en el cual el cuerpo grotesco o salvaje se convirtió en cuerpo civilizado, correcto, con buenos modales, que es medio y fuerza de trabajo; el capital se convirtió en moneda; los espacios territoriales devinieron en propiedad privada. La red discursiva que acompañó a este proceso se puede definir como algo discontinuo pero con dimensiones de sentido que no logran dispersarse del todo; es aquello por lo cual se lucha en el remolino de la voluntad de poder ya que describe las condiciones de existencia y define las formas de verdad establecidas. “La producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (p. 12). Tal como se anticipó, cuando hay un sistema que busca forzar la integración de los sujetos a una cadena productiva, la exclusión del mismo se convierte en una amenaza, no solamente a nivel físico como deportación fuera del espacio social, también afectarían el aislamiento moral y psicológico; la sociedad moderna declaró que lo que duele es quedar fuera de su sistema, de la cadena productiva y ser condenado por el ojo de sus pares por medio de instancias como la opinión pública. Naturalmente el hombre es un ser social que enfrenta el peligro de ser excluido frente al discurso de la norma, que acepta aquellos sujetos cuyos cuerpos y comportamientos se inscriben sin resistencias al orden económico, político y social vigente, que no lo amenazan o lo hacen solamente hasta cierto punto, ni van totalmente en contra del mismo. Hay ciertos procedimientos marcados, normas de conducta, hábitos, destrezas físicas y hasta sexualidades que se ajustan al marco simbólico limitante; éstas son producidas, reproducidas y sostenidas por pilares institucionales que garantizan su

circulación. La sociedad moderna se caracteriza por engendrar lo que Foucault definió anteriormente como cuerpos dóciles, es decir, cuerpos que están insertos en redes de saber-poder que lo condicionan, que están atrapados y se movilizan entre organismos y reglas que los adoctrinan. Aquellos sujetos que se desvíen de la normalidad serían castigados por el ejercicio de los dispositivos de poder.

Si bien los efectos de estas instituciones son la exclusión del individuo, su finalidad primera es fijarlos a un aparato de normalización de los hombres. La fábrica, la escuela, la prisión o los hospitales tienen por objetivo ligar al individuo al proceso de producción, formación o corrección de los productores que habrá de garantizar la producción y a sus ejecutores en función de una determinada norma.

(Foucault, 1984, p. 128)



LÁMINA 30. N. Andry. La ortopedia o el arte de prevenir y de corregir en los niños las deformidades corporales, 1749. (Foucault, 2008, p. 305)

12. El malestar del cuerpo en la cultura

Aristóteles sostuvo que la búsqueda de la felicidad es el fin primero y último del hombre, sin embargo en contraposición a esta sentencia Freud afirmó que ante las presiones que ejerce el inevitable sufrimiento, el hombre moderno tiende a renunciar a la búsqueda de felicidad para asegurarse una parte de seguridad; la finalidad de evitar el dolor pasa a ser prioritario y releva a segundo plano la búsqueda de placer. “El hombre civilizado ha trocado una parte de posible felicidad por una parte de seguridad” (Freud, 2007, p. 72). La vida tal cual la configuración de este tiempo, en la que el hombre ha caído, le resulta demasiado pesada ya que lo obliga a afrontar excesivos sufrimientos que lo interpelan, según Freud, desde tres frentes: primero el cuerpo propio destinado a caminar hacia la implacable decadencia y finitud; en segundo lugar el mundo externo como fuente inevitable de múltiples sensaciones de dolor, desasosiego, displacer; y por último los vínculos con otros seres humanos, quizás la fuente más compleja, intensa e inevitable. En concordancia con este último punto de afección, Hegel describió al sujeto moderno como aquel que forma parte de la denominada “sociedad civil”, en la cual cada individuo no es más que un fin en sí mismo, sin embargo, se encuentra en un situación en la que sus propios fines no pueden ser alcanzados más que en relación con sus pares, como consecuencia, estos “otros” se convierten en un medio, “el fin particular se da a sí mismo, mediante su relación con los otros, la forma de universalidad y se satisface satisfaciendo simultáneamente el bienestar del otro” (Habermas, 1985, p. 53). El bienestar y la saciedad de los deseos emergentes y definidos por los parámetros de la Modernidad, se lograrían así por medio de la interacción, el camino más doloroso según Freud, ya que deja en evidencia la dependencia del hombre, su incapacidad de justificarse y satisfacerse por sí mismo.

Para soportar los dolores el hombre habría inventado tres tipos de lenitivos: distracciones poderosas que nos hacen parecer pequeña nuestra miseria, satisfacciones sustitutivas que las reducen y narcóticos que los tornan insensibles

a ella. Aquí entra en juego el papel de la cultura, cuyo término se puede definir brevemente como “la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí” (p. 41). El principal aspecto de esta cultura consiste en llevar a cabo actividades que se tornan útiles para el hombre, es decir, que orientan y adaptan sus producciones a los fines de su servicio y protección ante posibles amenazas. En cuanto al vínculo entre la caracterización cultural y el modo de producción capitalista, se puede establecer que la cultura termina por unificar el modo de satisfacer las necesidades básicas del sujeto, impone restricciones a la libertad individual y pretende que nadie escape a sus límites; su evolución alcanza por elevar el poder de la comunidad sobre la denominada “fuerza bruta” de cada individuo. De este modo se puede identificar que la mayoría de las personas buscan el entretenimiento y la dispersión mediante vías de escape que no son más que productos culturales preestablecidos; ante la necesidad de escapar de la vida rutinaria y cotidiana aparece un abanico de propuestas que también son limitadas y funcionales al ejercicio del capitalismo.

En estos parámetros, se termina por reconocer el elevado nivel cultural de un país cuando se confirma que en el mismo “se realiza con perfección y eficacia cuanto atañe a la explotación de la tierra por el hombre y a la protección de éste contra las fuerzas elementales; es decir, en dos palabras: cuando todo está dispuesto para su mayor utilidad” (Freud, 2007, p. 44). Todo lo que es producido por la maquinaria capitalista llega a través del lenguaje y del conjunto de instituciones que la componen e instauran sutiles sistemas de segregación, separando actividades semióticas en una serie de esferas simbólicas que forman culturas, conforman estándares de conductas, disposiciones espacio temporales, movimientos de sentido que escinden y condensan las realidades sociales y políticas. Tal como se anticipó, en este proceso el cuerpo se convirtió en la materialización de las prácticas disciplinarias donde las políticas sellan sus reglas. Sin dudas el cuerpo de la cultura capitalista es meramente productivo, tal como se

anticipó, los espacios estrictamente laborales como la fábrica, la oficina, el taller, lo necesitan dócil y apto para su actividad. Es así que los conceptos de físico en forma, normal, higiénico, sano, etc. deben gran parte de su sentido a la noción de cuerpo utilitarista moderno. En este período se generó una tecnología política del cuerpo, una microfísica del poder; lo que Foucault (1991) denominó “anatomopolíticas” son las técnicas de que buscan proteger y reproducir este tipo de cuerpo. Los medios de reproducción de la anatomopolítica del cuerpo humano son “su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos” (p. 83). Lo inútil y fragmentado que no responde al modelo disciplinario paga el precio de la exclusión y el miedo a la exclusión conduce al sujeto a rechazar dimensiones que serían constitutivas de sí mismo como el dolor, el cansancio, la enfermedad, la muerte. En qué consiste el cuerpo de la cultura moderna, son cualidades que define el ensamblaje de verdades establecidas que “elabora convenciones a la medida de las necesidades de la configuración de poder” (Ferrer, 1998, p. 4). En este sentido la exclusión social también puede generar la sensación de que el propio cuerpo deviene en un lugar inhóspito. El desorden físico, el aislamiento, la sensación de impotencia del hombre solo y estancado frente a una sociedad que permanece en constante movimiento, son instancias que interpelan el dolor y lo alejan del sentimiento de seguridad que necesita y por el cual habría renunciado a su felicidad. El autor Enrique Ocaña (1998) también destacó el sentido que construyen los hospitales en tanto espacios disciplinarios y de curación que buscan devolver al hombre desamparado su sentimiento de seguridad, al regresarle su capacidad de producción y readaptarlo a las normas con el fin volver al calor de la sociedad.

El teórico Ernst Junger (2003) sostiene que la disciplina está definida por la forma mediante la cual el ser humano mantiene contacto con el dolor mismo; esta relación comenzó a ser modificada al mismo tiempo que la disciplina comenzó a imponerse por otros medios. Nietzsche, también definió la cultura como un sistema de valores que se inscriben en el cuerpo del hombre tanto físico como

psíquico, en la Modernidad ésta se ejerció principalmente sobre el cuerpo y la medida de sufrimiento se generaba en relación con la dimensión de lo que se debía internalizar. Para esto era necesario que el sujeto social se armase de una memoria que contenga dimensión de futuro, “no hay memoria sin esta dimensión de futuro. Para que el hombre sea un ser duradero, deberá ser un animal al que le sea lícito hacer promesas” (Abraham, 2011, p.125). Construir una memoria implica dolor, se graba en la mente aquello que logra modificar los grados de sensibilidad corporal, así Nietzsche destacó la funcionalidad del dolor para fijar la memoria normativa de los individuos en el marco del nacimiento de la moral moderna occidental. El sufrimiento del sujeto moderno derivó así en la representación del potencial asilamiento al que sería sometido si le tocara ser víctima de la pérdida de su fuerza productiva, del faltante o la amputación de sus piezas físicas comprendidas como medios de trabajo, una temible amenaza para aquellas personas que durante años preparan y adiestran sus cuerpos para ingresar al circuito industrial, con la promesa de convertirse en trabajador exitoso como dimensión de futuro. Sin embargo no pueden dejar de existir cuerpos mutilados que llevan consigo las cicatrices del modelo industrial, el cuerpo enfermo, débil o incompleto que recibe el castigo de dejar de ser útil dentro del circuito económico y social.

Para Ernst Junger (2003) hubo un impulso que condujo al individuo a conformarse en su rol de ente trabajador, el cual se presentó como “una operación quirúrgica mediante la cual se le extirpa a la vida de la zona de la sentimentalidad” (p. 40), cuyo espacio también forma parte de la libertad individual. De esta forma, el dolor puede ser reafirmado como vector de poder del capitalismo, ya que instaló nuevamente el temor a perder las destrezas del cuerpo, de no contar con un medio capaz de responder como motor de creación de valor agregado, que se inserte en la cadena productiva y se traduzca en materialidad monetaria. “Esa carne disciplinada y uniformada por la voluntad con unos cuidados tan meticulosos suscita la idea de que se ha vuelto más indiferente a las heridas” (p. 79). No hay espacio ni disposición física para el dolor y el sufrimiento. Se produjo así una

“objetización” de la vida, una conversión en objeto en cuyo proceso la técnica aparece como un gran espejo que lo refleja y que se halla impermeabilizado de manera especial con el dolor, “la técnica es nuestro uniforme”, “el carácter de confort de nuestra técnica está fusionándose de un modo cada vez más inequívoco con un carácter instrumental de poder” (p. 59). En este esquema necesariamente surgen las víctimas que deja el proceso técnico.

13. La representación estética del horror

Cuando Junger escribió su obra en 1930, consideró que se encontraba en una situación en la que todavía la sociedad era capaz de ver las pérdidas que el proceso de objetivación conlleva y vaticinó que aproximadamente en el año 2000 los jóvenes no tendrían conciencia del camino de la aniquilación del valor, la superficialización y simplificación del mundo que se habría recorrido. El proceso de objetivación de la imagen del hombre de sí mismo, también implicó en definitiva la creación de nuevos espacios, dispositivos, órganos artificiales y los ámbitos adecuados para su utilización. Los grandes acontecimientos sociales comenzaron a perder el estatus prioritario y ganó espacio la posibilidad de que varios fenómenos sean transmitidos de forma simultánea y expandidos con inmediatez. El fenómeno social perdió su temporalidad y singularidad como acontecimiento para entregarse a la repetición y a una multiplicidad de lecturas e interpretaciones que se desprenden de un mismo hecho. Así, a medida que creció la sustancialidad técnica de los medios y dispositivos de comunicación, creció también la distancia entre el sujeto espectador y los hechos, y como consecuencia, su capacidad para soportar o tomar conciencia al ser testigo de hechos dolorosos. En este camino, Jacques Rancière (2011) destacó que hubo un desplazamiento desde “lo intolerable en la imagen” a lo “intolerable de la imagen”, un movimiento que se da cuando lo insoportable para el espectador ya no es el objeto mostrado, sino la lógica que alimenta la permanente excitación visual, que presenta una imagen tras

otra sin descanso, una cadena de repetición que incluso sobrepasa la capacidad de recepción del sujeto. De esta forma, en este proceso vertiginoso algunos acontecimientos pueden convertirse en parte de las cosas obvias y cotidianas sobre las cuales el hombre abrumado de información ya no puede detenerse a reflexionar. En este proceso se incorporan también los hechos que representan el sufrimiento, el horror y las miserias del ser humano, el espectáculo del dolor ajeno se convierte en acontecimiento cotidiano y a veces en espectáculo de las nuevas masas tecnológicas. Tal como cita Junger (2009), en la movilización total cada vida individual se convierte, cada vez con más claridad, en una vida de trabajador y las antiguas guerras épicas de caballeros, de reyes y de burgueses van seguidas de las guerras de los trabajadores (p. 101).

Hace cien años era un incidente habitual que un joven muriera en duelo; hoy esa muerte sería una cosa extravagante. Por aquel mismo tiempo la gente tuvo por loco a un sastre de Ulm, llamado Berblinger, que se precipitó al Danubio con su aeroplano, y alguien que se rompía el cuello al escalar la cima de una montaña en la que anda se le había perdido era necesariamente una persona obsesa de spleen. Hoy la muerte en el vuelo a vela o en los deportes de invierno forma parte, a su vez, de las cosas obvias.

(p. 69)

En este sentido, se puede dilucidar lo que Rancière definió como “división de lo sensible”, esto significa un sistema de evidencias, “una división de los espacios, los tiempos y las formas de actividad que determina la manera misma en que un común se presta a participación y unos y otros participan en esa división” (Rancière, 2017, p. 3). Esta división es un mapa simbólico que define qué tipo de actividades y participaciones puede realizar el sujeto de acuerdo a la posición que adquiere en el reparto social del espacio y tiempo. La forma y los delineamientos que asume ese mapa sensible es lo que el autor considera la base estética de la política. Hay ciertos fenómenos sociales de naturaleza cruel y horrorosa que no caben en la sensibilidad del hombre, hechos que se consideran atroces como para ser mostrados; sin embargo, el mapa sensible de la

Modernidad es el que establece los límites de lo representable, lo decible y lo mostrable. El campo estético cuenta con un régimen de representación, con un sistema que define “con los géneros, las situaciones y las formas de expresión que convenían a la bajeza o a la elevación del tema” (Ranciére, 2002, p. 15). Es decir, que de acuerdo a las características del fenómeno a exponer se seleccionaba un determinado género, medio y dispositivo de representación.

Dentro de este campo, el concepto moderno de vanguardia estética nació como una necesidad del hombre de mostrar y expresarse ante la crisis de un modelo de sociedad que prometió progreso pero que derivó en guerra y destrucción. El horror debía ser mostrado a gran escala. La Primera Guerra Mundial (1914-1918) “termina con un ideal decimonónico de mundo liberal burgués y que va a dejar, por el contrario, la desolación, el vacío, la pérdida de sentido de lo hasta ahí legitimado como promesa civilizatoria en nombre de la razón y el progreso humano” (Casullo, 2009, p. 68). De esta forma emergieron movimientos artísticos como el Expresionismo, el Dadaísmo o el Surrealismo, que intentaron representar en sus obras la subjetividad de un hombre al que le dolía la violencia y el espanto de la guerra, la devastación y desolación a la que contribuyeron instancias como la economía productiva, la ciencia, la técnica y la cultura. El Expresionismo sostuvo que “hace falta otra expresión del dolor, del miedo, de la erótica, de la esperanza y de la violencia humana para volver a reconocer lo verdaderamente humano” en términos culturales (p. 86). Luego de la guerra quedó el vacío, lo que generó la necesidad de escribir una nueva historia con un nuevo hombre como protagonista luego del fracaso del modelo moderno burgués. De esta forma, el dolor del hombre empezó a encontrar lugar en algunas categorías estéticas o regímenes de visibilidad para ser expuesto. Susan Sontag (2010) destacó que el modo de representación en la vida moderna se caracterizó también por cierta distancia entre un sujeto que mira y el dolor ajeno.

El hecho de hacer daño a un solo hombre –y no estoy hablando de dar muerte-, pese a ser algo concebible, no es fácil de “superar”. Pero aquí se trata de algo completamente

distinto. Usted tiene la desgracia de haber dejado detrás de sí 200.000 muertos. ¿Y cómo iba a ser posible sentir dolor por la muerte de 200.000 personas? (...) Podemos producir más de lo que somos capaces de representarnos; el hecho de que los efectos resultantes de los instrumentos que nosotros mismos hemos producido son tan grandes que ya no estamos preparados para presentárnoslos.
(Revista Artefacto N° 5. Carta al piloto de Hiroshima. p. 35)

Las estadísticas y los números son incapaces de traducir el dolor provocado a gran escala, esto es consecuencia del modo de interacción y disposición del mapa sensible, instancias que se fueron alterando al ritmo de las novedades técnicas; en términos de Claudia Kozak, el horror técnico y la producción administrada del dolor conducen a la anestesia social, en estos casos hay un lenguaje que es incapaz de representar el dolor por sí mismo y que se dirige siempre hacia la representación del sufrimiento en el cuerpo, para evitar pensar externamente, en las ideas de técnica y progreso que operan de fondo (Revista Artefacto, 1998, p. 93). La mirada distanciada del fenómeno social genera un empobrecimiento de la experiencia como consecuencia del proceso de virtualización, que lleva al hombre a considerar al otro como un sujeto cada vez más lejano “sin su realidad física, sin el olor del cuerpo, sin el miedo y el dolor de un ser vivo” (Berardi, 2003, p. 42). La emergencia de nuevos dispositivos cambió la relación entre los acontecimientos sociales y el modo de representarlos, así como también modificó los límites de la división de lo sensible característico de la época. Por ejemplo, la fotografía o los medios audiovisuales permitieron al hombre ser espectador de calamidades que tienen lugar en espacios físicos muy alejados. Sontag sostuvo que desde que se inventaron las cámaras fotográficas en el año 1839, las fotografías han acompañado a la muerte y su forma de ser percibida. Este medio adquirió como valor la inmediatez y fijación del acontecimiento, una autoridad mayor a la de cualquier relato verbal; en términos de la autora, su forma de operar se volvió un modo de representación característico de la cultura moderna en la que la conmoción reflejada de los hechos se volvió la principal fuente de valor y estímulo de consumo. De este modo se edificó una iconografía

del sufrimiento a lo largo de la historia, los que más a menudo se consideraban dignos de ser representados fueron los que se entienden como resultado de la ira o el sufrimiento del hombre. Si la Primera Guerra Mundial fue representada de forma pictórica en los inicios de la cultura moderna, con movimientos estéticos que eran acompañados por principios y modos de interpretar la realidad en profundidad y de forma reflexiva; se puede contrastar que un tiempo después en manos del progreso técnico, el primer fenómeno doliente representado por medio de la fotografía, incluso en manos de profesionales del medio, fue la Guerra Civil Española (1936-1939). Del mismo modo, la guerra entre Estados Unidos y Vietnam fue la primera transmitida por medio de cámaras de televisión; y años más tarde, en el 2001, el atentado ocurrido en el World Trade Center de la ciudad de Nueva York fue transmitido en directo en todas partes del mundo. La conciencia del sufrimiento que surgió de un conjunto de guerras sucedidas en otras partes del mundo y mostradas fue algo construido por el hombre moderno con sus propios medios (2010, p. 35).

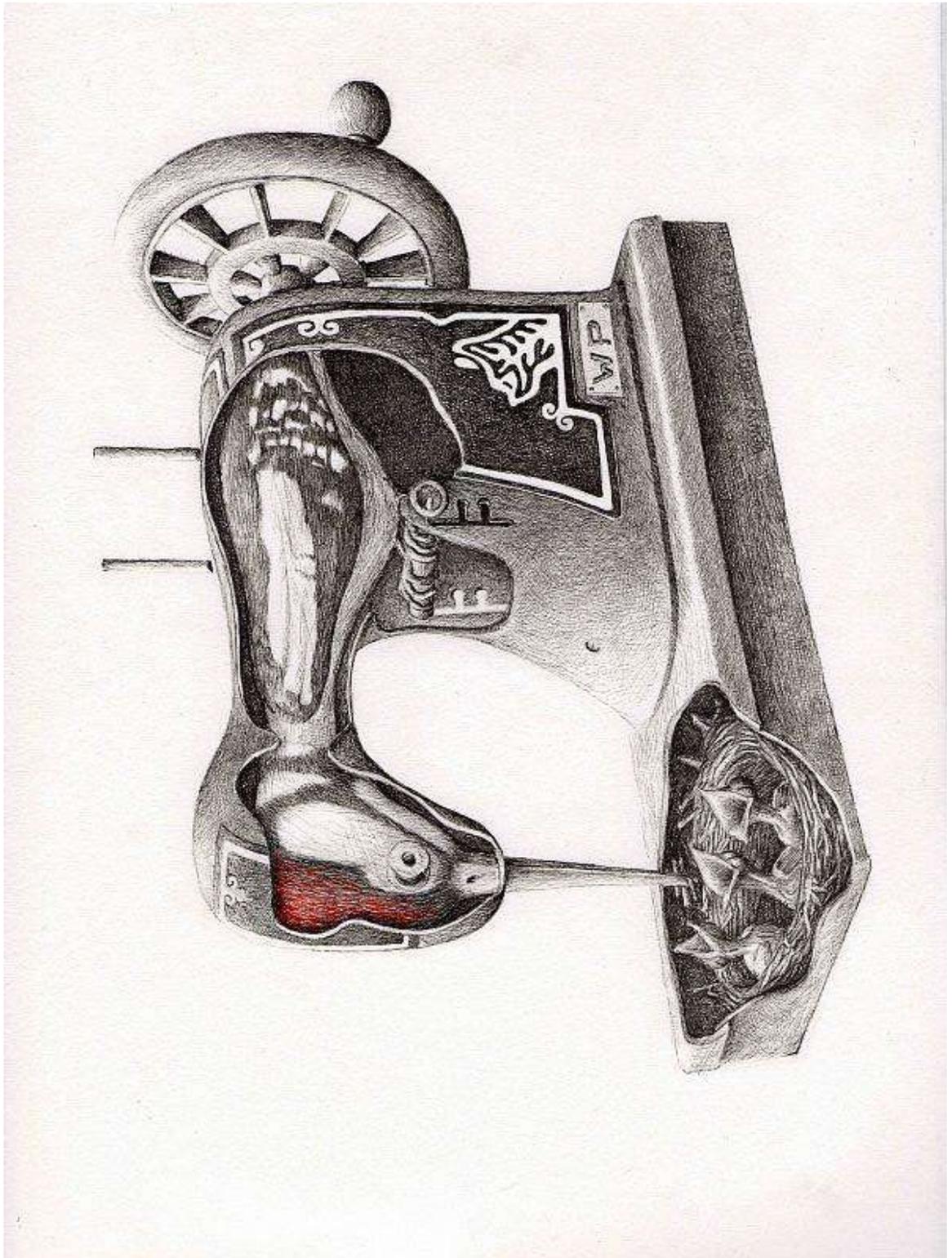
PARTE 3

El hombre ha llegado a ser, por así decirlo, un dios con prótesis: bastante magnífico cuando se coloca todos sus artefactos, pero éstos no crecen de su cuerpo y a veces aun le procuran muchos sinsabores.

Sigmund Freud, en “El malestar en la cultura”.

Podríamos discutir hasta el día del Juicio si los hombres eran o no más felices en los siglos pasados; podríamos comentar la desaparición de los cultos, la dificultad del sentimiento amoroso, debatir sus inconvenientes y sus ventajas; recordar la aparición de la democracia, la pérdida del sentido sagrado, el desmoronamiento del vínculo social (...). Incluso podríamos poner en tela de juicio el progreso científico y tecnológico, por ejemplo, tener la impresión de que la mejora de las técnicas médicas se paga con un aumento del control social y una disminución global de la alegría de vivir. Pero el hecho es que, en el terreno del consumo, la preeminencia del Siglo XX sigue siendo indiscutible: no hay nada, en ninguna otra civilización, en ninguna otra época, que pueda compararse a la perfección móvil de un centro comercial contemporáneo funcionando a pleno rendimiento.

Michel Houellebecq, en “La posibilidad de una isla”.



Redmer Hoekstra - Dibujante (1982)

14. El período Posmoderno

Algunos pensadores sostienen que siempre hay vestigios residuales de lo moderno en el proyecto posmoderno, que se inscriben en un nuevo contexto y permiten al mismo tiempo una revisión de sus propios modos de funcionamiento. Incluso cuando se habla de capitalismo avanzado o tardío, se interpreta justamente cierta continuidad con un estadio previo que se reinventa sin lograr una completa ruptura. Algunas de las características del período posmoderno consiste en la conocida “muerte del sujeto”, que implica el fin de la individualidad del hombre para dar lugar a nuevas expresiones sociales y colectivas; el fin del relato único que clausuraba el sentido y la disolución de la idea de historia como curso unitario, para dar espacio a una multiplicidad de perspectivas que alzan la voz. Jameson (2015) en su obra “Posmodernismo. La lógica cultural del capitalismo avanzado” identificó que a partir de los años 60 y 70 hubo una ola de descolonización y movimientos de liberación que permitieron la emergencia de nuevas subjetividades que asumieron otros modos de expresión y de visibilidad social. Los anuncios como la muerte del referente y el fin de la historia fueron señales teóricas que abrieron el camino a lo posmoderno considerado, no como un simple proceso de fragmentación de lo existente, sino como “el surgimiento de lo múltiple en formas nuevas e inesperadas, series de acontecimientos sin relación, tipos de discurso, modos de clasificación y compartimientos de la realidad” (p. 149). Cuando Jameson intentó caracterizar el pensamiento de este tiempo por medio de la constitución de su discurso teórico y su lenguaje, se encontró con un sistema de producción que se basa en establecer la equivalencia entre códigos preexistentes, que no encuentra enunciados primarios sino solamente eslabones de una cadena de textos previos, “nunca podemos ir lo suficientemente hacia atrás para realizar enunciados primarios, que no hay comienzos conceptuales” (p. 173). Por lo tanto, de acuerdo al concepto de genealogía ya desarrollado previamente, se puede establecer que para reconstruir el esquema de este estadio no es necesario buscar un origen sino el comienzo, el

modo en que emergieron una contingencia de elementos que se articularon para dar forma a un sistema de valores, que luego encontraron el modo de afirmarse institucional y discursivamente. Esto implica que en este período histórico, así como en la Modernidad, también se mantiene una estructura lingüística que funciona de soporte y reproductor del sistema, en el cual las producciones empezaron a ser caracterizadas como comentarios de los grandes discursos, en torno a la idea de que ya está todo dicho y que como consecuencia, el único camino que quedaría para alcanzar la originalidad consistiría en generar nuevos vínculos y perspectivas a lo ya establecido. Las expresiones lingüísticas mantendrían así una relación de segundo grado con los enunciados ya existentes, “el comentario constituye el campo especial de la práctica lingüística posmoderna en general” (p. 175). Esta perspectiva se puede articular con lo que Rancière anunció en cuanto a la repetición que ejerce el actual dispositivo de imágenes como modo de operar, un dispositivo que lanza ininterrumpidamente un mensaje tras otro hasta que la cadena de imágenes se vuelve intolerable para el sujeto receptor, desbordado e incapaz de incorporar tanta información, un orden de repetición en el que lo esencial está ausente y la práctica lingüística se orienta a la transfodificación:

Junto a la perspectiva en la cual mi lenguaje comenta el de otro, existe una vista algo más amplia en la que ambos lenguajes derivan de familias más grandes que solían denominarse (...) visiones del mundo, pero que en la actualidad se reconocen como códigos.

(Jameson, 2015, p. 179)

Esto implica que es por medio la operación de transcodificación que el discurso teórico de la Posmodernidad regula el funcionamiento del sistema productivo y del dispositivo, que define el mapa sensible de qué es lo decible y mostrable, cuáles son las prioridades en el esquema de representación de la época. La explosión de los medios de comunicación de masas desempeñó un papel determinante en la configuración del complejo mapa de la época, donde se

diluyeron los grandes relatos y fueron reemplazados por diversos puntos de vista. En consonancia con lo establecido previamente, se puede definir que las formas de expresión de los sujetos en una sociedad determinada, aquel conjunto de significantes con los cuales tratamos de delimitar el significado, son los que trazan en conjunto el sentido colectivo que se le otorga a un fenómeno social. En este camino se puede identificar el concepto de dolor tal como se propuso ser analizado anteriormente, como una dimensión que vivió un proceso de resignificación a lo largo de la historia de la cultura occidental, impulsado tanto desde los parámetros lingüísticos con los que se lo define como desde la sustancialidad técnica que lo contiene y delinea el modo de interacción del sujeto con su entorno. Ya lo anticipó Nietzsche, cuando se define conceptualmente una palabra o un hecho se despierta un movimiento moral hacia la verdad, un impulso que se afirma y al mismo tiempo oculta la arbitrariedad que lo define. La coyuntura de la Posmodernidad resalta la importancia que adquiere la técnica que se entromete en este proceso de resignificación del dolor humano. En el camino del ideal de “progreso” iniciado en la Modernidad, así como el técnico no piensa la esencia de la técnica tampoco se molestaría por pensar en la esencia del dolor; le basta con innovar en la aplicación de procedimientos tecnológicos en vista a sus objetivos propuestos, como son erradicarlo o apaciguarlo. (Artefacto N° 2, Ocaña, p. 43). Sin embargo, el pensador Schmucler (1996) destacó oportunamente que la dimensión técnica no es neutral sino por el contrario, carga con la marca de la voluntad, que es previa y depende del tipo de percepción que los sujetos tienen de sí mismos y del modo de vida que desean, “la técnica construye el mundo pero hay una voluntad humana que previamente le ha dado su nacimiento” (p. 1). En términos de Nietzsche, el progreso aparece siempre con la forma de una voluntad y de un camino que busca derivar en un poder más grande que se impone a costa de poderes más pequeños; su dimensión se mide por la masa de todo lo que hubo que sacrificar, la humanidad se sacrifica para alcanzar el florecimiento de una etapa superadora, eso sería el progreso, “esta es la teoría de la voluntad de poder que se despliega en todo acontecer” (Nietzsche, 1988, p. 89). Si la técnica

moderna asumió a la naturaleza como proveedora de recursos y al hombre como recurso productivo negando su libertad desde todos los ámbitos culturales, se estima que la técnica posmoderna buscaría expandir los límites de la capacidad humana, poner en cuestión la idea de su propia finitud tratando de expandir su expectativa de vida por diversos medios; la actitud del hombre de este nuevo tiempo sería la de buscar una respuesta, un modo de afrontar y superar el dolor originario definido por Nietzsche, es decir, su muerte inminente. Freud sostenía que la cultura se encarga de inhibir al hombre en sus pasiones primarias y le marca un estilo de vida en el que debe necesariamente reprimir su estado salvaje para adaptarse; Foucault también marcó el modo en que se establecen las normas sociales y el sistema de instituciones impone reglas de comportamiento para contener al sujeto dentro de sus límites; del mismo modo Schmucler dilucidó cómo la sustancialidad técnica del mundo también reduce lo propio del ser humano como lo es su libertad de elección y le señala la técnica como el espacio en el que debe realizarse como especie. (Schmucler, 1996, p. 3).

Cuando el estado y la iglesia pierden fuerzas e influencia como instituciones primarias, deben emerger otros mecanismos, discursos sociales y esferas que acompañen al modo de producción emergente, allí se afirma la técnica y su ideal de superadora de límites. Como anticipó Sloterdijk, la algodicea reemplazó la teodicea, la política y nuevos movimientos sociales reemplazaron a la religión y al estado como autoridad; emergieron nuevos relatos que tomaron importancia en la circulación de sentido; nuevas minorías, movimientos, causas de luchas sociales. Este autor sostiene que en este período se acumula el dolor de la individuación y el capitalismo tardío como tal no se puede hacer cargo en la necesaria búsqueda instintiva de un culpable por parte del sujeto. Si luego de los tipos de terapias tradicionales que ofreció la Modernidad aparecieron cada vez más líneas de investigaciones mitológicas, poéticas, chamanísticas y neorreligiosas, esto indica que “la política ha quedado felizmente liberada de la sospecha de ser directamente responsable de las autocreaciones y sufrimientos de la individuación de la vida individual” (p. 181). Esto implica que la miseria del hombre no reside en

el dolor en sí, sino en su incapacidad de asumirse a sí mismo como responsable. Cuando el hombre se asume como sujeto paciente de la verdad, recién en ese momento puede incorporar al sufrimiento como parte de su condición existencial.

Nietzsche puede ser leído, casi cien años después de su ocaso, finalmente como se merece: como una de las figuras que, a causa de su conciencia dionisiaca, alzó la voz, contra la conspiración mundial de la indolencia activa, para hablar de la soledad y de la “pesada, pesada felicidad” de ese animal apenas amado que dice “yo”.

(p. 182)

En definitiva, la relación del hombre con el dolor implica el encuentro con su significado en un momento determinado, el cual se desprende de un proceso social y cultural de construcción de sentido. Enrique Ocaña destacó que la contemplación del dolor se ve afectada principalmente por el ideal de progreso en la división del trabajo social, “cuanto más civilizada sea la sociedad que inflige dolor tanto más ocultará el fundamento de crueldad sobre el que se sustenta” (Revista Artefacto, 1998, p. 49). La tendencia a desfigurar la realidad del dolor no es tanto un olvido metafísico cuanto un olvido social, que en los Siglos XIX y XX se correspondió con la expansión de una personalidad de tipo sentimental, lo cual implicaba que el ser humano sometido a la vertiginosidad del progreso y la civilización, no estaba preparado ni poseía las herramientas necesarias para afrontar un contexto de tragedia o vulnerabilidad. Es en este sentido que el ideal del confort analizado anteriormente por Christian Ferrer, por medio del camino de la realización técnica, tomó la misión de resguardar al hombre sometido a las inclemencias de la vida industrial, en la que cuerpo y máquina fueron sometidos a las mismas exigencias y el sufrimiento pasó a operar como una suerte de amenaza que puede interpelar en cualquier momento de forma indiscriminada. En palabras de Ferrer, la ideología del confort deviene en el espacio de comprensión de la tecnología.

“El tipo caracterológico del ser humano que ha sido necesario definir y construir a fin de poner en marcha la maquinaria social tecnificada debió corresponderse tanto con el temperamento sentimental como con las intensas contradicciones en que se hacía ingresar a esos cuerpos comprables y vendibles, la carne de cañón de la sociedad industrial”

(Ferrer, 2008, p. 81)

En este esquema los medios de comunicación y el mercado son considerados como las únicas esferas autónomas que al mismo tiempo son cada vez más cercanas y pueden regular el capital simbólico. La lógica mercantil logra conquistar el campo de la información y exigir que todos los fenómenos sociales sean susceptibles de convertirse en objeto de comunicación, la economía digital construye un sistema telecomunicativo orientado a una nueva condición cognitiva global. “El circuito de la producción digital crea las macro y microestructuras de estos nuevos modelos de sensibilidad y cognición” (Berardi, 2003, p. 36). Gianni Vattimo (2016) sostiene que si hay una idea de realidad, ésta es el resultado del entrecruzamiento de múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí por un espacio destacado. En la sociedad de los media en lugar de un ideal emancipador modelado sobre la autoconciencia, se abre camino a un ideal de emancipación en cuya base están la pluralidad y la erosión del principio de realidad (p. 129). Berardi destaca que cuando la composición técnica del mundo cambia también lo hacen los hábitos culturales y los modelos cognitivos. Esto implica que la afirmación del capitalismo tardío dejó atrás algunas definiciones, trastocó las dimensiones del psiquismo social e individual, forzó la expansión del concepto de mercancía, incorporó procesos, dispositivos y automatismos tecnológicos que afectaron el modo de estimular el cuerpo y despertar las emociones, también redefinió los espacios para dar lugar a un nuevo modo de relación y disposición de los cuerpos.

15. La normativa del capitalismo tardío

El modelo de producción capitalista ha atravesado distintos momentos de madurez y reconfiguración en su modo de sustentarse, estos momentos pueden ser identificados primero por una edad clásica destacada por el hierro y el vapor; luego por una segunda edad caracterizada por el fordismo y el taylorismo, por las cadenas de montaje, la producción industrial en serie e institucionalizada en la fábrica como el espacio que identificó al período moderno descrito anteriormente. El autor Franco “Bifo” Berardi (2003) propone en su obra “La fábrica de infelicidad” que el capital ha ingresado a una tercera edad denominada “semicapitalismo”, el cual se convirtió en el modelo de producción que sustancia a la sociedad posthumanista. Éste tiene como suelo de emergencia la expansión de la “infósfera”, definida como el espacio simbólico en el que circulan signos mercancía y flujos virtuales que llegan a resignificar los lugares del emisor y del receptor establecidos hasta el momento, al mismo tiempo que interpelan un nuevo tipo de subjetividad en el hombre y atraviesan transversalmente los espacios colectivos, “capital flujo, que se coagula, sin materializarse, en artefactos semióticos” (p. 16). La fuerza de trabajo ya no consiste solamente en una destreza física que otorga un resultado material, en el nuevo período el potencial del valor agregado se encuentra en las producciones intelectuales, en las ideas y en la información; si bien la actividad cognitiva e intelectual siempre ha estado presente en la base de toda la cadena de producción humana, Berardi sostiene que en la actualidad estas aptitudes se convirtieron en el principal recurso productivo.

En el trabajo industrial, la mente era puesta en marcha como automatismo repetitivo, como soporte fisiológico del movimiento muscular. Hoy la mente se encuentra en el trabajo como innovación, como lenguaje y como relación comunicativa. La subsunción de la mente en proceso de valorización capitalista comporta una auténtica transformación. El organismo consciente y sensible es sometido a una presión competitiva, a una aceleración de los estímulos, a un estrés de atención constante.

(Berardi, 2009, p. 16)

A medida que el trabajo industrial empezó a sostener su funcionamiento fundamentalmente mediante procesos tecnológicos, se comenzaron a simplificar los trabajos que demandaban destrezas físicas, se volvieron puestos reemplazables y esto permitió avanzar hacia la novedad del trabajo digitalizado en el cual la producción mental alcanza a manipular signos abstractos, códigos, información, datos susceptibles de ser reutilizados, recombinados y adaptados a las demandas del mercado. En este nuevo escenario cambiaron algunas reglas del juego, la innovación comenzó a adquirir más relevancia que la producción en masa ya que la competitividad se encuentra en las buenas ideas y no en la acumulación de mercancías. Tal como se mencionó previamente, en el modelo capitalista con la emergencia del stock, los almacenes, la materia prima, etc. el proceso demandó también sistemas de vigilancia y control acordes a esa forma de acumulación del capital a fines de que no sean robadas ni expropiadas de sus dueños y para ordenar también la nueva forma de distribución. Del mismo modo, en el modelo del capitalismo tardío las mercancías se vuelven semióticas, susceptibles de ser copiadas, duplicadas y replicadas, por lo tanto el modelo de la infoproducción demanda también nuevos mecanismos de reproductibilidad y sistemas de control.

¿Qué significa la propiedad de un bien, cuando éste ya no es identificable y limitable en su consistencia física y en su unicidad? Puedo decir que un automóvil, una manzana o un terreno es de mi propiedad, porque si yo disfruto de ese bien, ningún otro puede hacerlo al mismo tiempo.

(Berardi, 2003, p. 127)

Las características del trabajo digital impulsan, según Berardi, a un salto cualitativo ya que la producción deriva en la creación de ideas que se traducen a bits de información, éstos al ser unidades se combinan, actúan en conjunto orientadas a resultados concretos y conforman piezas que individualmente o mal ordenadas carecerían de sentido. Este autor describió al trabajo cognitivo como

una dimensión inmaterial y desterritorializada, como un “proceso productivo que escapa de modo concreto a las reglas de la economía capitalista” (p. 129). Ya no se necesita del espacio de la fábrica como lugar de encuentro y acción de la fuerza de trabajo con sus jerarquías, métodos disciplinarios y regímenes de control. Actualmente un trabajador cognitivo puede radicarse en cualquier punto del planeta y generar valor agregado, por lo tanto, emerge la noción de “ciberespacio” como una esfera en expansión de forma ilimitada. Cada modo de producción conlleva históricamente una manera distintiva de considerar el tiempo y el espacio. La Modernidad se caracterizaba por tener una predominancia de la temporalidad en la cual ésta se volvía esencialmente productiva, en donde las jornadas se dividieron según tareas específicas que se definieron de acuerdo al modo de vida de la sociedad industrial. Sin embargo la cadena de valor agregado del capitalismo tardío no puede ser calculada de acuerdo al tiempo invertido ya que la producción de una idea o signo mercancía puede llevar dimensiones extremadamente diferentes. Jameson (2015) sostiene que en el nuevo modelo de lo urbano y el carácter global del sistema hay cierta predominancia de la espacialidad, que sugiere que ésta se ha conformado en un sentido único de forma tal que devino en una dominante existencial y cultural. Sin embargo, este autor reconoce que si el modo de concebir la historia se ha vuelto espacial, “también lo han hecho su represión y los mecanismos ideológicos mediante los cuales evitamos pensar históricamente” (p. 153).

Una característica o un principio estructural tematizados y colocados en primer plano que presentan un alto contraste con su papel relativamente subordinado y secundario en los modos de producción anteriores. Por lo tanto, incluso si todo es espacial, esta realidad posmoderna de la actualidad es de alguna forma, más espacial que todo lo demás.

(Jameson, 2015. Pág. 191)

Desde otro punto de vista, la autora Paula Sibilia (2006) destaca que el régimen de saber-poder asociado al capitalismo posindustrial no permite que nada

quede fuera de los novedosos sistemas control, por lo tanto, no tiene prioridades sino que es capaz de atravesar todos los espacios y tiempos gracias a su sustancialidad virtual. En este engranaje otras dimensiones conceptuales postulan al consumismo y al endeudamiento desenfrenado como los nuevos mecanismos de exclusión de acuerdo a los parámetros definidos previamente por Foucault. Las vías de exclusión que son fuente de dolor se resignifican: si antes la amenaza consistía en quedar fuera del circuito productivo, en el esquema poscapitalista consiste en dejar de ser un sujeto de consumo, no estar actualizado con las novedades técnicas y culturales, no poder manipular información o generar trabajo intelectual que aporte a la infósfera, estar excluido del circuito de la infoproducción o ser solamente terminales pasivos de éste. Hay un desplazamiento que va del productor disciplinado como sujeto de las fábricas hacia el consumidor controlado en tanto sujeto de las empresas. De este modo el marketing deviene en un novedoso instrumento de control. En este sentido Sibilia destacó:

La lógica de la deuda sugiere algunas características interesantes de las nuevas modalidades de formateo de cuerpos y almas. A diferencia de lo que ocurría en el capitalismo apoyado con todo su peso sobre la industria, en su versión más actual el endeudamiento no constituye un estado de excepción sino una condena permanente. Convertida en una especie de moratoria infinita, la finalidad de la deuda no consiste en ser saldada sino en permanecer eternamente como tal: flexible, inestable, negociable, continua.

(Sibilia, 2006, p. 39)

A los tipos de subjetividad constituidos por los estadios históricos previos, les sucede una modalidad diferente que demandó la movilización permanente y reacción de los sujetos en un espacio de circulación de información y de consumo; la emergencia de un tipo de individuo espectador que se encuentra frente a una multiplicidad de estímulos que sobrepasan su capacidad de recepción, que no puede adaptarse al ritmo del cibertiempos debido a la lentitud del cuerpo y su necesidad de detenerse para alimentarse de comida, descanso y afecto. En este

sentido, el ensayista Jonathan Crary (2015) permite definir que en el paradigma actual se asimila un exceso de servicios, imágenes, procedimientos, productos químicos, etc. en constante expansión debido al surgimiento del carácter ininterrumpido de las necesidades creadas por la cultura y el mercado, ya no tanto a medida del hombre, así como también su consecuente insatisfacción perpetua anticipada por Schopenhauer. En este marco se considera al dolor como una dimensión inmutable que solamente se redefine de acuerdo al modo en que el ser humano se vincula con él. En la Posmodernidad la disciplina y la relación con el dolor comenzaron a pasar por otras vías, como por ejemplo, la pérdida del sentido de pertenencia. En este esquema el sufrimiento se siente cuando el sujeto se percibe a sí mismo como un ente insignificante, también cuando deja de ser un cuerpo productivo, pero sobre todo cuando deja de ser visto por sus pares; de aquí las normas de consumir y estar hiperconectados.

El sufrimiento se vuelve un factor de desmotivación de la compra. Para hacer frente a eso se diseñan estrategias. Los patrones del mundo no quieren, desde luego, que la humanidad sea feliz, porque una humanidad feliz no se dejaría atrapar por la productividad, por la disciplina del trabajo, ni por los hipermercados. Pero se buscan técnicas que moderen la infelicidad y la hagan soportable, que aplacen o contengan la explosión suicida, con el fin de estimular el consumo.

(Berardi, 2003, p. 25)

Esta infelicidad moderada es lo que alimenta el funcionamiento de un mercado que adquiere eslóganes como “24/7”, una definición contundente y analizada oportunamente por Crary, quien lo definió como un lema que anuncia un tiempo sin tiempo. “Los mercados abiertos las 24 horas del día, los 7 días de la semana y la infraestructura global montada para facilitar el trabajo y consumo continuo” (Crary, 2015). Todo al servicio de la felicidad, ante cualquier amenaza de inestabilidad del sujeto está siempre disponible el espacio de contención ofrecido por los medios y el consumo; tal como lo mencionó Casullo previamente, el sistema publicitario ofrece erróneamente al hombre la idea de poder entrar al

shopping comercial y comprar todo como sobreabundancia de vida. Un entorno 24/7 tiene la apariencia de un mundo social pero en realidad esconde una forma de funcionamiento maquínico y una suspensión de la vida que no revela el costo humano que se necesitan para mantener su eficacia (Crary, 2015), una negación del sufrimiento como parte de la vida del hombre y la vulnerabilidad como una amenaza, esto sumado al imperativo de deber entregarse a la búsqueda de satisfacción inmediata.

De este modo se genera una enorme discrepancia entre “la operación temporal de los mercados desregulados y las limitaciones físicas intrínsecas de los seres humanos, necesarios para responder a estas demandas” (Crary, 2015). Cuando se denomina al capitalismo como exacerbado, se hace referencia al modo en que éste logró penetrar en todas las dimensiones de ser humano con su lógica de funcionamiento; ya no hay espacio ni tiempo en los que el sujeto no pueda comprar, consumir, conectarse y vincularse con otros de forma virtual, no hay acontecimiento que no pueda ser registrado por los nuevos dispositivos y compartidos de forma inmediata, existe una sobreexposición de la vida privada y de acontecimientos nimios. El sujeto de producción se convirtió en sujeto de consumo y la disciplina atraviesa todos los modos de relacionarse, de involucrarse en grupos de vinculación con el nuevo médium social y tecnológico, este individuo empezó a formar parte de diversas segmentaciones del mercado, de públicos, de targets culturales y bancos de datos. “El orden técnico es el gran espejo en el que se refleja con máxima claridad la creciente objetización de nuestra vida y que se halla impermeabilizado de manera especial contra el acoso del dolor. La técnica es nuestro uniforme” (Junger, 2003, p. 59).

16. El cuerpo de consumo

Tal como se demostró en los capítulos anteriores, toda estructura social de producción demanda un soporte institucional y un sistema de elaboración

discursiva que lo afirme y reproduzca. En el capitalismo tardío o semiocapitalismo el objeto de dolor se basa en quedar por fuera de la cadena de consumo y de la satisfacción inmediata de nuevas necesidades que crea y demanda el propio modelo social. Se asume que la producción ya es un engranaje en permanente funcionamiento, de este modo se puede afianzar al dolor y la infelicidad del hombre como motores del consumo en la constelación de significantes que lo definen. De la misma forma que Freud sostenía que el hombre moderno renunció a una parte de su felicidad por seguridad, que impulsaba la fuerza productiva de la industria a costa del debilitamiento físico, la pérdida material y la represión de la libido; así Bauman invirtió esa hipótesis y sostuvo que “los problemas y malestares más comunes hoy son producto de un intercambio por el cual renunciamos a la seguridad para obtener cada vez más libertad” (Berardi, 2003, p. 31), pero esta idea de libertad y liberación de la libido se satisface solamente en el terreno de la economía y el consumo. En este esquema se modifica necesariamente el vínculo del hombre con su propio cuerpo, las experiencias se disuelven a favor de una repetición estandarizada. Las emociones no disminuyen ni pierden intensidad pero la realidad del objeto emocional queda suspendida ya que el estímulo deja de ser exclusivamente otro individuo y pasa a ser un ambiente virtual o económico que funciona cada vez con más velocidad (p. 42). Nuevamente el modo de producción le señala al hombre cuál es el terreno donde debe realizarse como especie, la esfera del consumo donde están a disposición dispositivos tecnológicos, redes sociales, medicamentos antidepresivos, píldoras de estimulación sexual, cirugía estética para alcanzar un cuerpo deseable, el mercado de la carne con su “marea pornográfica” y el turismo sexual, las posibilidades de modelación genética hacia el futuro, “tales son las ofertas actuales de amortiguación del sufrimiento. Flujos de capital se encuentran con flujos libidinales sobre una mesa de disección del cuerpo” (Ferrer, 2008, p. 85). El cuerpo se encuentra inserto en esta vertiginosidad, la de una cultura que se modifica y expande de forma permanente, que promueve la búsqueda de récords en todos los ámbitos en los que se moviliza: productivos, de esperanza de vida, de rendimiento físico, etc. Esta se

convierte en una competencia física y en una lucha tecnológica, con la idea de superar todos los límites sobrevuela la noción del “fin de la muerte”. En términos de Paula Sibilia (2006), hay un arsenal tecnocientífico que se pone al servicio de la batalla contra el envejecimiento y la finitud, que incluye varias vetas actuales de investigación “desde la inteligencia artificial hasta la ingeniería genética, pasando por la criogénica y toda la farmacopea antioxidante” (p. 54). Tal como se describió en el capítulo introductorio, la relación del hombre con la muerte describe en gran parte las características de la cultura de la época. Los nuevos soportes artificiales aportados por el campo de la medicina, los trasplantes de órganos y dispositivos técnicos que permiten al cuerpo seguir funcionando bajo signos vitales, redefinieron el vínculo con la muerte mediante tecnologías de la inmortalidad.

En el año 1939 un científico del Instituto de Fisiología Experimental y Terapia de la Unión Soviética llamado Sergei Brukhonenko, habría sido capaz de separar la cabeza del cuerpo de un perro y mantener con vida ambas partes por cierto tiempo; el experimento se habría llevado a cabo con ayuda de una máquina que se encargó de hacer circular sangre oxigenada por la cabeza seccionada para luego volver a encastrarla en el cuerpo y que el animal continúe con su existencia. Si bien algunas versiones lo señalan como un video falso, se trató de una producción documental dirigida por D. I. Yashin, un producto cultural que en su relato ya desafiaba los límites de la vida. Actualmente se puede afirmar que científicos de la Universidad de Medicina Harbin en China realizaron de forma exitosa durante el 2017 el primer trasplante de cabeza humana. A modo de prueba se habría insertado una cabeza en el cuerpo de un mono, conectando cuidadosamente la columna vertebral, los nervios y vasos sanguíneos. De este modo se puede identificar cómo prácticas impensadas en otro tiempo, que se presentaban como ficción, se vuelven luego instancias reales que corren límites, desafían y redefinen las problemáticas del ser humano.



Experiments in the Revival of Organisms, 1940, D.I. Yashin.

Según Freud (2007) el hombre perfecciona sus órganos o elimina las barreras del cuerpo por medio de los avances tecnológicos que incluyen también la construcción de una disposición cultural que lo acompaña. De este modo las máquinas le suministran fuerzas y destrezas que puede administrar en cualquier dirección, “gracias al navío y al avión ni el agua ni el aire pueden limitar sus movimientos. Con la lente corrige los defectos de su cristalino y con el telescopio contempla las más remotas lejanías” (p.42). La escritora Donna Haraway sostiene que las tecnologías de las comunicaciones y las biotecnologías son las herramientas decisivas para reconstruir nuestros cuerpos actualmente expuestos a una nueva suavidad, es decir a un nuevo modo de sentir su contacto con el mundo exterior, en donde se han modificado las capas protectoras y las mediaciones intervinientes para apaciguarlo. Cuando éste impacta con el suelo del marketing y del consumo aparecen nuevos extremos, mecanismos de control, estrategias de mercado y tecnologías de poder a las que es sometido. Entre las exigencias culturales aparecen la salud, la belleza, el orden, la limpieza, la buena conducta, pero fundamentalmente destrezas psicofísicas y capacidad de adaptación al nuevo suelo movedizo posmoderno, “el ritmo intenso excluye la posibilidad de familiarizarse con cualquier situación” (Crary, 2015). Estos dispositivos de poder son en gran parte manipulados por los medios de

comunicación y se encarnan directamente en el cuerpo, éste es el lugar donde se experimentan el placer y el dolor, el soporte material en el que se afianzan parámetros estéticos y productivos difundidos por los discursos sociales y a los que debe responder para convertirse en una mercancía más dentro del terreno del capitalismo tardío. En este sentido, los medios a través del marketing y la publicidad se encargan de moldear discursivamente la matriz simbólica en la cual se funda la identidad de la cultura. Nuevas categorías estéticas, estrategias de mercado y tecnologías de poder afianzan novedosos cánones de belleza, formas de posicionamiento social a través de los perfiles en las redes sociales, la exposición de la vida privada en el entorno inmediato, etc. mediante un método de expansión y naturalización de comportamientos y normas. “La sensación de futuro incierto, las presiones económicas y culturales y la intensa desprotección se descarga sobre el cuerpo, antes tratado como fuerza de trabajo y ahora obligado a dar pruebas continuas de su performatividad emocional” (Ferrer, 2008, p. 83).

Flavia Costa sostiene que el hombre actualmente se encuentra frente a los imperativos del cuerpo-signo, que se dibuja como horizonte tres objetivos: aumentar el tiempo y calidad de vida; estetizar la imagen del yo por medio de su embellecimiento y estilización de acuerdo a los parámetros establecidos; y por último, incrementar su potencia y rendimiento en tanto capital humano ya sea para el mercado de trabajo, para el mercado afectivo o del deseo (Revista Artefacto, 2015, p. 23). A partir del Siglo XX la corporalidad asumió una doble funcionalidad en tanto aparato de producción y de consumo al mismo tiempo. Los dispositivos de poder de la nueva era apuntan a alcanzar un cuerpo que esté disponible para ser expuesto ante la siempre atenta mirada del otro.

Lo que se hace pasar por liberación del cuerpo es el elogio del cuerpo joven, sano, esbelto, higiénico, sin rastros de haber padecido los rigores del trabajo físico ni haber sido víctima del dolor social, activado por la misoginia mediática y por los rituales más estereotipados de nuestra cultura.
(p. 25).

Los actuales mecanismos de control y normas de funcionamiento generan también nuevas estrategias de mercado en las grandes empresas. Por ejemplo en McDonald's existe no solamente el control de calidad y tiempo de atención al cliente (debe ser atendido en un máximo de 90 segundos) sino también está la exigencia de recibirlo siempre con una sonrisa, de este modo se oculta el cuerpo cansado y exigido. Otra pulseada de marketing impulsada por la Agencia OMD de España implicó la instalación en el espacio público de unas novedosas máquinas con cámaras y sistemas de reconocimiento facial que detectan los gestos para que el cliente sonría hasta que se llene su vaso de café gratis. Así es como el capitalismo de vuelve exacerbado, es decir, logra penetrar en la vida cotidiana de los sujetos por medio de la ideología felicista, ideología que consiste en un discurso de base económica que busca generar la máxima sensación de felicidad al mayor número de personas posible y al menor costo. El sufrimiento o la tristeza pueden desestabilizar el circuito económico debido a la relación cada vez más estrecha entre producción, consumo y psiquis social, por esto las creaciones publicitarias generan modelos imaginarios de felicidad y deseo con los que los hombres se deben sentir contenidos; en este mapa sensible el dolor aparece nuevamente como aquella dimensión que debe ser erradicada, no puede ser mostrada y al mismo tiempo estimula el consumo.

La publicidad es producción sistemática de ilusión y por lo tanto también de desilusión, de competencia y, por tanto, también de fracaso, de euforia y, por tanto, también de depresión. El mecanismo comunicativo de la publicidad se funda sobre la producción de un sentido de inadecuación y sobre la llamada a un consumo que permitirá volverse adecuados y hacer real por fin aquella felicidad que se escapa.

(Berardi, 2003, p. 50)

Por otro lado, se vieron modificados también los métodos de castigo, Ernst Junger (2003) sostiene que la disciplina antes consistía en la forma mediante la cual mantiene el ser humano el contacto con el dolor, esta relación comenzó a ser

modificada al mismo tiempo que la disciplina comenzó a ejercitarse por otros medios. En la Modernidad el castigo se ejercía sobre el cuerpo y la medida del dolor se generaba en relación con la dimensión de lo que se debía internalizar, en el marco del nacimiento de la moral y un determinado tipo de orden social. Pero los métodos de castigo, que tal como describió Foucault se basaban en el flagelo sobre el cuerpo, en la sociedad posmoderna se modificaron en pos de nuevas formas de destrucción y tortura. En el año 2001 Estados Unidos aprobó como método de persuasión psicológica la privación del sueño durante largos períodos de tiempo y nuevas formas de violencia, como por ejemplo, mantener a los reclusos encerrados en celdas siempre iluminadas, de forma tal que pierdan la noción del tiempo y lleguen al quiebre emocional. Ocaña destacó que la voluntad de expiación por medio del dolor es metafísica del verdugo y que en este proceso el sufrimiento sólo muestra al hombre una verdad, la realidad secular del organismo; el sufrimiento remite con nueva certeza al único sujeto: al cuerpo biopolítico (Revista Artefacto, 1998, p. 51).

17. La base estética del capitalismo tardío

Entre las diversas lecturas en torno al debate Modernidad/Posmodernidad, Jameson (2008) mencionó al historiador de arquitectura Manfredo Tafuri, cuya postura se define como implacablemente negativa frente a todos los períodos del capitalismo. Este pensador sostiene que no puede realizarse una transformación radical de la cultura que no esté precedida por una transformación radical del esquema de relaciones sociales, por lo tanto, con una visión crítica tanto del capitalismo industrial como del capitalismo avanzado, reclama un cambio completo de tales estructuras. Jacques Rancière (2010) destaca que durante la Modernidad el orden estético se adecuaba a las posibilidades de los medios técnicos disponibles en la época, sin embargo, el paradigma posmoderno invirtió el proceso y definió que primero se debe dar una revolución estética como antesala de la revolución técnica, y que ésta se da en primer lugar en el campo

pg. 84

literario y pictórico para luego expandirse hacia las artes visuales, que comprenden al cine y la fotografía.

Hay un modo de representación y una lógica discursiva que se modifica en función de la revolución estética, la Posmodernidad propone “pasar de los grandes acontecimientos y personajes a la vida de seres anónimos, encontrar los síntomas de una época, una sociedad o una civilización en los detalles íntimos de la vida corriente, explicar la superficie a través de las capas subterráneas y reconstruir mundos a partir de vestigios” (Ranciére, 2012, p. 16). Para este autor la tarea del arte consiste en cuestionar el reparto de la división de lo sensible que asigna a cada sujeto un lugar y tarea específica. Cuestionar el orden establecido, y específicamente la tarea del campo de la ficción sería la de crear espacios con nuevas disposiciones, nuevos órdenes espacio-temporales y vínculos que escapen a la estructura del statu quo. “Es la actividad que reconfigura los marcos sensibles en el seno de los cuales se definen objetos comunes” (p. 63). La ficción no sería la creación de un mundo imaginario opuesto al mundo real sino el trabajo que produce disenso, que cambia los modos de representación sensible y las formas de enunciación al cambiar los marcos, las escalas o los ritmos, al construir relaciones nuevas entre la apariencia y la realidad, lo singular y lo común, lo visible y su significación (p. 67). De acuerdo con lo anticipado por Jameson, como consecuencia de la transcodificación el dispositivo genera una situación repetitiva donde lo esencial está ausente, donde las imágenes y los relatos se suceden ininterrumpidamente, se superponen; de este modo la subjetividad posmoderna no se construye como algo lineal sino como una dimensión ramificada donde lo relativo, lo múltiple, lo fragmentado, se vuelven esenciales de este tiempo. La cadena de información contribuye a sostener un presente cada vez más congelado y despojado de futuro.

Lewis Mumford (1957) definió el arte como el modo en que el hombre reordena y representa para sí mismo sus experiencias, tratando de detener en tiempo y espacio a la vida en su perpetuo movimiento, de modo tal que el objeto de arte represente en su realización final la experiencia del artista. Sin embargo, la

Posmodernidad presenta un escenario en el que el arte proveniente de la experiencia pierde el sentido de momento único, ya que tanto el tiempo de creación como el objeto artístico se encuentran inmersos en un contexto híbrido, de repetición y sometidos a criterios de reproductibilidad facilitados por los dispositivos tecnológicos. De este modo surgieron nuevos modos de representación y circularización de los objetos artísticos; el momento único del objeto se convierte en repetición, la evolución tecnológica que impregnó este campo fue acompañada por la indiferenciación entre mercado y cultura, así como por el cambio de perspectiva y vinculación del hombre con su propio cuerpo. Mauricio Bares (2007) se preguntó si se puede hablar de una estética poshumanista y entre las características de ésta se encontró con una idea del cuerpo concebido como algo inacabado, imperfecto e insuficiente frente a las exigencias culturales de este tiempo. Se asumió también al propio cuerpo como lienzo utilizado por medio de diferentes prácticas; sobre esta matriz, la manipulación de la carne frente al público espectador puede convertirse fácilmente en una performance de vanguardia.

Autodestrucción, desfiguración, mutilación y descuartizamiento del cuerpo humano a través de cirugías, así como su hibridación con máquinas -como el caso de Sterlac- se usan como técnicas para moldear la carne hacia un nuevo concepto de humanidad. (...) Sin la explotación del propio dolor del artista ante su público, sino a través de la manipulación de su carne mediante técnicas y aparatos científicos, estos artistas presentan un cuerpo supra o posthumano, que ignora el dolor.

(Bares, 2007, p. 17)

En la Posmodernidad, la representación del dolor por medio del arte cobró terreno de un modo diferente, la materia en blanco son el propio cuerpo y la vida misma, así como sus provocaciones y excitaciones. James Ballard (1984) anunció que desde la década de los años 60 se ha modificado el equilibrio entre realidad y ficción, vivimos dentro de una enorme novela, la ficción está ahí, en “la política conducida como una rama de la publicidad, la traducción instantánea de la ciencia

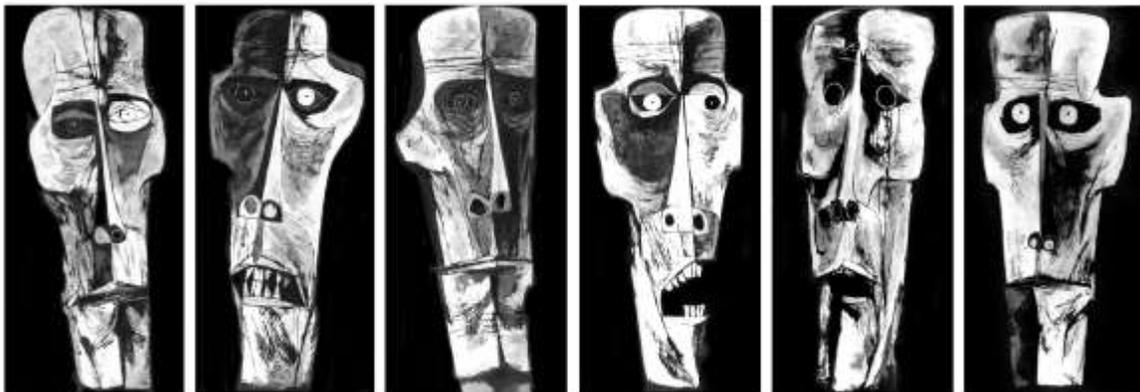
y la tecnología en imaginería popular, la confusión y confrontación de identidades en el dominio de los bienes de consumo, la adulación anticipada, en la pantalla de tv, a toda reacción personal a alguna experiencia” (p. 3), en este escenario, la tarea del escritor sería la de inventar la realidad. Esta sería, según el autor, una cruel inversión que se da como consecuencia del capitalismo exacerbado, que ha logrado penetrar en la vida de los hombres y ha generado la “muerte del afecto”, el abandono de los sentimientos y las emociones profundas en pos de placeres más inmediatos como las excitaciones provocadas por el sufrimiento y la mutilación, el sexo, el juego y el poder ilimitado. En términos de Jameson el Posmodernismo es lo que queda una vez que el proceso de modernización se ha completado y la naturaleza ha desaparecido, es decir que queda un mundo en el que la cultura se ha convertido en la naturaleza y sustancialidad del mismo.

CONCLUSIONES

En Anatomía della dipendenza, Takeo Doi describe el modelo psicológico de la dependencia que los japoneses llaman amae: la pertenencia afectiva, la dependencia como fuente de seguridad recíproca y de reconocimiento entre seres humanos. Se trata de un rasgo tradicional de la cultura japonesa, un legado identitario arcaico, pero no puede comprenderse el desarrollo de la economía capitalista en Japón en los últimos decenios si no se tiene en cuenta la especificidad psíquica y cultural de su cultura, que ha podido plegarse y hacerse funcional a unos fines económicos integrados.

En este sentido, podemos hablar de sobredeterminación semiótica. Un sistema de valores simbólicos, como el amae, ha podido conservarse en su estructura interna mientras su interfaz semiótica y su valor funcional se han transformado para adecuarse a una finalidad nueva. El modelo cultural del amae, dependencia psicológica y afectiva de una fuente de pertenencia y seguridad, ha funcionado como cemento de un sistema de dependencia social que ha sido capaz de garantizar una aceptación casi indiscutible de la política de desarrollo acelerado y de sobreexplotación. Cuando el vínculo de dependencia que tradicionalmente liga al individuo con su familia, en forma de una pertenencia afectiva que otorga seguridad, es reorientado hacia la gran empresa capitalista, este valor sufre una sobredeterminación que lo transfiere a una dimensión hipercapitalista.

Berardi, en "La fábrica de infelicidad".



Guayasamin, Oswaldo (1969). La espera.

Abraham sostiene que cuando Nietzsche se preguntó por el dolor incitó a cuestionarse sobre el orden del mundo que lo sostenía, sobre la justificación de su existencia ya que la relación del mal con la justicia deriva de su conexión con el mismo. Christian Ferrer destacó que el hecho de que todos soñemos con salir indemnes de nuestro paso por la existencia es comprensible, pero al despertar de esta ilusión Schopenhauer llamó “dolor”. Por otro lado Nietzsche se convenció de que frente a una vida que no es más que un escenario lleno de sufrimiento, el único remedio se encuentra en el arte como justificación estética. Heidegger también intentó demostrar que el ser no coincide con lo estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver con el evento, el diálogo y la interpretación (Revista Artefacto Nº 5, 2015, p. 11). Tal como se anticipó, el dolor es condición del ser humano, que de acuerdo a la matriz de la época genera una voluntad que opera para escapar del mismo o para que sea apaciguado. Cada período histórico se escribe y forja mediante el modo de interacción entre el mundo material y simbólico al mismo tiempo, en la forma que el sujeto impregna de sentido a la materia y al lenguaje.

En la Modernidad el impulso por huir del dolor fue contenido por una matriz basada sobre los pilares de la razón, el progreso técnico y científico, y en vistas a ese horizonte se desarrollaron diversos campos, culturas, mecanismos de control y discursos sociales. Pero como el dolor es parte de la vida del hombre estas ganas de huir no podían derivar en otra cosa más que un proceso de sobredeterminación semiótica, es decir, que su sentido sea reorientado a nuevas finalidades. De este modo se derivó en el período Posmoderno que fogueó una nueva matriz basada en la impronta tecnológica, orientada a un cuerpo de consumo y a un espectador en permanente movimiento. Para Nietzsche hay algo fijo en el dolor que es su condición de existencia, pero el sentido que carga es su parte más fluida, con la sobredeterminación del mismo cambia también la posición de cada uno de sus componentes.

Tal como se anticipó en el capítulo introductorio, la idea motor fue que una reflexión en torno a qué concepto de dolor acompañó al hombre en su recorrido histórico, con el aporte de principios teóricos adquiridos a lo largo de la carrera que permiten fundamentar su posicionamiento en el mapa de constelaciones de sentido, con especial atención a la voluntad que lo sustancia y al lugar que ocupa el terreno del discurso. En concordancia con los fines propuestos se debió trabajar con la Comunicación de forma articulada con algunas categorías de pensamiento provenientes de la Filosofía, porque comprender al sujeto en su percepción, sus representaciones y sus vínculos, implica también indagar sobre la subjetividad que emerge y opera, reconstruirla mediante el lenguaje, el sistema de valores establecido y modo de interactuar con el medio. En este proceso de elaboración se comprendió una vez más que el campo de la Comunicación debe ser abordado como una dimensión que no solamente se reduce a los medios masivos, sino que está presente en todos los procesos de construcción de sentido y en el modo en que el hombre interactúa y delinea el mapa sensible de su tiempo. Desde los inicios, la carrera nos impulsa a tratar de comprenderla en su profundidad, teniendo como punto de partida el hecho de que toda dimensión social carga con un sentido construido discursivamente, por lo tanto sus herramientas de estudio permiten comprender qué implica conocer y desmontar un concepto, permitió cuestionarse sobre el contenido y la funcionalidad del dolor. Cuando se estudian los fenómenos sociales se puede notar que éstos responden siempre a determinados intereses, que hay articulaciones funcionales a un sistema de poder. Foucault estableció que la voluntad de poder encierra una voluntad de verdad y de saber, que es constitutiva de la episteme y de las ciencias sociales en general. Todos los discursos circulan cubiertos de prácticas de poder, de este modo el hombre siempre habla situado desde algún lugar.

La genealogía como herramienta permitió dilucidar una determinada actitud hacia la verdad que se conforma mediante el modo de producción establecido, las formas de organización social, así como mediante el conjunto de instituciones que lo soportan y el manto discursivo que lo sustenta; también permitió ver el modo en

que el dolor irrumpió en el campo de posibilidades y fuerzas de la Modernidad, su contraste en la Posmodernidad y cómo se reconfiguró la posición del sujeto en torno al mismo. Por medio de esta metodología se puede descubrir qué tipo de construcciones están en juego, a qué o a quién es funcional la idea del dolor que se encuentra en cada recorte histórico, por medio de qué instituciones, dispositivos, discursos se sostiene y reproduce, qué verdades esconde el significado que le damos a la palabra en la trama de sentido. Tal como lo afirmó Junger no hay un solo uso del dolor porque su lenguaje es múltiple, de acuerdo a su parte fluida, en cada época hay determinadas normas vinculantes que permiten al ser humano verlo de una manera específica. Junger se cuestionó sobre la forma en que la subjetividad del trabajador capitalista comenzaba a relacionarse con el dolor al mismo tiempo en que sus propias características se estaban definiendo. Esta consideración resulta fundamental con respecto a la Posmodernidad, ya que se intenta definir a un sujeto de consumo que se encuentra todavía en formación. Por otro lado pensar en lo Posmoderno significa, según Jameson, buscar los desplazamientos y cambios irrevocables en la representación de las cosas y en la forma en la que estas cambian. El tormento del hombre contemporáneo condensa innumerables experiencias en las que el denominador común es que el universo tecnológico se pone al servicio de su propio confort y el mercado logra posicionar al espacio de consumo como el lugar de emergencia de nuevos mecanismos de exclusión y sufrimiento. El objetivo no consistió en buscar respuestas al dolor sino en abordarlo para identificar el modo en que éste se constituye como un espacio de construcción de sentido que siempre será parte del hombre y al mismo tiempo puede devenir en un vector de poder, funcional al modo de producción y voluntad de verdad y poder de cada época.

BIBLIOGRAFÍA

- Abraham, T. (2011). El último oficio de Nietzsche. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
- Ariés, P. (2007). Morir en occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Ballard, J. G. (1984). Crash. Prólogo. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Minotauro.
- Bares, M. (2007). Posthumano, la vida después del hombre. Oaxaca de Juárez, México: Editorial Almadia.
- Berardi, F. (2003). La fábrica de infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global. Madrid, España: Edición Traficantes de sueños.
- Biblia Católica (2017). Antiguo Testamento. Génesis. Recuperado de: <http://www.bibliacatolica.com.ar/genesis-3.html>
- Buytendijk, F. J. J. (1965). Teoría del dolor. Buenos Aires. Argentina: Ediciones Troquel.
- Calderón de la Barca, P. (2001). La vida es sueño. Recuperado de Libros en la Red: <https://www.dipualba.es/publicaciones/LibrosPapel/LibrosRed/Clasicos/Libros/VidaSue.pdf>
- Casullo, N.; Kaufman, A. y Forster, R. (2009) Itinerarios de la Modernidad. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Costa, F. (2004). Felices incomprendidos. La fábrica del hombre, en Revista Artefacto N° 5. Buenos Aires, Argentina: Secretaría de Ciencia y Técnica, Universidad de Buenos Aires.
- Crary, J. Capitalismo tardío y el fin del sueño.
- Ferrer, C. (2008) “El sufrimiento insentido y la tecnología”, en Teórico N° 11, Seminario de Informática y Sociedad. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Fink, E. (2000). “El anticristo y El crepúsculo de los ídolos”, en La Filosofía de Nietzsche. Madrid, España: Editorial Alianza.
- Foucault, M. (2008). Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1980). Microfísica del poder. Madrid, España: Segunda Edición.
- Foucault, M. (1980). El ojo del poder. Entrevista con Michel Foucault en Bentham, Jeremías: “El Panóptico”. Barcelona, España: Ediciones La Piqueta.
- Foucault, M. (1970) El orden del discurso. Buenos Aires, Argentina: Editorial Tusquets.

- Foucault, M. (1984) La verdad y las formas jurídicas. Madrid, España: Editorial Gedisa.
- Freud, S. (2007). El malestar en la cultura. Barcelona, España: Ediciones Folio S.A.
- Habermas, J. (1985). El discurso filosófico de la modernidad. Madrid, España: Taurus Humanidades.
- Jameson, F. (2008). Posmodernismo. La lógica cultural del capitalismo avanzado. Tomo I. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: La marca editora. Biblioteca de los confines/Nicolás Casullo.
- Jameson, F. (2008). Posmodernismo. La lógica cultural del capitalismo avanzado. Tomo II. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: La marca editora. Biblioteca de los confines/Nicolás Casullo.
- Jameson, F. (2008). Posmodernismo. La lógica cultural del capitalismo avanzado. Tomo III. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: La marca editora. Biblioteca de los confines/Nicolás Casullo.
- Jaspers, K. Qué es la filosofía. (Formato digital PDF) Recuperado de: http://fapsi.unsl.edu.ar/doc/Jaspers._Que_es_la_filosofia.pdf
- Juan Pablo II (1995). Carta Encíclica Evangelium Vitae del Sumo Pontífice Juan Pablo II. La Santa Sede. Recuperado de: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html#-5
- Junger, E. (2003), Sobre el dolor. Barcelona, España: Tusquets Editores.
- Le Breton, D. (2017/11/28). El cuerpo herido. Prólogo. Recuperado de: <https://www.topia.com.ar/editorial/libros/cuerpo-herido>
- Mumford, L. (1957). Arte, técnica e integración cultural. Arte y técnica. Buenos Aires, Argentina. Editorial Nueva Visión.
- Nietzsche, F. (1988) Genealogía de la moral. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1998). Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2007). La gaya ciencia. Buenos Aires, Argentina: Gradifco.
- Revista Artefacto N° 2 Pensamientos sobre la técnica. (1998). Buenos Aires, Argentina: Secretaría de Ciencia y Técnica, Universidad de Buenos Aires.
- Pablo. Obispo de la Iglesia Católica (1965-12-7). Constitución Pastoral. Gaudium et spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual. Recuperado de: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/va_t-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Picó, J. (1998) Modernidad y Postmodernidad. Buenos Aires, Argentina: Editorial Alianza.
- Ranciére, J. (2011). El espectador emancipado. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Manantial.

- Ranciére, J. (2017). La división de lo sensible. Estética y política. Recuperado de <http://www.scribd.com/doc/6632390/Jacques-Ranciere-La-Division-de-Lo-Sensible>
- Real Academia Española (1992). Diccionario de la Lengua Española. Vigésima Primera Edición. Madrid, España: Mateu-Cromo. Artes Gráficas.
- Roa Hewstone, C. (2016). Instante y muerte: la experiencia de la transgresión en el pensamiento de Georges Bataille. Revista Observaciones Filosóficas. Recuperado de: <http://www.observacionesfilosoficas.net/instanteymuerte.html>
- Schopenhauer, A. (2008). El mundo como voluntad y representación I. Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada.
- Schmucler, H. (1996). Apuntes sobre el tecnologismo y la voluntad de no querer. En *Revista Artefacto, pensamientos sobre la técnica N° 1*. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires.
- Sloterdijk, P. (1986). El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche. Pre-textos. Valencia.
- Sontag, S. (2010). Ante el dolor de los demás. España: Santillana Ediciones Generales.
- Traversi, D. (1951) Shakespeare. España, Barcelona: Editorial Labor.
- Vattimo, G. (2016). Posmoderno: ¿una sociedad transparente? Recuperado de: http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/005_11.pdf

ⁱ La espera I – XI de Oswaldo Gayasamin. Es un grupo de 11 obras acerca de la violencia que sufrió el pueblo judío durante la Segunda Guerra Mundial. Es la representación de rostros y cuerpos, del estado anímico de los judíos que esperaban el momento de su muerte en las cámaras de gas. Predominan los grises y negros, que demuestran su luto y resignación a la muerte. Disponible en: <http://www.capilladelhombre.com>

ⁱⁱ Sudarios (2011) de Erika Diettes. Consiste en una serie de “retratos en blanco y negro de mujeres víctimas del conflicto armado en Antioquia (Colombia) tomadas mientras narran las dramáticas experiencias del asesinato de sus seres queridos, el cual han tenido que presenciar y sobrevivir. Las fotografías son tomadas en el momento más álgido de la narración, congelando un instante de profunda tristeza que la artista fija a una fina tela de seda evocando la reliquia cristiana del sudario, la agonía de Cristo, la Pasión y la Piedad. Debido a esto, la serie Sudarios, durante sus múltiples itinerancias ha sido exhibida en el contexto de iglesias católicas, generando un diálogo entre la arquitectura sacra, el espacio de oración y la imagen de la artista. El proceso de conversación con las víctimas durante las sesiones fotográficas y la posterior muestra de la exposición se convierten además en una progresiva sanación en medio del duelo de las víctimas”. Disponible en: <http://www.erikadiettes.com/sudarios/>.

ⁱⁱⁱⁱ Fue Abel pastor de ovejas y Caín labrador. Pasó algún tiempo, y Caín hizo al Señor una oblación de los frutos del suelo. También Abel hizo una oblación de los primogénitos de su rebaño, y de la grasa de los mismos. El Señor miró propicio a Abel y su oblación, mas no miró propicio a Caín y su oblación, por lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatió su rostro. El Señor dijo a Caín: "¿Por qué andas irritado, y por qué se

ha abatido tu rostro? ¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo? Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar".

Caín dijo a su hermano Abel: "Vamos afuera". Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató.

El Señor dijo a Caín: "¿Dónde está tu hermano Abel?". Contestó: "No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?". Replicó el Señor: "¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo. Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. Aunque labres el suelo, no te dará más fruto. Vagabundo y errante serás en la tierra".

Entonces dijo Caín al Señor: "Mi culpa es demasiado grande para soportarla. Es decir que hoy me echas de este suelo y he de esconderme de tu presencia, convertido en vagabundo errante por la tierra, y cualquiera que me encuentre me matará".

El Señor le respondió: "Al contrario, quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces". Y el Señor puso una señal a Caín para que nadie que lo encontrase le atacara. Caín salió de la presencia del Señor, y se estableció en el país de Nod, al oriente de Edén » (Libro del Génesis 4, 2-16).

^{iv} La Operación Greenhouse (Operación Invernadero) fue la quinta serie de ensayos nucleares de Estados Unidos, la segunda realizada en 1951 y la primera en probar principios que conducirían al desarrollo de armas termonucleares (bombas de hidrógeno). Realizado en el nuevo Campo de Pruebas del Pacífico, específicamente en las islas del Atolón de Enewetak, todos los dispositivos fueron montados en grandes torres de acero, para simular explosiones de aire. (...) La idea principal era reducir el tamaño, el peso y, lo que es más importante, reducir la cantidad de material fisible necesario para las armas nucleares, al tiempo que aumentaba el poder destructivo. Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Operaci%C3%B3n_Greenhouse