



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
FILOSOFÍA DE LA CULTURA

REFLEXIONES EN TORNO AL DOLOR: DESDE NIETZSCHE Y MÁS ALLÁ

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
CARLOS CASTAÑEDA DESALES

TUTORA DRA. ERIKA LINDING CISNEROS (FFyL-UNAM)

MÉXICO, D. F. ABRIL DEL 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Recuerdo que en uno de mis cursos del posgrado de filosofía, el profesor puso en la mesa de discusión el tema del dolor desde la filosofía del joven Nietzsche, en ese entonces leíamos el *nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*. Dicha obra había causado escándalo en los círculos académicos de la filología y la filosofía porque cuestionaba todos los presupuestos de la filosofía y la imagen de la antigüedad Griega que se tenía. En pocas palabras; esa obra criticaba todo el quehacer filosófico que pretendía agotar la realidad en la razón clara y precisa. La clase comenzó, como era habitual todos los miércoles, con una breve exposición de parte del profesor de la lectura que se había quedado pendiente y con algunas reflexiones que causaban asombro en todos los que asistíamos a dicho curso. En esa ocasión recuerdo que pregunté: ¿Qué pasa con aquellos procedimientos sociales que provocan dolor y no son parte de lo que simplemente debemos aceptar y transformar de manera afirmativa y jovial (como lo propone Nietzsche en la obra mencionada)? Mi profesor contestó que no hay que añadir más dolor al que ya la vida involucra. Por esa ocasión decidí callar y no seguir problematizando en tal tema, creo que lo hice por prudencia y porque la filosofía no busca respuestas absolutas sino crear caminos. Esta investigación es el camino que he hecho para indagar en dicha pregunta. De alguna forma es una respuesta que doy a mi profesor y también a mi propia experiencia vital. Menciono lo de mi propia experiencia vital porque es importante señalar que las problemáticas filosóficas surgen de la vida, de las interrogantes que ésta nos plantea. Por ese tiempo yo había empezado una relación amorosa que terminó con mucho dolor y con el nacimiento de una hija que era la afirmación, el *amor fati*. Esta investigación es también una respuesta de que doy a esa hija llamada Duna. Agradezco a mis clases del posgrado y a mi hija por ello.

Por otra parte, agradezco a Armando Villegas, que en los momentos más difíciles de la elaboración de esta investigación me hizo ver que el presente necesita problemáticas filosóficas que estén más allá de un marco estético en donde la filosofía se consagra a edificar verdades y a optar por una postura individual. Por eso la investigación presente piensa desde Nietzsche pero también más allá de él. Gracias Armando.

Agradezco a mi familia, a mis amigos por todo el apoyo que me han dado en el oficio que es vivir. A la facultad de filosofía y letras de la UNAM y al programa de Conacyt que durante dos años me permitieron elaborar esta investigación. A la Dra. Erika Linding Cisneros que se ocupó de mi investigación cuando me quedé en la orfandad académica y que hizo una lectura de la tesis atenta y crítica. A las lectoras de mi tesis: Dra. Rebeca Maldonado, Dra. Paulina Rivero, Dra. Rosaura Martínez y al Dr. José Ezcurdia. A ellas y a él les agradezco que hayan establecido conmigo un diálogo que me hace sentir pleno con la profesión que elegí.

Por último, sólo me queda renovar el orgullo que me causa estar vivo y contribuir con esta investigación a una de las problemáticas que atraviesan nuestros cuerpos. Por eso agradezco a todas y todos aquellos que no han sido mencionados pero en algún momento me dieron algún gesto para construir esta investigación. Judith Butler en alguna parte de su obra comenta que somos cuerpos que se encuentran con otros cuerpos, en ese sentido no nos construimos en la soledad, sino siempre en el encuentro, en el entre que forma nuestro espacio vital.

Introducción a las reflexiones en torno al dolor: desde Nietzsche y más allá

El tema del dolor en la cultura de Occidente generalmente se ha asociado con ámbitos discursivos que lo purifican de relaciones de fuerza y de procedimientos políticos. ¿Es posible lo anterior? Este trabajo de investigación reflexiona sobre esto tomando algunas de las tesis de Friedrich Nietzsche como su eje. ¿Por qué reflexionar en torno al dolor desde Nietzsche?

En la obra de Nietzsche titulada *El nacimiento de la tragedia* encontramos dos tesis centrales según Peter Sloterdijk¹. La primera se resume de la siguiente manera: la vida cotidiana está traspasada por el dolor, sufrimiento, brutalidad, vileza y opresión. Por eso más valdría aceptar las palabras del Sileno dionisiaco: no hay nada mejor para el hombre que no haber nacido; y luego, morir pronto. La otra, que constituye el núcleo de la obra antes mencionada, sostiene que la vida sólo puede ser soportada gracias a la embriaguez y el sueño. Esta forma de asumir la vida plantea un discurso estético como vehículo para hacer de la vida una obra de arte. El dolor para *El nacimiento de la tragedia* debe ser transfigurado en una vida creativa, plástica, que afirme su propia soberanía. Estas tesis del pensamiento nietzscheano son las que convocaron nuestras reflexiones en torno al dolor.

Este trabajo de investigación establece un diálogo y una ruptura con las tesis ya mencionadas. Lo anterior debido a que el pensamiento trágico de nuestro pensador está limitado a un discurso estético que naturaliza el dolor a través de una metafísica del arte y no permite pensarlo como resultado de fuerzas y procedimientos políticos que imponen un tipo de experiencia² del mismo. El texto, *El nacimiento de la tragedia*, forma una perspectiva que se queda atrapada en una concepción ontológica del dolor. Este tipo de perspectivas³ han constituido un régimen de verdad que hace invisibles las

¹ Ver, Sloterdijk, Peter, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Trad. Germán Cano, España, Pre-textos, 2000. P. 59

² Por experiencia para efectos de este trabajo hay que entender: "...las correlaciones, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad" Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2- el uso de los placeres*, Trad. Martí Soler, México, S.XXI, 1990, p.8.

³ Estas perspectivas están constituidas por diferentes filosofías y discursos. Un caso de ello lo encontramos en el libro de Arturo Schopenhauer que lleva por título: *sobre el dolor*. Este pensador sostiene que el dolor es un fundamento ontológico del viviente, algo que forma parte de nuestro ser. Otro caso es el de la mitología griega, la cual nos proporcionó literatura sobre la noción del dolor divino. Tenemos ejemplos cruciales en ella como Sísifo y Prometeo, por mencionar algunos. En cuanto a la noción de dolor redentor, el libro de Jean Brown titulado: *el primer milenio de la cristiandad* analizó procedimientos que configuraron una experiencia del dolor como algo interior. En lo que respecta a la noción de dolor que elaboró el S. XVII tenemos literatura en la que aparece de manera clara como el caso

formas de producción del cuerpo y el dolor. De manera que colocan al dolor fuera de las relaciones de poder, del devenir y las lógicas del cuerpo.

Cabe aclarar que nos distanciamos del Nietzsche trágico pero no así del genealogista que aparece en *La genealogía de la moral*. En esta obra las tesis no buscan edificar grandes imágenes de la antigüedad o establecer que en el espíritu de la música tendrá espacio otra vez la tragedia y con ello una nueva forma de asumir el dolor. En ella late, más bien, un espíritu crítico que detecta condiciones de posibilidad y fuerzas que han producido formas de valorar. Esas formas no son producto de una naturaleza humana, sino producto de relaciones contractuales y de fuerza que se imponen sobre otras. Esto es lo que nos mostró el pensamiento del genealogista Nietzsche y a partir del cual problematizamos el tema del dolor. Por eso la tesis lleva por título: *Reflexiones en torno al dolor desde Nietzsche y más allá*, porque en ella dialogamos con las perspectivas de este filósofo pero también establecemos nuestro punto de ruptura.

¿Por qué para esta tesis el dolor no puede suscribirse a un régimen de verdad que lo naturaliza? ¿A qué tipo de perspectiva filosófica nos remite lo anterior? Un rumbo para esclarecer estos cuestionamientos consiste en poner en cuestión el supuesto de que el dolor es algo innato para la vida humana y que en él no interfieren fuerzas y procedimientos encargados de producirlo. Tenemos que volver a pensar los cuerpos y el dolor dentro de ciertos sistemas de poder que administran sus manifestaciones porque de lo contrario seguimos en la misma miopía ontológica que consiste en dar por hecho que no podemos transformar los códigos que nos sujetan y construyen pues se presentan como algo natural. Por eso en la investigación analizamos ciertas formas de producción del dolor que se impusieron a los cuerpos. Estas formas de producción impusieron perspectivas que han hecho pasar al dolor como algo natural o innato. Este es el tipo de

de William Harvey y de fisiólogos como Albrecht von Heller que son citados por el libro de Richard Senett titulado: *Carne y Piedra*. Las contribuciones Harvey y Heller influyeron determinantemente en la noción de dolor que elaboró la ciencia. Además, estos discursos contribuyeron en la configuración de una perspectiva mecanicista que en la sociedad actual se apropió de la medicina. El dolor como una cuestión privada aparece muy claramente en los discursos filosóficos del liberalismo, el libro de John Locke titulado: *ensayo sobre el gobierno civil*, nos dio elementos para analizarlo. Lo anterior en tanto que Locke describe al cuerpo como una propiedad del individuo y por eso mismo el dolor es definido en ese marco como una propiedad. En lo que se refiere a la perspectiva del dolor que elaboró la estética y que fue fuertemente influenciada por el romanticismo; el libro de Rudiger, Safranki: *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán* y el de Federico Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, nos proporcionaron elementos con los que analizamos la manera en la que el discurso estético relegó al dolor a un yo que se presentó como creador y que tenía las posibilidades de transformar el dolor en una obra de arte. Todas estas perspectivas filosóficas produjeron experiencias del dolor que lo hacen pasar por algo natural, idéntico, sublime, perteneciente al orden del ser mismo.

apelación filosófica que se disputa en este trabajo de investigación y a la que se le dio cauce teniendo en cuenta que toda verdad se construye en relaciones de poder y en las lógicas del cuerpo.

Las formas de producción del dolor que analizamos suscribieron a éste un fundamento ontológico que daba cuenta de aquello que constituía al ser humano. Un primer tipo de éstas concebían el dolor como una condición del ser humano. El ser humano es el único ser capaz de experimentar el dolor pues éste constituye su esencia, aquello que no proviene de algún factor externo sino de lo que éste es. El dolor para estas perspectivas establece diferencias entre el mundo humano y otros tipos de vida. Hay en ellas una naturaleza humana que supone que el dolor forma parte de la vida humana y que eso la coloca en un puesto muy distinto al de otros seres vivos. Un segundo tipo, las teorías naturalistas (la de William Harvey y la del fisiólogo Albrecht von Heller), circunscribieron el dolor a lo natural, es decir, el dolor se definió como algo inevitable para la experiencia debido a que formaba parte del ciclo natural e inevitable de la vida. Un tercer tipo, la religión, produjo una valoración del dolor desde lo sobrenatural o divino. La vida humana en este tipo de perspectivas se colocó en una posición subordinada respecto a un grupo de dioses o un solo dios. Por ejemplo; los dioses para la sociedad griega del S. VIII a.C. eran los causantes de dolor humano, por lo que sólo en los dioses y en la capacidad de los seres humanos para hacer tratos con ellos estaba la posibilidad de erradicar a éste. No debe asombrarnos que para este tipo de cultura incluso haya existido una diosa encargada de mitigar o anular el dolor: la diosa de la adormidera. Esta diosa favorecía a los individuos que le rendían culto y en su nombre observaban cierta conducta. La diosa otorgaba salud a sus seguidores. La participación de los individuos en los ritos a esta diosa garantizaba el orden divino y confirmaba el carácter divino de la realidad.

En el caso de la sociedad cristiana del S.X la vida humana también estaba sometida a un dios, sólo que para anular el dolor los hombres estaban obligados a sujetar sus cuerpos a prácticas y valores morales que el camino de la fe prescribía, pues era la única manera de lograr la redención. Enrique Ocaña es preciso respecto a lo anterior cuando sostiene que Cristo representó al dolor redentor. Dice Ocaña: Incluso cuando se representa el Calvario de los que han seguido el ejemplo de Cristo debe acentuarse la sublimación de dolor físico transfigurándolo en sufrimiento del alma. Pues lo que debe ser sentido y representado no es la atrocidad y crueldad del sufrimiento

físico, sino el alma en el sufrimiento de su amor, el dolor por el sufrimiento de otros o el dolor en sí mismo por la propia futilidad.⁴

Un cuarto tipo de perspectiva surgió en el S. XVII. Nuevas políticas del cuerpo elaboraron una concepción del dolor desde el discurso de la ciencia. Así, con la revolución que en el ámbito de la medicina introdujo William Harvey, el cuerpo se sujetó a figuras que lo definieron como una máquina que bombea vida. Esta concepción se reforzó con los trabajos Albrecht von Heller y las teorías mecanicistas que la sociedad capitalista desarrolló. En el S.XVII se dio una nueva política del cuerpo que intentó limpiarlo de las figuras de la religión. Esto significó que el cuerpo se volvió escenario de nuevos discursos (el de la medicina y fisiología) y con ellos en objeto de nuevos procedimientos que produjeron una experiencia del dolor reducida a la taxonomía médica o a la lógica de los mecanismos orgánicos. Michel Foucault tenía razón en su tesis de que los ejercicios del poder no son algo negativo. Los ejercicios de poder producen discursos, cosas, generan acciones, traspasan el cuerpo e imprimen en él formas de ser y concebirse a sí mismo. Dice Michel Foucault:

Pero aunque el consenso y la violencia sean los instrumentos o los resultados, no constituyen el principio ni la naturaleza básica del poder. El ejercicio del poder puede producir tanta aceptación como pueda desearse: puede apilar en su seno los muertos y atrincherarse detrás de cualquier amenaza que sea capaz de imaginar. En sí mismo, el ejercicio del poder no es violencia: ni es consentimiento, el cual es, implícitamente, renovable. Es una estructura total de acciones destinadas a actuar sobre otras acciones: incita, induce, seduce, facilita o dificulta; en último extremo, coacciona o prohíbe absolutamente; y siempre es, sin embargo, una forma de actuar sobre un sujeto actuante o sujetos actuantes en virtud de su actuación o de su capacidad de acción. Un conjunto de acciones sobre otras acciones.⁵

En quinto lugar, hay otro tipo de discursos que han jugado un papel crucial dentro de las políticas del cuerpo, son los que provienen del campo de la estética. Estos discursos han contribuido (con sus concepciones) a abstraer la experiencia humana de los procedimientos del poder, de las prácticas que la traspasan y configuran su identidad. Estos discursos se han encargado de edificar la belleza fuera de las lógicas del cuerpo, la razón es que estas lógicas le restan calidad, sublimidad y valor estético a la experiencia⁶.

⁴ Ocaña, Enrique, *Sobre el dolor*, España, Pre-textos, 1997, p.148.

⁵ Foucault, Michel, *Discurso, poder y subjetividad*, Oscar Terán (Comp), Argentina, El cielo por asalto, 2000, pp. 180-181.

⁶ En realidad este tipo de discursos también han formado políticas del cuerpo, sólo que se han presentado como discursos puros, sin ningún tipo de interés social, económico o cultural. En el presente este tipo de discursos tiene influencia cuando se trata de reflexionar en torno al dolor, pues nos hacen creer que éste es

Estos discursos han contribuido de manera considerable en una concepción liberal del ser humano que lo ha purificado de cualquier fuerza social o económica. Estas perspectivas creen que el ser humano tiene en el arte la posibilidad de escapar de la realidad social, pues en las obras de arte la libertad alcanza su dimensión total. Pensemos, como ejemplo, en el Romanticismo y sus presupuestos estéticos que reivindicaron la figura del yo frente a un mundo que les parecía contrario a cualquier confirmación individual y a la soberanía del espíritu creador.

Los románticos como buenos descendientes de los ideales revolucionarios creyeron que con la transformación revolucionaria saldría el hombre libre. “La revolución tenía una irradiación tan colosal porque traía consigo la esperanza de eliminar no sólo un sistema de poder injusto, sino el poder en general. Cundía la esperanza de que el cambio de las instituciones políticas terminara sacando a la luz al hombre mejor, al hombre libre”.⁷ En esta perspectiva estética predomina una teoría sobre la naturaleza humana que establece que todo ser humano por naturaleza nace libre (Rousseau y Locke, por ejemplo) y es la sociedad la que lo encadena y le quita su dignidad. Para los románticos la obra arte era la manera de hacerse libre, pues en la obra el yo es fundador y creador del mundo. Este tipo de discursos estéticos nos han legado una concepción de la experiencia humana como patrimonio de la individualidad. El dolor mismo para esta estética fue un objeto que afirmaba la individualidad pues a través de la obra de arte se podía transformar en algo sublime, en una experiencia que hacía de la fragilidad humana algo bello.

Una figura del Romanticismo alemán en la que se exalta la individualidad, la soberanía del espíritu creador es la de *Fausto*⁸ de J. W. Goethe. Fausto es el símbolo de la experiencia moderna en la que aparece principalmente la consciencia de la insatisfacción, de la fragilidad. Su actitud es trágica frente a un mundo que no puede colmar sus deseos. Por eso, Fausto se da a la tarea de transformarse a sí mismo y al mundo; con ello también a la transformación de su dolor en algo sublime y que le permita obtener intensidad, vértigo, desarrollo.

una cuestión que el arte tiene que edificar, hacer sublime. Esta es una tradición que se ha confirmado cuando se trata de pensar el dolor, tanto en los círculos de arte se lo concibe como si éste diera pie a la creación. Cesare Pavese decía del dolor: “consiste en transformar el fango en oro”, en otras palabras en volver bello lo feo. Como si el dolor no fuera producto de una serie de procedimientos que lo elaboran.

⁷ Safranki, Rudiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Trad. Raúl Gabás, México, Tusquets, 2009, p. 35.

⁸ Ver, Goethe, W. J., *Fausto*, México, Austral, 1998.

El dolor que Fausto experimenta lo lleva a pactar con Mefistófeles, por cuya mediación y poder Fausto se convierte en un ser radiante, confiado de sí mismo, capaz de enfrentar el mundo y actuar sobre él. Fausto no busca los valores banales del mundo burgués como el dinero, el sexo, fama y poder; él quiere algo que este mundo no le ofrece pues está más allá de sus posibilidades. Él quiere que su vida devenga una obra de arte, el triunfo de su espíritu creador. Sus actos son la expresión de una transvaloración que pugna por construir un entorno social radicalmente nuevo en el que se cifra lo verdaderamente moderno.

En ese sentido a lo largo del escrito de tesis reflexionamos en torno a ciertas formas de producción del dolor que crearon perspectivas que administraron la experiencia del dolor e hicieron que una idea débil se haya vuelto fuerte. Estas perspectivas naturalizaron y moralizaron el dolor. Esta tradición consolidó una imagen del dolor que tuvo su suelo nativo en los valores de la cultura Judeo-Cristiana (como nos lo muestra Nietzsche) de manera que el dolor culturalmente se ha valorado desde los ideales del ascetismo que este tipo de régimen filosófico impuso a los cuerpos.

Nietzsche a lo largo de su *Genealogía de la moral*⁹ nos describe la forma en que una idea débil se vuelve fuerte. Las prácticas que despliegan una manera de valorar y hacen que ésta triunfe sobre otra. En eso consiste la rebelión de los esclavos. Un ejemplo de esto aparece en el tratado tercero de la genealogía. En ese tratado, además de analizar la religión como una práctica que marca los cuerpos y los somete a un régimen ascético, Nietzsche nos muestra la efectividad que ha tenido la vida gregaria en la conversión de los valores y el triunfo de la metafísica. Dicho triunfo ha producido un modo de actuar que busca la vida gregaria, relegando a segundo plano el modo de vida aristocrática y sus procedimientos de disociación, diferencias. Esto, por supuesto, ha construido una imagen de dolor que reafirma esa perspectiva y combate con pequeñas alegrías a éste. Al respecto escribe:

La forma más frecuente en que la alegría es así prescrita como medio curativo es la alegría del causar-alegría (como hacer beneficios, hacer regalos, aliviar, ayudar, persuadir, consolar, alabar, tratar con distinción); al prescribir –amor al prójimo–, el sacerdote ascético prescribe en el fondo con ello una estimulación de la pulsión más fuerte, más afirmadora de la vida, si bien en una dosis muy cauta, una estimulación de la voluntad de poder. Esa felicidad de la

⁹ Ver, Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, España, Alianza, 2001.

<superioridad mínima> que todo hacer beneficios, todo socorrer, ayudar, tratar con distinción llevan consigo, es el más frecuente medio de consuelo de que suelen servirse los fisiológicamente impedidos, suponiendo que estén bien aconsejados: en caso contrario, se causan daño unos a otros, obedeciendo, naturalmente, al mismo instinto básico. Cuando se investigan los comienzos del cristianismo en el mundo romano, se encuentran asociaciones destinadas al apoyo mutuo, asociaciones en las cuales se cultivan, con plena conciencia, este medio principal contra la depresión, a saber, la pequeña alegría, la alegría de la mutua beneficencia, -¿tal vez entonces era esto nuevo, un auténtico descubrimiento? En esa <voluntad de reciprocidad> así suscitada, en esa voluntad de formar un rebaño, una <comunidad>, un cenáculo, la voluntad de poder así estimulada, bien que en mínimo grado, tiene que llegar a su vez a una irrupción nueva y mucho más completa: formar un rebaño es un paso y una victoria esenciales en la lucha contra la depresión. El crecimiento de la comunidad fortalece, incluso para el individuo, un nuevo interés, que muy a menudo le lleva más allá del elemento personalísimo de su fastidio, de su aversión contra sí mismo (la *despectio sui* [desprecio de sí]).¹⁰

En la cita anterior, se analizan procedimientos que cambiaron las relaciones contractuales en la sociedad romana y que han influido en la experiencia del dolor; las asociaciones destinadas al apoyo mutuo, la voluntad de rebaño, el ideal de depositar la propia vida en halagos, regalos, consuelos y beneficios de otros produjeron una política del cuerpo. El desprecio de sí se volvió una idea fuerte que obligó al cuerpo a combatir el dolor a través de la comunidad, el rebaño y el trabajo mutuo. Esas alegrías provocaron una inversión que hizo triunfar el resentimiento. El análisis genealógico hace visibles las prácticas que se produjeron en algún momento de la historia y nos muestra que la valoración del dolor no es una cuestión natural del hombre, sino resultado de una interpretación. En la sociedad romana, como bien lo describe nuestro filósofo, surgieron procedimientos como las asociaciones de apoyo que alentaron la vida gregaria y proporcionaron pequeñas alegrías para combatir el dolor. Lo anterior da cuenta de que lo humano es una cuestión construida a través de prácticas culturales lingüístico-discursivas y políticas que tienen que ver con el tipo de contrato que los hombres establecen para su convivencia. En los contratos humanos también es donde se distribuye el dolor y ciertas vidas se vuelven precarias. En esto consiste el trabajo genealógico; no deja pasar de largo las diferencias y las cantidades, reconoce que no se pueden homogeneizar las prácticas y la irreductibilidad de las diferencias. Deleuze lo dice muy bien respecto al trabajo de Nietzsche: “Lo que le interesa principalmente, desde el punto de vista de la propia cantidad, es la irreductibilidad de la diferencia de la

¹⁰ Ibid, pp. 173-174.

cantidad a la igualdad”¹¹. Por eso, la genealogía critica las perspectivas que reducen las diferencias y hacen pasar todo como una cuestión natural o moral.

Susan Sontag¹² en sus análisis de las enfermedades que han constituido los últimos siglos de la cultura de Occidente nos muestra, ocupándose de las diferencias, que las enfermedades (experiencias que producen dolor) no sólo se han valorado como una degradación orgánica, sino como una corrupción del alma, consecuencia de los actos moralmente incorrectos (el triunfo del resentimiento se hace visible). Ella plantea el caso del SIDA; enfermedad que fue asociada a un tipo de conducta indebida, perversa y a las prácticas homosexuales. Los análisis de Sontag descubren como las figuras de la enfermedad se han asociado a una política del cuerpo que lo traspasa, lo clasifica y lo inscribe en un régimen moral. Esta es la razón por la cual a la tuberculosis en el siglo XIX se le asoció a lo excepcional. Esta enfermedad configuró cierta estética de las personas que la portaban, pues les brindaba un semblante sublime y les ayudaba a diferenciarse socialmente pues a pesar de ser una enfermedad que adquirirían los de la clase baja, les brindaba cierta alcurnia de espíritu. En el caso del cáncer, enfermedad que se asoció a la clase media alta, tenemos una taxonomía que se pobló de figuras que principalmente lo asociaron con el mal progresivo que se apodera del cuerpo y termina por degradar y consumir cada una de sus partes. Esta enfermedad también es usada en el ámbito militar para designar al enemigo; ese cuerpo militar que poco a poco va destruyendo lo vivo y a todo lo que se le resiste. Esto es lo más interesante de las tesis que nos heredó Sontag; el análisis que hace del traslado de metáforas de un ámbito discursivo a otro. La forma en la que ese traslado provoca nuevas políticas del cuerpo que añaden al dolor físico dolores morales o de otra índole.

Michel Foucault en un ensayo que lleva por título: *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, nos muestra la manera en la que los procedimientos políticos han generado prácticas médicas que funcionan como autoridad sobre el cuerpo más que como una forma de dar la cura. La medicina no se ha construido como un discurso que responda únicamente a las demandas del enfermo o a su sufrimiento, más bien, es una cuestión normativa en donde los cuerpos son traspasados por controles y prácticas que les imponen experiencias de sí mismos. El dolor es producido en estas circunstancias; es

¹¹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Trad. Carmen Artal, España, Anagrama, 1986, pp. 65-66.

¹² Ver, Sontag, Susan, *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*, Trad. Mario Muchnik, España, Debolsillo, 2006.

una experiencia que no se reduce a una cuestión orgánica, sino que está inmersa en políticas que definen el estatuto del cuerpo en la sociedad. Cito a Foucault:

“No cabe duda de que si este es su dominio propio, la medicina actual lo ha rebasado de manera considerable por varias razones. En primer lugar, la medicina responde a otro motivo que no es la demanda del enfermo, lo que sólo acontece en casos más bien limitados. Con mucha más frecuencia la medicina se impone al individuo, enfermo o no, como acto de autoridad. A este respecto pueden citarse varios ejemplos. En la actualidad no se contrata a nadie sin el dictamen del médico que examina autoritariamente al individuo. Existe una política sistemática y obligatoria de “screening”, de localización de enfermedades en la población, que no responde a ninguna demanda del enfermo. Asimismo, en algunos países, la persona acusada de haber cometido un delito, es decir, una infracción considerada de suficiente gravedad como para ser juzgada por los tribunales, debe someterse obligatoriamente al examen de un perito psiquiatra, lo que en Francia es obligatorio para todo individuo puesto a disposición de las autoridades judiciales, aunque sea un tribunal correccional. Estos son simplemente algunos ejemplos de un tipo de intervención médica bastante familiar que no proviene de la demanda del enfermo.”¹³

Foucault nos muestra cómo un discurso científico, en este caso el de la medicina, pasa de ser una cuestión destinada a la cura, al ámbito de las leyes y taxonomía médica, a ejercer prácticas de sujeción de los cuerpos y se convierte en una forma de administrar la vida. Estas prácticas de la medicina en las sociedades contemporáneas son peculiarmente efectivas. Por ejemplo, en México tenemos instituciones de salud pública en donde además de llevar a cabo investigaciones sobre enfermedades se producen políticas que controlan a los cuerpos y los colocan en ciertos espacios de poder en los que se les clasifica y más que tratarles como enfermos se les ve como cuerpos a los que se les debe otorgar un servicio. Lo anterior fue el resultado de la socialización de la medicina que se desarrolló a partir del S.XIX. En esta época la medicina salió del ámbito de lo privado y surgió por primera vez el seguro social; un sistema que produjo tres figuras sociales: el empleador, el empleado y el Estado. Este sistema surgió como una forma de darle atención social a toda la población, aunque también fue una manera de controlarla, Bismark, en la Alemania industrial lo sabía; “la razón por la cual el trabajador es un peligro para el Estado es porque no tiene salud”. Entonces, con base en esta lógica social se crearon instituciones de salud para atender a la población, lo que dio pie a que la iniciativa privada (finalmente confirmación de una política neoliberal) interviniera en la organización de la salud y por lo tanto en los procedimientos que

¹³ Foucault, Michel, *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, Conferencia dictada en el curso de medicina social que tuvo lugar en octubre de 1974 en el Instituto de Medicina Social, Centro Biomédico de la Universidad Estatal de Río de Janeiro. pp. 120-121.

controlan los cuerpos dentro de una población. Este tipo de salud ha inscrito figuras en el cuerpo relacionadas con el mercado¹⁴, además, ha funcionado como un medio de moralizar los cuerpos pues si alguien tiene una enfermedad contraída por su estilo de vida sexual, inmediatamente se le trata como una persona mala, incorrecta, incluso se le remite con otro tipo de discursos que pueden tratar de manera más eficaz su caso¹⁵. En ese sentido, el discurso médico y sus instituciones son procedimientos de normalización y no únicamente formas de cura. Las interpretaciones del dolor también se construyen dentro de esos procedimientos de normalización.

Nietzsche detectó que no sólo la enfermedad ha sido valorada y tratada de esta manera, la cultura de Occidente en general así se ha construido. Por eso, en estas reflexiones tratamos de pensar el dolor desde los márgenes, desde esas experiencias que están más allá de argumentos naturalistas, morales, estéticos, médicos o liberales.

Hay una intuición de Nietzsche que está presente en nuestro trabajo. Él plantea en su obra: *El Gay Saber o Gaya Ciencia*, que los moralistas de Occidente han imposibilitado pensar el dolor más allá de sus propias valoraciones, lo que ha impedido que tengamos herramientas para considerarlo desde otras perspectivas que no sean las que estas valoraciones nos imponen y terminemos por asumir que toda visión distinta es mala. Dice Nietzsche:

Llega a parecerme que se ha hablado con exceso acerca del dolor y de la desgracia, como si fuese cosa del buen vivir para exagerarla aquí. Se calla premeditadamente el hecho de que existe un sinnúmero de calmantes, como el estupor, la prisa febril de los pensamientos, una posición de descanso, o los recuerdos buenos y malos, intenciones, esperanzas y muchas especies de orgullo y simpatía que tienen casi los efectos de anestésicos; mientras que en los más altos grados de dolor ya impotentes por sí mismos entendemos perfectamente cómo echar poco a poco dulzuras sobre nuestras amarguras del alma. Tenemos remedios en nuestra valentía y en nuestra superioridad, tanto como en los nobles delirios de la sumisión y la resignación. (...) ¡Cuánto han fantaseado los moralistas sobre la miseria interior del hombre malo! ¡En qué medida nos han engañado acerca de la desgracia del hombre apasionado!..., engañar es aquí la palabra correcta. Ellos tenían consciencia clara de la superabundante dicha de esta clase de hombres, pero se han callado como muertos, porque era una contradicción de su teoría, según la cual toda felicidad surge primero con la anulación de una pasión y el silencio de la voluntad. En lo referente a lo que en definitiva es la receta de todos los médicos de almas y alabanzas de su dura

¹⁴ Al enfermo se le trata como un cliente, un cuerpo que debe ser tratado de acuerdo a su capacidad económica.

¹⁵ El discurso psicológico, el discurso jurídico, por ejemplo, que funcionan como modos de control social y gobierno.

curación radical, podemos permitirnos la pregunta: ¿es realmente esta vida nuestra tan dolorosa e incómoda para cambiarla con ventaja por un modo de vida estoica y de endurecimiento?¹⁶

Esta es la clave de la investigación que presentamos, de alguna forma hacemos eco a la pregunta que Nietzsche lanza y que hemos llevado más allá de un arte de la existencia que se agota justo en la reafirmación de la pasión y la voluntad. La perspectiva trágica de Nietzsche se queda en una estética de la existencia, confirma la soberanía del espíritu creador. Ésta se encuentra principalmente en *El nacimiento de la tragedia*. En esta obra el pensador intempestivo plantea una actitud trágica para asumir el frágil orden de las cosas, el devenir de la vida que tarde o temprano acaba por mostrarnos que todo perece y que son vanas nuestras empresas para detener esto. Somos cuerpos que se corrompen y acaban por confirmar su propia finitud, el dolor al que están expuestos. El orden del mundo se muestra vulnerable y sujeto al cambio. Heráclito tenía razón cuando afirmaba que lo que gobierna (*arché*) a todas las cosas es el devenir. Reconocer lo anterior constituye el núcleo del pensamiento trágico, es decir, un estilo de vida que ve con claridad la fatalidad y con todo ello construye un sentido para ésta de manera alegre y liviana. Esta forma del pensamiento nietzscheano nos muestra una actitud bella y noble frente a la vida, un radicalismo aristocrático¹⁷, pero no nos permite pensar el dolor como una experiencia política¹⁸. Pensar que las relaciones sociales y los contratos que los seres humanos establecemos no producen la experiencia del dolor, implica quedarse en una tradición que es insuficiente para trazar el camino a una problemática latente; la producción del dolor en los espacios políticos. Por eso, en uno de los apartados de la investigación planteamos que así como se han producido estéticas del dolor es necesario llevar éste al terreno de la reflexión política. La postura trágica que plantea Nietzsche (fuertemente influenciada por la cultura romántica, debido a que convierte al dolor en un objeto para el arte y la confirmación de la individualidad) no brinda las herramientas para reflexionar en torno al dolor desde una perspectiva crítica.

¹⁶ Nietzsche, Friedrich, *El gay saber o Gaya ciencia*, Trad. Luis Jiménez Moreno, Madrid, Espasa, 2000, pp. 266-267.

¹⁷ Así llamó George Brandes al estilo de vida de Nietzsche y es acertado en la medida en que el pensador alemán valoró estéticamente el dolor en algún momento de su derrotero filosófico.

¹⁸ Es prudente distinguir que *El nacimiento de la tragedia* frente a otras obras de Nietzsche no brinda las herramientas para hacer un análisis del dolor desde un juego de fuerzas, desde los bajos fondos (como Foucault llamaba a la genealogía). En dicha obra Nietzsche forma parte de una concepción del dolor que lo define como inevitable, natural. En cambio, en la *Genealogía de la moral* se despliegan herramientas para encontrar los procedimientos que constituyeron experiencias del dolor.

En la perspectiva trágica de Nietzsche existe una fuerte influencia de la cultura romántica, principalmente de aquella que tiene que ver con la liberación de la individualidad a través del arte. Nietzsche vivió en una época fuertemente construida por el Romanticismo y él mismo tomó algunas tesis cercanas al Romanticismo que le brindaron dos personajes cercanos a éste: Richard Wagner y Arthur Schopenhauer¹⁹. De Richard Wagner aprendió el sentido trágico de la música y de Schopenhauer su filosofía pesimista y cruda de la realidad. Estos personajes exaltaron temas propios del Romanticismo como el dolor inherente a la vida, lo sublime de la naturaleza; al arte como la única manera de justificar la existencia. En mayor o menor medida, el pensador intempestivo, tomó de estos personajes lo necesario para su filosofía trágica. Esta filosofía pensó el tema del dolor desde otros horizontes distinto a Schopenhauer por ejemplo, pero no salió del ambiente estetizante del Romanticismo que ha tenido efectos considerables en la manera en que entendemos el dolor en el presente. Por eso no hemos reflexionado desde ahí. No ha sido nuestra intención confirmar una perspectiva estética del dolor que significaría hacer eco del horizonte romántico.

En cambio hemos reflexionado en torno al dolor (como ya se mencionó al principio de la introducción) a través de una estrategia genealógica también nietzscheana que deja al descubierto el campo de valoración desde el que se han creado ciertas imágenes del mismo; prácticas que se han constituido desde ahí. También a partir de esta estrategia reinterpretemos la noción de “derecho de señores” que aparece en el tratado segundo de la genealogía de la moral y que describe un tipo de relación en donde los cuerpos eran espacio de torturas y castigos. Este derecho es para nuestro pensador una forma de valorar, de establecer una relación contractual en la que el papel de acreedor y del deudor se basa en una promesa que tiene al cuerpo como garante de su cumplimiento. Este tipo de derecho estableció una deuda que podía saldarse con algún bien o el cuerpo del deudor. El “derecho de señores”, en el que la deuda se cumplía en la medida en que el perjudicado podía ver sufrir al deudor, fue la relación contractual en la que surgió un nuevo tipo de relación en la que los castigos ya no van a inscribirse en el cuerpo, sino en el alma. Michel Foucault en su libro *Vigilar y Castigar* subtítulo

¹⁹ Si bien Arthur Schopenhauer no puede ser considerado claramente como un pensador romántico si podemos colocarlo dentro de ese movimiento cultural que tenía fuerza en la cultura que le tocó vivir. Dice Rüdiger Safranski: “Schopenhauer cumple así en su persona el destino del movimiento espiritual de su época, un movimiento que dará a luz a lo que yo llamo, convencido de su irrepitibilidad, los años salvajes de la filosofía. Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Trad. José Planells Puchades, México, 2008, p. 91.

Nacimiento de la prisión, analiza un tipo de poder que ya no tiene como objetivo el cuerpo, sino el alma, los deseos, intenciones, pensamientos y conductas. El libro nos describe un tipo de relación contractual en la que la deuda se interioriza y no hay nada con lo que se pueda saldar pues la deuda se inscribe en la consciencia humana a través de imágenes, formas e imaginarios. Esto nos llevó a reflexionar en torno a dos formas de valoración del dolor. En una, éste se produce a través de la crueldad infringida al cuerpo, en la otra, a través del castigo que trabaja en el alma. Foucault llamó a las prácticas que se inscriben en el alma como *biopoder*, es decir la administración y la normalización de los cuerpos dentro de un espacio social que busca la gestión de la vida, más que la supresión de ésta. Dice Foucault en la *Historia de la sexualidad*:

La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida. Desarrollo rápido durante la edad Clásica de diversas disciplinas –escuelas, colegios, cuarteles, talleres; aparición también , en el campo de la práctica política y las observaciones económicas, de los problemas de natalidad, longevidad, salud pública, vivienda, migración; explosión, pues, de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones. Se inicia así la era del biopoder.²⁰

Lo contrario de este tipo de poder del que nos habla Foucault en la *Historia de la sexualidad*, lo analizamos en una de las tragedias de Shakespeare que se titula el *Mercader de Venecia*, misma que representa para nuestro trabajo un modelo del “derecho de señores” o del poder soberano. En la tragedia, uno de los personajes, pone como condición de préstamo, que la parte deudora en caso de no cumplir con lo pactado, sea obligada a pagar su deuda con una porción de su corazón. El señor hace valer su derecho: pedir que el deudor sufra para ver saldado el préstamo. El castigo debe recaer sobre el cuerpo, inscribirse en él, dejar una marca que ni la muerte puede borrar; pues la deuda va de generación en generación. Este tipo de relación contractual está vigente²¹, al menos la vemos funcionar en los actos que lleva a cabo el crimen organizado; en las estrategias políticas y las relaciones sociales. Por ejemplo, en el periódico *la jornada*²², apareció la noticia de que en el sistema Mexicano del Seguro Social, los dirigentes del sindicato suelen vender las plazas de trabajo y no sólo piden

²⁰ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. I- Voluntad de saber*, Trad. Ulises Guinazú, México, S. XXI, 2000. p. 169.

²¹ Está vigente porque aun cuando en nuestra sociedad existe el biopoder no han desaparecido las prácticas de tortura y laceración de cuerpos. El poder soberano sigue estableciendo contratos en los que los cuerpos son sancionados de manera visible y el poder de dar muerte se transparenta.

²² Martínez, Sanjuana, *Denuncian venta de plazas en el IMSS a cambio de dinero y favores sexuales*, La jornada en línea 04 de diciembre del 2011 <http://www.jornada.unam.mx/2011/12/04/politica/010n1pol>

dinero como condición para entregar éstas, sino que tienen la costumbre de citar a las candidatas a éstas en hoteles para someterlas a prácticas sexuales que han hecho parte de los requisitos del contrato. Esto significa que esas mujeres no sólo pagan una deuda en términos económicos, sino que sus cuerpos se han vuelto un espacio de deuda. En ellos se marca todo lo que debe recordarse, son cuerpos violentados, inmersos en relaciones que los colocan en una situación de vulnerabilidad y los exponen a los deseos de alguien que en la relación ocupa un lugar soberano.

El poder soberano no sólo lo vemos hacerse efectivo en este tipo de prácticas, también ciertos discursos literarios podemos interpretarlos como ejemplos de éste. Es importante comentar que la literatura no es para esta tesis sólo una ficción sin efectos en la cultura, todo lo contrario, las ficciones producen prácticas y efectos de verdad.

Esta investigación no tiene la intención de sostener que la literatura define en su totalidad las prácticas humanas, más bien y esto es un problema filosófico que no trataremos a profundidad; las relaciones entre literatura y prácticas no discursivas son muy tenues. Mijail Bajtín, en su obra: *Teoría y estética de la novela* plantea que en la novela la palabra establece un diálogo con la palabra ajena. Es un lenguaje vivo que se construye con plena consciencia social, histórica y concreta. Dice Bajtín:

(...) a la prosa artística le es más cercana la idea de la existencia viva e histórico-concreta de los lenguajes. La prosa literaria supone la percepción intencional de la concretización y relativización histórica y social de la palabra viva, de su implicación en el proceso histórico de formación y en la lucha social; y la prosa toma de esa lucha y de ese antagonismo la palabra todavía caliente, todavía no determina, desgarrada por entonaciones y acentos contrarios.²³

La prosa para Bajtín no es una forma pura del lenguaje, en ella aparece el pulso de la sociedad y de la historia; el diálogo y encuentro con la palabra ajena, viva, intensa. Por eso, hablar de la relación entre literatura y prácticas no discursivas es problemático pues no podemos establecer claramente los límites de un ámbito con otro. Al menos no cuando analizamos ciertas obras literarias como ha sido el caso de este trabajo de investigación. En ellas encontramos ciertas relaciones contractuales que nos han ayudado a analizar la producción de dolor. En el escrito en ningún momento asumimos que las obras que analizamos produzcan prácticas no discursivas, solamente señalamos que nos ayudaron a pensar relaciones de fuerzas, procedimientos.

²³ Bajtín, Mijail, *Teoría y estética de la novela. Trabajos de investigación*. Trad. Helena S. Kriúkava y Vicente Cazarra, Madrid, 1989, p. 37.

La literatura no es la realidad, pero sostener que no tiene efectos dentro de ella es desdeñar un análisis crítico de ésta, sacarla de las relaciones de poder en las que se describen ciertos efectos sobre los cuerpos²⁴. También pensemos en el análisis que hace Nietzsche del derecho de tasar el cuerpo que aparecía en el derecho romano y que a través de la lectura de Shakespeare volvemos a encontrar. Esta práctica no sólo era discursiva, se llevaba a cabo en las instituciones y sus prácticas.

Dice Nietzsche:

“Yo considero ya como un progreso, como prueba de una concepción más libre, más amplia en sus cálculos, más romana, el que la legislación de las doce Tablas estableciese que resultaba indiferente el que los acreedores cortasen un poco más o un poco menos en tales casos, si plus minusve secuerunt, ne fraude esto [corten más o menos, no sea fraude].”²⁵

El ámbito discursivo y el no discursivo establecen relaciones complejas. La literatura es un modo de interpretar que sin duda no se reduce a la política y en ese sentido es necesario seguir haciendo la distinción entre ficción y realidad, pero asumir que la literatura no tiene efectos en el cuerpo significa separar la literatura del mundo. Mutilarle aspectos que la hacen crítica y problemática o como sostiene Bajtin; le restan su carácter de diálogo con la palabra ajena, viva. Pero este es un tema que no profundizamos en nuestra investigación.

Por eso para entender mejor las relaciones contractuales que han hecho efectivos al poder soberano y al biopoder analizamos dos figuras literarias en donde se ejercen. Por un lado en el personaje de una de las obras de Kafka y por otro el otro en uno de los personajes de la obra de Dostoievski.

En la obra de Kafka, *la condena penitenciaria*, encontramos elementos de la relación contractual que se establecen en el poder soberano o derecho de señores. En ella se presentan ejercicios de poder que graban en el cuerpo del deudor los castigos que éste debe cumplir para saldar su deuda. Narra Kafka que el deudor debe someter su cuerpo a una máquina de tortura en donde la tasación de su deuda corresponde al dolor

²⁴ Edward W. Said, en su obra; *Cultura e imperialismo* analiza la función social que ciertas narrativas tuvieron en los imperios del S.XIX. Para él, ciertas literaturas establecieron una alianza con los métodos militares, económicos y políticos que el imperio necesitaba. En otras palabras el imperialismo produjo imágenes de sí mismo a través de sus narrativas. Ver, Said, W, Edward, *Cultura e imperialismo*, Trad. Nora Catelli, España, 1996.

²⁵ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Ibid., p. 84.

que se le produce con éste mecanismo. El cuerpo es portador de su castigo; como en el caso de las mujeres que buscan una plaza de trabajo en el Seguro Social.

El derecho de señores, desenmascara una serie de prácticas políticas que en la actualidad producen experiencias de dolor. El dolor, no sólo se construye en el “interior humano” y con ello se ratifica la autonomía humana y la pureza de éste (esquema que aparece en la sociedad Ilustrada y que corresponde a los valores del liberalismo y la tradición metafísica).

Un modelo del dolor interiorizado lo analizamos con el personaje de Dostoievski llamado Roskolnikov; en él el dolor no traspasa la esfera de lo privado. Roskolnikov vive su dolor en soledad, se autocastiga por el crimen que ha cometido. Él cree que es posible burlar la ley de los hombres y no la ley de dios que en pocas palabras es el código moral interiorizado. En la novela *Crimen y Castigo* Roskolnikov experimenta dolor justamente por ese código que le reclama y sanciona. Literaturas como ésta han construido una concepción del dolor como algo privado, interior. La literatura tiene un papel central en la construcción de la subjetividad. Pensemos en los trabajos de Dennis de Rougemont, específicamente aquél²⁶ en el que analiza el tema del amor en Occidente y la manera en la que los discursos literarios han formado una experiencia trágica de éste. El análisis de Rougemont expone los bajos fondos del tema del amor, los cuáles no tienen nada que ver con lo sublime sino con relaciones de fuerzas, prácticas.

Hay que hacer notar que aunque la experiencia del dolor que nos presenta la novela de *Crimen y Castigo* puede pasar como una experiencia que no está sujeta a relaciones de fuerza; responde a una política del cuerpo, es producto de tecnologías de poder que distribuyen la vulnerabilidad de los cuerpos dentro del espacio político y social. Judith Butler nos presenta este aspecto en su obra *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Ella hace referencia a la distribución de la vulnerabilidad que se realiza por la imposición de ciertas políticas imperialistas en los cuerpos de los que constituyen un peligro social (el tercer mundo, los que proviene de culturas diferentes). Su obra hace visibles las posiciones que toman los cuerpos en las relaciones de poder; de manera que éstos no son algo natural, sino el producto de la posición en la que una política los confina. Así, los cuerpos no se encuentran libremente como el proyecto de la modernidad lo planteó, sino sujetos a condiciones políticas y culturales que configuran

²⁶ Ver, Rougemont, Dennis de, *Amor y Occidente*, Trad. Ramón Xirau, México, CONACULTA, 2001.

formas de concebirlos. En ese sentido, hay que pensar los cuerpos más allá de este esquema cultural. Poner en cuestión ideas, formas, imágenes e imaginarios que nos han hecho concebir el dolor desde una tradición metafísica; tradición que ha pretendido limpiarlo de todo ámbito político. Esto lo hicimos en el cuerpo de esta investigación. ¿Por qué? Porque es sumamente importante fincar responsabilidades y mostrar que tenemos necesidad de políticas que se comprometan con el bienestar de los cuerpos y no con su vulnerabilidad y marginación. Es necesario hacer cortocircuito en las políticas del cuerpo que se han impuesto a la cultura de Occidente (que paradójicamente pasan como discursos puros, fuera de lo político); luchar por políticas que cambien las relaciones contractuales que producen en los cuerpos experiencias de dolor. En la investigación mostramos algunos ejemplos de ello; el caso de las madres de la plaza de mayo y el caso de un migrante, entre otros.

Politizamos el tema del dolor porque es necesario criticar las perspectivas que lo naturalizan y lo dejan fuera de los juegos del poder; entenderlo a partir de sus márgenes y tecnologías. Es necesario concebir el dolor, si queremos transformar el tipo de políticas que lo producen, como la producción de relaciones contractuales en las que se forman ideas, imágenes, procedimientos e imaginarios que marcan los cuerpos con cierta experiencia del mismo. Pensar el dolor de esta manera implica una perspectiva crítica y pública que lo saca de los discursos impuestos (en un régimen de verdad) que lo hacen pasar por algo en lo cual no intervienen fuerzas y procedimientos políticos. Judith Butler saca el problema de su silencio cuando argumenta que el duelo²⁷ se distribuye de acuerdo al tipo de vida al que políticamente nos estemos refiriendo. Dice: “Algunas vidas valen la pena, otras no; la distribución diferencial del dolor que decide qué clase de sujeto merece un duelo y qué clase de sujeto no, produce y mantiene ciertas concepciones excluyentes de quién es normativamente humano: ¿qué cuenta como vida vivible y muerte lamentable?”²⁸

Coincidimos con Judith Butler respecto a la distribución diferencial del dolor que tiene que ver con tecnologías y procedimientos, por eso, en algunos apartados hicimos el análisis de ciertos procedimientos que produjeron experiencias del dolor. En

²⁷ El duelo es un tipo de experiencia dolorosa que de acuerdo con el psicoanálisis tiene que ver con la constelación psicológica con que un sujeto responde cuando se ve enfrentado a la pérdida de un ser querido o también de una instancia abstracta. Este tipo de experiencia dolorosa podríamos colocarla en el ámbito de lo privado pero como lo hemos estado sosteniendo nos interesa su aspecto político.

²⁸ Butler, Judith, *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, Trad. Fermín Rodríguez, Argentina, Paidós, 2006, pp. 16-17.

Creta, por ejemplo, el dolor estaba asociado a lo sobrenatural; los dioses eran los responsables del dolor humano. La experiencia del dolor estaba legitimada en una estructura del Estado que a través de una jerarquía sacerdotal y una fuerte narración mitológica decidía la vida vivible y la muerte lamentable de los hombres. También analizamos el siglo X d.C. conocido como el siglo de la fe. En él a través de nuevas tecnologías de la subjetividad (la confesión, penitencia) reconocimos la manera en la que los cuerpos se ataron a cierto tipo de relación contractual; a una posición cultural en la que se concibieron como agentes de dolor, pues éste último se concibió como redentor. En esta época la distribución del dolor se establecía con base a un poder pastoral que forjaba la vida vivible y la muerte lamentable. A partir del siglo XIX esta manera de distribuir el dolor se transformó radicalmente, pues surgió la idea del ser humano libre, autónomo, capaz de autodeterminarse sin que ningún afuera pudiera afectar su constitución interior. Este fue el auge de las teorías de la subjetividad o el triunfo de los ideales ascético que el Cristianismo produjo (para Nietzsche los valores cristianos construyeron la idea de la interioridad humana). Estas teorías han argumentado que el yo es el que crea la realidad; lo que la funda. Aunado a esto se produjo una concepción del dolor que lo confinó a una experiencia orgánica y por lo tanto al cuerpo como propiedad individual²⁹, pues a través de él el ser humano pudo llevar a cabo acciones, ratificar su autonomía. No es extraño que el discurso de la medicina haya poblado de figuras el espacio del cuerpo, pues en adelante el problema consistió en desentrañar a través de la razón los secretos de éste. El dolor se distribuyó de acuerdo a un discurso que formó parte de los nuevos aires de la sociedad liberal y de manera científica decidió cómo tenía que ser tratado un cuerpo cuando algunos de sus mecanismos padecían. Este tipo de concepción sobre el dolor confinó su reflexión al ámbito de lo privado, de lo individual. Así, el discurso de la medicina decidió cómo era una vida vivible y una muerte lamentable. El dolor también se volvió una cuestión de la interioridad, algo que se grababa en la memoria.

Algo importante que debemos tener presente es la crítica que hacemos de la perspectiva del dolor como algo interior. En este aspecto reflexionamos en torno a la

²⁹ El discurso liberal produjo una concepción del cuerpo en donde éste aparece como una propiedad inalienable del ser humano. John Locke lo considera una posesión que tiene los hombres por naturaleza. Dice Locke: “Podemos también afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos. Por eso, siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y por ello, la ha convertido en su propiedad”. Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Gernika, 1998, p. 24.

perspectiva que la sociedad ilustrada tenía respecto a la autonomía humana, con la que se concibió al dolor como una cuestión que se quedaba en el ámbito de la consciencia, de lo individual. Esta perspectiva estableció una relación en la que la deuda se determinó como culpa: castigo de consciencia. Frente a esto planteamos un tipo de relación en la que no es el alma el objeto de la deuda, sino el cuerpo. En él los castigos recaen de manera que se pueda saldar la deuda con toda su dimensión de crueldad. Esto nos hizo repensar la idea Ilustrada de un individuo autónomo, libre. En realidad al lado de este tipo de individuo se siguió conservando un tipo de derecho (el derecho de señores) que de manera efectiva sigue interviniendo en los espacios políticos y nos demuestra que la autonomía y la libertad tenemos que repensarlas, plantearlas desde otros lugares.

Finalmente reflexionamos en torno a la posibilidad de deshacer el dolor o la vida nómada que puede asumir un cuerpo. Una vida que vaya más allá de relaciones contractuales en donde siempre uno de los contratantes ejerce poder sobre el otro. Se trata de fundar nuestras relaciones y nuestra propia experiencia en el amor, en la posibilidad de deshacernos a nosotros mismos. “Si el poder es la adquisición, la ganancia, la acumulación de las propias fuerzas en la contienda económica y política con el resto de los seres, la soberanía es la donación, la pérdida, la destrucción de las propias fuerzas en la comunicación efectiva (festiva, erótica o estética) con ellos. Si el poder es algo, la soberanía es NADA. Si el poderoso es alguien, el soberano no es NADIE.”³⁰ Esto significa que no hay una naturaleza, sustancia o régimen de verdad desde donde el cuerpo y el dolor se definan de manera monolítica y natural. Por eso, como lo propusimos en la tesis; el dolor puede ser parte de una reflexión política. En otras palabras, politizar una cuestión que culturalmente ha pasado como un mero asunto del arte, de la medicina o de la religión, implica reconocer que todo el tiempo estamos vinculados a otros y que nos hacemos y deshacemos junto a vidas que no son la nuestra, por lo que la vivencia del dolor es también social y desde ahí es donde podemos deshacerla; formar estrategias políticas que ayuden a experimentarla en su justa dimensión y no incrementándola, moralizándola o sujetándola una visión resentida.

La intención de esta investigación ha sido desnaturalizar las perspectivas que construyeron una experiencia en torno al dolor y por consiguiente un tipo de vida que

³⁰ Bataille, Georges, *Lo que entiendo por soberanía*, Trad. Pilar Sánchez Orozco y Antonio Campillo, España, Paidós, 1996, pp. 39-40.

posee códigos que le han sido impuestos a través de procedimientos de control. Se trata de retomar un devenir en el que el cuerpo territorializado (por fuerzas políticas) pueda deshacerse en pos de una comunidad política que no reconoce pertenencia, órganos fijos, identidades absolutas y relaciones contractuales que generan “vidas vivibles y muertes lamentables”; esto es la vida nómada.

La vida nómada es una forma de vida que se coloca como un medio para generar cortocircuito en los códigos que regulan y controlan el cuerpo. Se trata de una cuestión política en la medida en que no deja de colocarse en un espacio de poder, pero se reconoce en la posibilidad de que sus prácticas, es decir, en que sus medios disloquen lo dado y los dispositivos que la cultura capitalista ha creado y se han impuesto como fin. Si algo es importante para esta investigación es repensar la libertad, pero no una libertad abstracta, idealista, sino la libertad que es efectiva en los espacios políticos y que se realiza en la medida en que los seres humanos actúan y se toman como medios sin fin.

En una comunidad sin soberanía la acción se expresaría siempre como gesto, es decir, como el despliegue de puros medios sin finalidad ni conclusión, sin fijación ni pertenencia.

La política que surgiría en tal forma de comunidad sería una en la que las formas-de-vida, la exposición de las caras y el mero transitar de los gestos, tratarían de conjurar la posibilidad de instalarnos en una identidad permanente, de reconocernos en un rostro fijo, de evitar toda forma de pertenencia y exclusión, de tomarnos como medios para un fin o como fines sin medios: “La política es la esfera de los puros medios, es decir, de la absoluta y completa gestualidad de los seres humanos.”³¹

Frente a una soberanía que sujeta la experiencia del cuerpo al poder del soberano, pues éste pone al servicio de su voluntad todo lo que le rodea, incluso hace de ciertas vidas algo vulnerable, calculable; tenemos otra que desarticula todo tipo de relación contractual en la que uno se somete al otro, permitiendo que la acción sea un gesto, puros medios sin fin, sin pertenencia. La vida nómada adquiere sentido para aquel cuerpo que se ha vuelto soberano y simplemente es NADA.

³¹ Pérez, Bacarlett, Luisa María, *Un laboratorio teórico*, Metapolítica, julio-septiembre de 2011, p. 64.

Capítulo I. Una estrategia de lectura para reflexionar en torno al dolor

1.1. La genealogía como estrategia de lectura

*-mi infelicidad, mi felicidad son profundas, oh día extraño, pero yo no soy un Dios, un infierno divino:
profundo es su dolor.
Nietzsche
Así habló Zaratustra*

La genealogía como estrategia de lectura nos brinda las herramientas para acercarnos al texto desde el campo de fuerzas que lo configura. Foucault nos dice que “la genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas.”³² Esto quiere decir que el sentido del texto no es inmediato, ni transparente, sino que se interpreta algo que ya estaba mediado por una interpretación. En ese sentido, no hay que ir a la búsqueda de algo idéntico y estable que fundamente lo que el texto quiere mostrar, sino la superficie³³ de éste, porque eso es lo único que encontraremos en la aventura de interpretación.

Esto fue el procedimiento que Nietzsche legó a las técnicas de interpretación³⁴ del S.XIX; éste ha contribuido a crear problemas filosóficos desde su ámbito de emergencia. Desde esta perspectiva, no hay origen que podamos localizar como fundamento de la interpretación. Por eso, en *La genealogía de la moral*, su autor critica los trabajos de los psicólogos ingleses que creen que algo existe originalmente como verdadero.

Los trabajos de estos psicólogos carecen de sentido histórico. Fundamentan sus explicaciones en un origen que despliega su identidad en todo su análisis. A ellos no les interesa mostrar los accidentes; los eventos singulares desde los cuales se produjo un sistema de valoración. Para ellos hay una verdad de los valores morales que no responde a ningún tipo de interés o violencia. Dice Nietzsche que estos pensadores siguen una dirección que parte de “algo puramente pasivo, automático, reflejo, molecular y estúpido de raíz”³⁵ pues no se dan cuenta de que los valores morales son construcciones

³² Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Traductores. Julia Valera y Fernando Alvarez-Uría, España, La piqueta, 2003, p. 7.

³³ Cabe aclarar que por superficie no entendemos un estrato de interpretación que esconde uno más original y verdadero, sino el campo de fuerzas que impone una manera de apreciar y valorar. Es decir, interpretamos los intereses que crearon un orden discursivo.

³⁴ Foucault, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx*, Trad. Alberto Gonzáles Troyano, España, Anagrama, 1981, p. 37.

³⁵ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Ibid., p. 35.

que responden a intereses y bajo este criterio consideran que hay verdad y objetividad en sus planteamientos.

¿Por qué Nietzsche emprende esos ataques contra los psicólogos ingleses? ¿Qué campo de valoración construyen con su manera de apreciar? La respuesta la encontramos en el trabajo genealógico que se desarrolla en la obra anteriormente citada, en la que se desenmascara la procedencia de ciertos valores que han configurado la cultura de Occidente. Esos valores son desenmascarados porque quienes los construyeron despreciaban la vida y trataron de imponerlos como eternos e inmutables.

La estrategia genealógica no busca el origen de los valores, sino quién los produjo, la perspectiva desde la que se interpreta y los intereses que la sostiene. De esta manera, la genealogía, pone en juego la interpretación establecida y analiza su campo de emergencia. Así Nietzsche descubrió que detrás de los principios sacerdotales; castidad, humildad y pobreza se encontraba un sistema de valores que tenía interés en despreciar la sensualidad humana.

La genealogía fue para nuestro pensador una estrategia de lectura con la que detectó los síntomas de una cultura antivital. Él se acercó a los textos con una mirada de sospecha³⁶ a través de la cual descubrió que los signos del universo discursivo no son benévolos, ni se ofrecen de manera simple y transparente. Todo lo contrario, los signos son contradictorios, oscuros y ambiguos. Estos se ordenan de acuerdo a una interpretación que los creó y les dio sentido.

Dice Foucault al respecto:

Nietzsche se apodera de interpretaciones que son ya prisioneras unas de otras. No hay para Nietzsche un significado original. Las mismas palabras no son sino interpretaciones, a todo lo largo de su historia, antes de convertirse en signos, interpretan, y tienen significado porque son interpretaciones esenciales (...) Es también en este sentido en el que Nietzsche dice que las palabras fueron siempre inventadas por las clases superiores; no indican un significado, imponen una interpretación.³⁷

El trabajo genealógico analiza el lugar desde el que las palabras fueron inventadas, las batallas que las generaron; no cree que detrás de éstas se encuentre la esencia o que exista una verdad profunda y misteriosa que les de forma. En ese sentido, el genealogista no ve al texto como la revelación de la verdad, sino como un cuerpo de

³⁶ Paul Ricoeur, denomina a Nietzsche un pensador de la sospecha porque pone en cuestión las verdades de occidente, no las edifica, más bien las destruye para desenmascarar lo que subyace a ellas.

³⁷ Foucault, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx*, Ibid., p. 37.

interpretación marcado por accidentes e intereses. Nietzsche se acerca de esa manera a la obra de sus contemporáneos y la desenmascara, muestra los bajos fondos que construyeron valores. Wagner, los filólogos de su tiempo, Schopenhauer, Strauss, Platón y Sócrates, entre otros, son para nuestro genealogista campos de fuerzas en donde está en juego una manera de valorar y apreciar la vida. Nietzsche fue un lector que encontró en sus enemigos la propia fuerza de su interpretación, es decir, con sus interpretaciones él pudo construir un proyecto de transvaloración; un nuevo campo del lenguaje (una manera de valorar) que teatralizó con su obra. Por ejemplo, en sus últimas cartas es recurrente encontrar frases que dan cuenta de que nuestro pensador se concebía a sí mismo como un personaje. A veces dice ser César, otras el crucificado o Dionisos. Lo crucial en esta actitud es que a través de ella busca generar efectos dentro del sistema de valores de su tiempo. Nietzsche escenifica su pensamiento³⁸, construye un teatro de la verdad para mostrar que la verdad es una construcción del lenguaje; un juego de escenas.

Roland Barthes dice que “leer es un trabajo del lenguaje. Leer es encontrar sentidos, y encontrar sentidos es designarlos, pero esos sentidos designados son llevados hacia otros nombres; los nombres se llaman, se reúnen y su agrupación exige ser designada de nuevo: designo, nombro y renombro.”³⁹ Este modo de leer es justamente el que se desarrolla en un trabajo genealógico. Si algo se puede notar en *La genealogía de la moral* es la capacidad que su autor tuvo para encontrar nuevos sentidos a los planteamientos morales de su tiempo.

Nietzsche no fue un lector inocente, leyó a sus contemporáneos desde un ángulo que le posibilitaba apreciar y analizar campos de fuerzas donde se creía que se manifestaba lo verdadero en toda su pureza. Él, renombra el sentido establecido y busca hacer presente el lugar desde el que se genera; las pasiones que intervienen en él y el paso del tiempo que ha dejado su impronta en su manifestación. Por ejemplo, cuando se pregunta por el hogar nativo del concepto “bueno”, no reafirma el ámbito de verdad que sus contemporáneos le dan a esa palabra, sino que la analiza y busca las “superficies” que le han dado sentido.

Nietzsche hace genealogía a partir de sus lecturas, pero la genealogía no trabaja reafirmando sentidos, al contrario, los problematiza. Por eso, la historia no se le presenta al genealogista como el despliegue de la providencia o la realización de causas

³⁸ Ver Sloterdijk, Peter, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Ibid.

³⁹ Roland, Barthes, *S/Z*, Trad. Nicolás Rosa, México, FCE, 2001, p. 7.

que tienen un principio y un fin. Éste no cree en las teleologías, en esos prejuicios de los historiadores que ven en los acontecimientos objetividad y que conciben a la historia configurada por hechos. Nietzsche dice de éstos:

“En contra de toda consideración histórica del pasado, están de acuerdo en declarar que el pasado y el presente son idénticos, es decir que, con toda su diversidad, se asemejan de una manera típica. Representan normas inmutables y omnipresentes, un organismo inmóvil de un valor y de una significación siempre parecida.”⁴⁰

En los trabajos genealógicos de Nietzsche hay una reflexión en torno a la utilidad de los estudios históricos. Ésta la desarrolla porque el pensamiento se ha producido al margen de los acontecimientos singulares y se le han impuesto sistemas de valores que niegan el cambio y la inestabilidad de los sucesos históricos. Él no vio el curso de la historia como algo lineal e inmutable (de ahí que sea un pensador intempestivo), visión que se ha impuesto al pensamiento de Occidente y a través de la cual se reafirma el quehacer filosófico. Es decir, un quehacer que pretende universalizar sistemas de valores en todos los tiempos e imponer un ámbito de verdad con ello. Justamente por eso, él, desenmascara la miopía de los filósofos que jamás se preguntan por la procedencia de las palabras que imponen como verdad.

Por ello, creemos que es preciso dejar claro la manera en que se entiende la historia en un trabajo genealógico en comparación a como la conciben los pensadores que ven en ella un despliegue lineal con fines inmutables. Precisar la manera en que entiende la historia una lectura genealógica nos da la posibilidad de abordar el tema de nuestra investigación dejando claro el lugar desde donde construimos el problema. Por eso, en el siguiente apartado delimitamos la manera en que entiende la historia una lectura genealógica a diferencia de una supra-histórica.

⁴⁰ Nietzsche, Friedrich, *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, Trad. Alberto Vital, México, CA, 1995, p. 205.

1.2 Genealogía vs supra-historia

En algunas perspectivas históricas⁴¹ hay un prejuicio constante; considerar que el tiempo es homogéneo y que los hombres se encuentran sometidos a él. Este prejuicio se ha apoderado del sentido de la historia y ha dado como resultado una visión teleológica que define al tiempo como lineal e idéntico a sí mismo.

Karl Löwith, plantea que el tiempo para la filosofía no puede concebirse sin la idea de salvación que lo ha configurado. Al respecto, pone de ejemplo un libro de Bossuet (*Discurso sobre la historia universal, 1681*) en donde su autor pretendió reconciliar los acontecimientos históricos con la salvación. Dice Löwith respecto a esta visión histórica:

(...) la última teología de la historia escrita conforme al modelo de San Agustín. Ésta empieza por la creación del mundo, analiza el pecado original como auténtico principio de la historia humana, describe luego las diversas etapas del proceso de salvación providencial desde Abraham hasta Jesucristo, para explicar luego la creación de la Iglesia y de los imperios cristianos desde Constantino hasta Carlomagno. Concluye la constatación de que la monarquía francesa del siglo XVII es la continuación legítima de la fundación imperial cristiana y tiene la misión de defender la Europa cristiana con la ayuda de la Iglesia. La Iglesia es el centro del acontecer universal. Por su contenido principal, la obra de Bossuet es un intento de coordinar fechas y hechos de la historia bíblica de la salvación con los de la historia política universal.⁴²

El estudio histórico de Bossuet fundamenta su visión del tiempo en un principio único: la salvación. Este principio se despliega en todo el proceso histórico de manera que todos los sucesos van progresando hacia una meta trascendental. Es decir, la historia es justamente el progreso necesario a una vida prometida que sin duda es la reconciliación del hombre con un mundo más allá de éste. Esto es lo que se entiende por supra-historia o la realización de un tiempo ideal. Por eso, para éste, todos los acontecimientos humanos son idénticos, pues cumplen el progreso del ideal. Para Bossuet, al pecado original siguió la encarnación de dios a ésta el juicio final y a ésta última la salvación. En este tipo de estudios históricos hay un esquema teológico que controla el desarrollo del tiempo.⁴³

⁴¹ La perspectiva supra-historia (que se funda en una teleología) y las perspectivas ilustradas.

⁴² Löwith, Karl, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Trad. Adan Kovacsics, Barcelona, Herder, 1998, pp. 142-143.

⁴³ Nietzsche consideraba este tipo de quehacer histórico como “monumental” debido a que glorificaba los acontecimientos y los forzaban a mantenerse fuera del cambio, la singularidad. Así se refería Nietzsche a la historia monumental: “Bajo esta forma desfigurada, la gloria es otra cosa que una mera golosina de nuestro amor propio, como la ha llamado Schopenhauer: es la fe en la homogeneidad y en la continuidad de lo que en todos los tiempos es sublime; es la protesta contra el cambio de las especies y la

Para la supra-historia no es importante que los seres humanos se encuentren sujetos a un sistema de valoraciones a partir del cual se les imponen hábitos, normas morales y leyes que atraviesan sus cuerpos. Todo en este tipo de consideración histórica está fuera de la discontinuidad y contradicciones de la vida. Bossuet lo hace con la idea de dios que recorre toda esa estructura lineal a través de la cual se va cumpliendo. Él cree que al final de la historia vendrá la salvación humana o el juicio final. Por eso, la iglesia debe tener el poder de las naciones, pues ésta decidirá quién se salva y quién no. A esta visión histórica no le interesa si se han dado pestes o rebeliones, como sucesos singulares, y han puesto en cuestión ese transcurso inmutable del tiempo.

El quehacer histórico de Occidente surgió de la idea de salvación que abrió la perspectiva del futuro y que no sólo ha gobernado visiones del tiempo bíblicas, sino también aquellas que se pretendían secularizadas. Dice Löwith:

(...) no sólo en Hegel, sino de igual manera en Comte, en Marx y en las teorías históricas de la Ilustración, que este concepto de historia que se rige por el progreso hacia un objetivo no sólo es nuestro por ser occidental, sino también por ser cristiano. Proviene en última instancia de la esperanza por el reino de Dios. En ocasiones el propio Hegel afirma que el objetivo de su propio esfuerzo -es la realización del reino de Dios-. En este sentido identifica también la -razón- (*Vernunft*) que él deriva de *Vernehmen* (oír) con aquello que se llama *Glauben* (fe). El hecho de que la razón absoluta gobierna el mundo histórico le parece tan evidente como que la razón filosófica del ser humano es capaz de entender el plan de la providencia.⁴⁴

Este quehacer histórico ha vaciado el tiempo de todo acontecimiento efectivo. Sus recursos son abstracciones a través de las que se ordena un horizonte de sentido. Para Marx, el fin de la historia es la liberación del hombre oprimido por sus condiciones de clase; en el caso de Comte, la realización de una sociedad donde los seres humanos ya no se dejen engañar por los ídolos que perturban la razón; en Hegel, la idea de que la razón absoluta sería la realización misma del plan de Dios.

Nuestras maneras de valorar el tiempo son deudoras, como dice Löwith, de la tradición judeo-cristiana. Esto, en el sentido de que son tentativas de socavar y anular los cambios y todo aquello que tiene que ver con la afirmación de la heterogeneidad efectiva de los acontecimientos humanos. Por eso, lo importante para la supra-historia,

inestabilidad. ⁴³ Nietzsche, Friedrich, *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, Ibid, p. 209.

⁴⁴ Ibid., p.152.

no es lo que efectivamente sucede, sino el desarrollo de la abstracción⁴⁵ que gobierna el curso del tiempo.

Michel Foucault, sostiene un argumento interesante en donde plantea, con un tono nietzscheano, que a los filósofos e historiadores en realidad no les ha importado la historia. Éstos la han tratado como una sirvienta, principalmente los filósofos, al haberla sometido a sus intereses mezquinos. Dice Foucault:

“La historia tiene algo mejor que hacer que ser la sirvienta de la filosofía y que contar el nacimiento necesario de la verdad y del valor; puede ser el conocimiento diferencial de las energías y de los desfallecimientos, de las alturas y de los hundimientos, de los venenos y de los contravenenos. Puede ser la ciencia de los contravenenos.”⁴⁶

El ideal ascético también venció en la manera de valorar el tiempo que tiene Occidente. Un tiempo, dominado por ideales sacerdotales e impuesto a la alteridad y contradicciones de la vida misma. Por eso Foucault cree que la historia puede volverse la “ciencia de los contravenenos”, es decir, dejar de servir a meras abstracciones y mostrar el campo de fuerzas en donde fueron creadas. La historia, vista desde esta perspectiva, reivindica la irrupción efectiva de los sucesos y las singularidades que son borradas del curso del tiempo porque ponen en peligro precisamente la pureza del ideal. Por eso, la “genealogía es gris”, porque remueve lo que subyace a lo que se creía inmutable y absoluto: puro. Reconstruye la procedencia de las verdades que son impuestas como necesarias y fuera del tiempo para mostrar con ello los intereses, las pasiones, los instintos y las fuerzas humanas desde las que se edificaron todos esos venenos que acechan el tiempo efectivo de los seres humanos.

La genealogía no va a la búsqueda del origen o de los principios que despliegan el curso del tiempo hacía un fin insoslayable. Tampoco impone una verdad o idea como unidad e identidad del proceso histórico. Ésta remueve lo que se creía puro e inmutable, lo que se había impuesto como verdad a falta de las singularidades y batallas que les dieron forma. Nietzsche, por ejemplo, en sus trabajos de índole genealógica pone en cuestión los ámbitos de verdad en los que se fraguaron los valores que los psicólogos ingleses creían que se mantenían inmutables en la historia.

La genealogía piensa justamente lo que queda fuera del tiempo lineal que el ideal supra-histórico impone como verdadero; su campo de interés radica en las

⁴⁵ La abstracción puede ser Dios, la libertad, la razón o la salvación.

⁴⁶ Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Ibid., p. 23.

singularidades que rompen la identidad del tiempo y hacen saltar las fuerzas desde las que se crearon ciertas maneras de valorar las cosas. Nietzsche lo hizo con el análisis de los conceptos claves de la moral: bien y mal. Con ello, desenmascaró justamente la miopía de los historiadores ingleses que sostenían una historia de la moral inmutable y homogénea, mostrándonos que estas palabras también estaban sujetas a intereses, batallas e ideales de una casta sacerdotal. Ésta, de ese modo, creó una cultura resentida que excluyó de su orden a todo aquello que reafirmaba la vida jovial y de amor al cuerpo. Nietzsche mostró las estrategias con las que una casta sacerdotal triunfó en la cultura de Occidente y colocó en un nuevo orden a la vida. Él reconstruye esas estrategias para mostrarnos como se fueron marginando todas las diferencias que impedían la identidad y constitución de este proyecto de cultura.

1.3 Genealogía o pensar la diferencia

La genealogía establece otra manera de entender la historia que no busca reafirmar identidades o fundamentos sino aquello que difiere en las formaciones culturales. En ese sentido, la genealogía analiza aquello que fragmenta lo que somos y nos abre a la diferencia. Si Nietzsche analiza al “Cristianismo moderno”⁴⁷ es para hacer evidente que éste se había vuelto pernicioso para la vida humana y que ya no tenía por función acabar con la brutalidad y grosería entre los hombres. Su análisis pretende, justamente, mostrarnos aquello en lo que ya no somos cristianos o griegos, nos separa como dice Deleuze de “nosotros mismos” y nos hace atravesar aquel otro que somos.

A la genealogía le interesa pensar la actualidad respecto a ciertas formaciones históricas para hacer evidente el momento en que nos convertimos en algo diferente. Esto tiene como fin desenmascarar aquellos procesos de subjetivación que nos acercan con una forma de ser monolítica y cerrada. Busca abrir espacios en nosotros mismos que no están reducidos a las relaciones de poder que establecen identidades y nos sujetan a un tipo de existencia. Es una manera de replegar las fuerzas para hacer posible un modo de vida distinto.

Desde esta perspectiva, analizar formaciones culturales para descubrir las maneras en las que se ha valorado la vida y a partir de ahí se ha sujetado a los individuos con cierto tipo de experiencias nos lanza a la aventura de pensar aquello que nos hace diferentes respecto a ellas. Por eso, con el análisis de fragmentos culturales, en realidad estamos pensando lo que somos en la actualidad, nuestro modo de vida presente en tanto diferente a otros.

La genealogía, en tanto pensamiento de la diferencia, rompe con la lógica de la identidad y quiebra las subjetividades cerradas que se han constituido en el proyecto civilizatorio. Respecto a lo anterior, Slavoj Žižek plantea la tesis según la cual no sólo somos subjetividades cerradas, además estamos inmersos en un sistema que abdica de la experiencia de los otros. Ese sistema, que para Žižek es el liberalismo actual, ha sitiado y construido nuestra subjetividad en la distancia respecto a lo otro.

Dice Žižek:

Cuando compartimos un espacio común con desconocidos –pongamos, cuando un repartidor o un técnico entra en nuestro piso-, nos ignoramos mutuamente con

⁴⁷ Ver, Overbeck, Franz, *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche*, Trad. Iván de los Ríos, España, Edit. Errata naturae, 2009, p. 57.

cortesía, absteniéndonos de investigar la privacidad del otro (qué desea, cuáles son sus sueños secretos); el gran Otro es, entre otras cosas, uno de los nombres para este Muro que nos permite mantener la distancia adecuada, garantizando que la proximidad del otro no nos desborde: cuando hablamos a un dependiente, no “nos ponemos íntimos”. (La paradoja reside en que este mismo Muro no es sólo negativo: al mismo tiempo genera fantasías sobre lo que se esconde tras él, sobre lo que el otro en verdad desea). Nuestra vida cotidiana en el capitalismo tardío implica una abdicación inaudita de la experiencia de los otros (...) Incluso cuando esta implicación está casi “personalizada” (como la foto y la carta de un niño en África al que apoyamos a través de aportaciones financieras regulares), el pago conserva en ella, en última instancia, esa función subjetiva fundamental identificada por el psicoanálisis: damos dinero para mantener el sufrimiento de los otros a una distancia adecuada que nos permita dejarnos llevar por la compasión emocional sin poner en peligro nuestro seguro aislamiento de su realidad.⁴⁸

¿Qué hacer frente a ello? Reivindicar lo otro, pensar la diferencia y a partir de ahí ensayar modos de vida. Por eso, es crucial el análisis genealógico de formaciones culturales, pues nos permite detectar aquellos venenos que han sitiado la vida con sus modos de valorar, sus sistemas políticos, sociales, económicos y culturales.

Por lo anterior, la relación que establece la genealogía con la historia se vuelve un “contraveneno”, debido a que rompe con las relaciones de fuerzas que fundan identidades y que establecen un orden político. Zizek, por ejemplo, nos plantea que en el liberalismo actual estamos sujetos a ser individuos monádicos y solitarios. Entonces, hay que pensar justamente aquello que nos hace diferentes a ello, lo que no se ha podido reducir a ese orden avasallante.

Pensar la diferencia es abrir espacios en las formaciones culturales que nos han confinado y de donde hemos salido. El papel de la historia, en ese sentido, consiste en hacer visible aquello que subyace a las identidades y que pretende asegurar eso que sujeta a los individuos a un tipo de experiencia. Michel Foucault pensaba que lo que sujeta a los individuos son procedimientos de “subjetivación”, es decir, la producción de estilos y modos de vida. La producción de la subjetividad territorializa la vida y responde a un sistema de valoración que forma cuerpos y controla los deseos. Por eso, en nuestra actualidad, es necesario seguir pensando la manera en que nuestro cuerpo es diferente del cuerpo que produjeron formaciones culturales como la griega, la cristiana o cualquier otra formación histórica.

⁴⁸ Zizek, Slavoj, *Repetir Lenin*, Trad. Marta Malo de Molina Bodelón, Raúl Sánchez Cedillo, España, Edit. Akal, 2004, pp. 51-55.

Hay que precisar respecto a la noción de diferencia lo siguiente: ésta no parte de un fundamento que le asegure su unidad o generalidad, no es una manera de dominar la diversidad, sino la radicalización de la misma. Michel Foucault escribió que hay que pensarla más allá de cualquier fundamento.

Este es su argumento:

Sea la diferencia. Generalmente se la analiza como la diferencia de algo o en algo; detrás de ella, más allá, pero para soportarla, facilitarle un lugar, delimitarla, y por lo tanto dominarla, se coloca, con el concepto, la unidad de un género que debe fraccionar en especies (dominación orgánica del concepto aristotélico); la diferencia se convierte entonces en lo que debe ser especificado en el interior del concepto, sin desbordarlo ni ir más allá de él. Y sin embargo, por encima de las especies hay todo un hormigueo de los individuos: esta diversidad sin medida que escapa a toda especificación y cae fuera del concepto, ¿qué es sino el rebote de la repetición? (...) ¿Si, en vez de buscar lo común bajo la diferencia, pensase diferencialmente la diferencia? Esta ya no sería un carácter relativamente general que trabajara la generalidad del concepto, sería – pensamiento diferente y pensamiento de la diferencia- un puro acontecimiento; y en cuanto a la repetición ya no sería triste cabrilleo de lo idéntico, sino diferencia desplazada.⁴⁹

Este es el sentido que asume la investigación por lo que se refiere a la noción de diferencia. No se trata de hacer un análisis genealógico que fundamente y termine por convertirse en un ámbito de dominio de la subjetividad y mucho menos de encontrar lo diferente que hay en nosotros a partir de la unidad.

Llevar a cabo un análisis genealógico exige pensar, como dice Foucault, “diferencialmente la diferencia”, radicalizar la diversidad que impide que se restablezca un proceso de individuación que tiene como centro un poder monolítico.

Nietzsche, por ejemplo, nos muestra en *La genealogía de la moral* que investigar la procedencia de las palabras “bueno y malo” fue un trabajo de alejamiento de la subjetividad moderna a la que el cristianismo nos había confinado. Él desenmascaró esa formación cultural que había sujetado la vida al resentimiento y los ideales del ascetismo. Por eso, analizó la manera en que el cristianismo moderno había producido a través de un sistema de valoración el cuerpo cristiano. Pero si llevó a cabo esa labor no fue para reafirmar ese tipo de cuerpo, sino para separarnos de él y hacernos ver lo que se quedó fuera de su identidad. El trabajo genealógico de Nietzsche piensa radicalmente la diferencia.

⁴⁹ Foucault, Michel, Deleuze, Gilles, *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y Diferencia*, Trad. Francisco Monge, Barcelona, Edit. Anagrama, 1995, pp. 28-29.

Esta es la labor que se llevará a cabo en las siguientes páginas. Sólo que a nosotros nos interesa analizar la procedencia de la palabra dolor y la experiencia que de ella han configurado otras culturas, justo para mostrar en que difiere nuestra experiencia del dolor de éstas. Nuestro objetivo es analizar el proceso de subjetivación al que se ha confinado al individuo moderno (zizek le da el nombre de subjetividad liberal) en su experiencia del dolor. Esto debido a que al hacer el análisis podemos darnos cuenta que la experiencia del dolor está sujeta a la producción de la subjetividad y por lo tanto a cierto tipo de política del cuerpo.

Nuestro trabajo consiste en pensar lo diferente en el uso de la palabra dolor, poner en cuestión nuestra subjetividad moderna, para descubrir lo otro que nos traspasa. Sólo faltaría mencionar que el descubrimiento de lo otro no involucra conservar la identidad, sino quebrarla, perder eso que nos ata a un modo de vida monolítico. En otras palabras es “un movimiento de lo mismo que va hacia lo Otro sin regresar jamás a los mismo.”⁵⁰

Vale decir que el movimiento hacia lo otro pone en cuestión la seguridad que la subjetividad liberal tiene; por lo que problematizar el uso de la palabra dolor se vuelve una manera de desenmascarar el modo de vida al que nos ha confinado, al menos en ese aspecto, su sistema cultural.

⁵⁰ Levinas, Emmanuel, *La huella del otro*, Trad. Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero, México, Edit. Taurus, 2001, p. 54.

1.4 Reflexiones en torno al dolor desde una perspectiva nietzscheana

Para llevar a cabo algunas reflexiones en torno al dolor desde una perspectiva nietzscheana es necesario presentar la estrategia interpretativa a través de la cual ésta se da a la tarea de abordar la procedencia de ciertos valores. Así, lo que interesa a este apartado es la estrategia con la que Nietzsche analiza un campo de fuerzas para mostrar el modo en que se creó el sentido desde el que se valora, es decir; esos “puntos de vista de apreciación de los que deriva su valor intrínseco. El problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su *creación*”⁵¹. Lo anterior permite aclarar que la genealogía es una problemática en torno a la procedencia del valor, que en el caso de esta investigación gira en torno al valor que tiene el dolor en la cultura de Occidente.

A continuación una síntesis de la estrategia interpretativa que Nietzsche empleó en *La genealogía de la moral* para analizar el campo de fuerzas desde el que se crearon ciertos valores.

En la obra mencionada, se nos muestran los procesos de los que se sirvió una cultura resentida⁵² para valorar la vida. Estos procesos, responden básicamente a tres

⁵¹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Trad. Carmen Artal, España, Anagrama, 1986, p. 8.

⁵² El resentimiento y sus efectos en la cultura es uno de temas nodales del pensamiento de Nietzsche; su obra está dedicada en gran medida a diagnosticar la manera en la que los valores de la cultura ascética diseñaron nuestra experiencia de vida. Esa experiencia es producto de la negación del cuerpo, las pasiones, la autodeterminación y el reconocimiento de la realidad en todos sus aspectos. Para este pensador el resentimiento triunfó en la cultura de occidente con la rebelión de los esclavos, con su modo de interpretar la vida y empobrecerla. Él sostiene que la figura filosófica que representa esta rebelión es Sócrates. Con Sócrates en el S.V. surgió una nueva manera de valorar e interpretar la realidad a partir de un fundamento abstracto. Este filósofo creía que la realidad se podía explicar por medio de principios lógicos y la aplicación de la dialéctica a la vida. Con él surge la teoría que considera que la realidad es inteligible porque puede ser medida por la razón. Con este pensador nace la filosofía como una manifestación de la razón humana.

La realidad y su crueldad son ordenadas por un discurso que de manera rotunda establece que la realidad es inteligible en tanto que esa realidad es racional. Es decir, cualquier otro lenguaje que pretenda explicarla, como lo hacía el lenguaje del mito, es falso. Esto lo presentó Sócrates con toda su fuerza en las discusiones que entabló principalmente con los Sofistas y los poetas trágicos. A los Sofistas les reprochaba, principalmente, su descuido por la verdad. Según este filósofo los Sofistas no se preocupaban por la verdad, sino por estrategias del lenguaje para convencer a sus interlocutores. Lo que le molestaba a Sócrates de los sofistas es que tenían consciencia de que el lenguaje es sólo un intento por ordenar la vida, pero eso no quiere decir que ésta se agote en un orden. A los poetas trágicos les reprochaba su irresponsabilidad para tratar las cosas humanas pues a ellos no les interesa hacer inteligible la vida, sino mostrar lo crudo y horrible de ésta. Nietzsche muestra la ceguera de Sócrates respecto a la tragedia griega, escribe:

“Imaginemos ahora fijo en la tragedia el grande y único ojo ciclópeo de Sócrates, aquel ojo en que jamás brilló la benigna demencia del entusiasmo artístico –imaginémonos cómo a aquel ojo le estaba vedado mirar con complacencia los abismos dionisiacos- ¿qué tuvo que descubrir él propiamente en el sublime y alabadísimos arte trágico, como lo denomina Platón? Algo completamente irracional, con causas que parecían no tener efectos, y con efectos que parecían no tener causas; además, todo ello tan abigarrado y heterogéneo, que a una mente sensata tiene que repugnarle, y que para las almas excitables y

tipos de fuerzas que se apropiaron de la experiencia humana. Éstas, son descritas en cada una de las partes de las que consta el libro. En la primera, se nos presenta la procedencia del espíritu cristiano, que se caracteriza, porque cambia el sentido de las palabras; “bueno y malvado” “malo y bueno” inscribiéndolo en un ámbito de fuerzas que surgen del resentimiento. En la segunda, describe la consciencia que surge de una manera de valorar que introyecta la culpa en la vida y graba en la memoria la responsabilidad de los actos. Surge un tipo de hombre que reacciona contra sí mismo y ya no se desahoga hacia afuera. En la tercera, se pregunta sobre la procedencia del poder del ideal ascético y la seducción que ha ejercido sobre artistas y filósofos. ¿Por qué esta forma de valorar la vida se ha impuesto en nuestra cultura? ¿Cuáles son sus síntomas y consecuencias?

Respecto a la primera parte del libro, Nietzsche, analiza la procedencia de las palabras “bueno y malvado” “malo y bueno” como producto de una serie de luchas que se desarrollaron dentro de una historia que no tiene origen ni fin y que no es la manifestación de una verdad absoluta; todo lo contrario, él, recurre a una historia que levanta las máscaras de aquello que se cree que está fuera del tiempo y la singularidad de los sucesos. Cuando se pregunta por el hogar nativo del concepto “bueno”, nuestro pensador desdeña aquellos análisis que los psicólogos ingleses habían elaborado, pues para él son producto de pensadores carentes de sentido histórico que están buscando el fundamento verdadero de estas palabras. De esta manera va a remover las fuerzas que sostienen el sentido de éstas y a encontrar que el valor que se les otorgaba en la sociedad griega y romana era radicalmente distinto al que van a adquirir en una sociedad resentida como la judeo-cristiana.

Cito en extenso la manera en la que denuncia la transvaloración de las palabras mencionada:

Nada de lo que en la tierra se ha hecho contra los nobles, los violentos, los señores, los poderosos, merece ser mencionado si se le compara con lo que los *judíos* han hecho contra ellos: los judíos, ese pueblo sacerdotal, que no ha sabido tomar satisfacción de sus enemigos y dominadores más que como una radical transvaloración de los valores propios de éstos, es decir, por un acto de la *más espiritual venganza*. Esto es lo único

sensibles representa una mecha peligrosa.” Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, México, Alianza, 1993, p. 119.

Con Sócrates surgió una manera de darle orden a la realidad totalmente distinta a la que estaba acostumbrada la sociedad trágica. Nietzsche denunció, de manera inédita, lo que sería el legado más importante para la cultura de occidente: la creación de un mundo más allá de éste cifrado en términos racionales. Este evento determino toda la cultura de occidente, recordemos toda esa diversidad de filósofos, dentro de la historia de la filosofía en sus diferentes etapa, para los cuales el ser humano es definido como un ser racional y que sostienen que el verdadero conocimiento proviene de la razón o de un ente abstracto.

que resultaba satisfactorio a un pueblo sacerdotal, al pueblo de la más refrenada ansia de venganza sacerdotal. Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno=noble=poderoso=amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, ¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe la bienaventuranza, -en cambios vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros son por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!...⁵³

En la cita anterior es evidente que el uso de las palabras se ha revertido, se fija un nuevo ámbito de verdad; ya no son los que tienen sentimientos elevados y viven de manera jovial los que se designarán como buenos, sino aquellos que reaccionan contra la vida, los que sufren y son miserables, en síntesis; el tipo de hombre resentido.

Nietzsche en este primer escrito saca a escena el procedimiento que opera en la fijación de las palabras; “bueno y malo” “bueno y malvado” para designar la experiencia humana. Nos hace partícipes de la procedencia de un nuevo tipo de hombre a partir de un suceso singular. Suceso que no responde a un más allá o a una realidad que se remite a la búsqueda del origen sino a un campo de fuerzas a partir del cual se produce un lenguaje que ya no reafirma la vida noble, sino que la condena.

Con esta transvaloración venció un mediterráneo que tenía como su principal enemiga “(...) esa filosofía de la carne gozosa. La Europa liberal es su criatura. Hipnotizada por el dinero, el mercado y el trabajo, la expiación y el sufrimiento, secreta una religión higienista que causa estragos: ni tabaco, ni alcohol, ni velocidad, ni calorías, sino agua, deportes, alimentos livianos, todo por la economía burguesa del yo...”⁵⁴

Esta manera de “remover los bajos fondos”⁵⁵ nos proporciona ciertos elementos para abordar el problema del dolor desde la jerarquía de valores que produjo el mediterráneo que colocó como enemigo al cuerpo gozoso y que en nuestro presente sigue teniendo sus espectros.

El cuerpo de los nobles hacía frente al dolor de manera radicalmente distinta a la que surgió del cuerpo del hombre resentido. En el primer caso, como se muestra en la primera parte de *La genealogía de la moral*, la palabra “bueno” se utilizaba para

⁵³ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Ibid., p. 46.

⁵⁴ Onfray, Michel, *La filosofía Feroz: ejercicios anarquistas*, Trad. Iair Kon, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2000, p. 37.

⁵⁵ Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Ibid., p.29.

designar a todo aquel que “tenía una constitución física poderosa, una salud floreciente”⁵⁶ y que no valoraba al mundo desde el resentimiento, sino desde la actividad jovial que tendía a su propio fortalecimiento. La experiencia del dolor para este tipo de hombre no tenía nada que ver con la culpa que se inscribe en la consciencia por haber desobedecido los principios morales que llevan a la vida correcta. Por ejemplo; la continencia sexual, la prohibición de comer carne, la desgracia como prueba de fe y unión con dios. El hombre bueno no necesitaba descargar su rencor contra sus enemigos pues para él eso era debilidad. Éste actuaba frente al dolor, lo asumía, trabajaba con él.

No poder tomar mucho tiempo en serio los propios contratiempos, las propias fechorías –tal es el signo propio de las naturalezas fuertes y plenas, en las cuales hay una sobreabundancia de fuerzas plásticas, remodeladora, regeneradora, fuerza que también hace olvidar.⁵⁷

La genealogía nietzscheana nos lleva a pensar de otra manera la experiencia del dolor y a tener presente que detrás de ciertas maneras de valorar la vida no se encuentra la identidad o la verdad indubitable de las cosas, sino la lucha de fuerzas a partir de las cuáles fueron construidas.

En la segunda parte del libro mencionado, se analiza la procedencia de la culpa y la mala conciencia como acontecimientos de un nuevo orden de valores que tenía como principal objetivo hacer responsable al ser humano de sus actos. Actos que serán inscritos en la memoria a través de las penas más terribles que ha producido occidente.

Empalamientos, mutilaciones, desmembramientos y la conciencia de que hay una mirada omnisciente que vigila cada uno de nuestros actos acabaron por darle al ser humano una memoria que no deja de reclamar un modo de vida apegado a los valores del resentimiento. Surge la mala conciencia, es decir, el castigo que el ser humano se aplica a sí mismo porque considera que no es capaz de mantener su promesa, de hacerse responsable de aquellos principios de conducta que se le fijaron en la vida. Los seres humanos ya no se desahogan hacia fuera sino en contra de sí mismos.

Para las culturas antiguas no existe el uso de la pena como autocastigo (remordimiento de conciencia, culpa, autocompasión, la moral introyectada en deterioro de la vida). La manera en que se saldaban los daños recibidos por alguien se daba en términos de acreedor o deudor y en ellos se buscaba que se cumpliera la afrenta. En ese

⁵⁶ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Ibid., p. 45.

⁵⁷ Ibid., p. 53.

sentido, lo que se valoraba era “el sentimiento de bienestar”⁵⁸ que se le restituyera al ofendido. La fuerza se descargaba contra el deudor y no se le grababa en la memoria⁵⁹, sino que se le exigía que a través de alguna de sus posesiones pudiera saldar lo que debía. Esto podía ser con su mujer, su propiedad o como sucedía la mayoría de las veces; con su cuerpo.

Esta es la esfera de la que provienen los conceptos de “la culpa y la mala consciencia” que el hombre resentido va a poner en práctica para vengarse de los hombres joviales.

Lo que es interesante de esta parte de la obra de Nietzsche está en la estrategia genealógica que utiliza para desenmascarar el campo de fuerzas del que proceden estos valores. En este campo vemos confrontarse dos tipos de culturas radicalmente distintas; una de honor y la otra de culpa.

E. R. Dodds en su libro; *Los griegos y lo irracional*⁶⁰, menciona que las culturas antiguas, principalmente la griega, eran culturas de honor. En ese sentido, al ser humano se le valoraba en torno al grado de acciones que llevaba a cabo para que su nombre perdurara en el imaginario de su pueblo. Tenemos por caso la figura de Aquiles, quien en sus gestas trataba de llevar a cabo su excelencia como guerrero para que se le reconociera y respetara. Aquiles buscaba el honor, y para las sociedades antiguas el honor se ganaba con los actos de nobleza, es decir, aquello que hacía destacar a un individuo. En el caso de Aquiles era la fuerza, la bravura para con el enemigo.

Lo destacable de las acciones de Aquiles estaba en que no usaba la fuerza contra sí mismo o para generarse remordimientos, sino que la descarga hacia fuera, contra quien produjo algún tipo de afrenta y tenía que saldarla; Aquiles fue un hombre de honor.

Lo anterior cobra un sentido radicalmente distinto en las sociedades de culpa. Para este tipo de sociedad el individuo tiene que enfrentarse a su propia consciencia pues se ha vuelto deudor de ella. Dice Nietzsche:

Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se *vuelven hacia dentro* esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina alma. Todo el mundo interior, originariamente delgado,

⁵⁸ Ibid., p. 84

⁵⁹ Ver el ensayo en el que reflexionamos en torno a la crueldad. Esta tecnología buscaba restituir la deuda sometiendo al cuerpo a torturas y castigos que se marcaban en el cuerpo del deudor.

⁶⁰ Ver, Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Trad. María Araujo, España, Alianza, 1997, pp. 39-60.

como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*.⁶¹

Este fue el proceso de transvaloración que hizo surgir en el seno de la vida la consciencia de culpa que experimenta el hombre como consecuencia de sus actos. Surge el concepto de alma como algo que no tiene características sensibles o materiales sino exclusivamente espirituales.

Con la transvaloración de los valores que llevó a cabo el hombre del resentimiento se produjo el “interior humano”, justo porque ese era el ámbito que se necesitaba para inscribir la culpa y el rencor contra el hombre mismo. Esta es una perspectiva rencorosa que tiene necesidad de disminuir la vida misma y definirla como lo impuro pues en ella está lo que debe ser desterrado: los instintos.

Desde la perspectiva anterior, podemos decir que con la transvaloración surgió también una manera distinta de valorar el dolor que tuvo como centro el concepto de alma, es decir, el cuerpo dejó de ser el objetivo para saldar la pena y los castigos se orientaron a marcar en la memoria todo aquello que los hombres no debían olvidar. El alma se volvió el objetivo principal para la producción del dolor. El dolor dejó de ser un ámbito limitado al cuerpo y se apropió de la experiencia interior del ser humano.

Michel Foucault en su libro: *Vigilar y Castigar* menciona que en las prácticas modernas del poder, las sanciones buscan castigar al ser humano en sus pensamientos más profundos y voluntad.

Dice:

Si ya no es el cuerpo el objeto de la penalidad en sus formas más severas- ¿sobre qué establece su presa? La respuesta de los teorizantes -de quienes abren hacia 1760 un periodo que no se ha cerrado aún- es sencilla, casi evidente. Parece inscrita en la pregunta misma. Puesto que ya no es el cuerpo, es el alma. A la expiación que causa estragos en el cuerpo debe suceder un castigo que actúe sobre el corazón, el pensamiento, la voluntad, las disposiciones. Mably ha formulado el principio, de una vez y para siempre: “Que el castigo, si se me permite hablar así, caiga sobre el alma más que sobre el cuerpo.”⁶²

Este es el campo de fuerzas desde el que se produjo el valor de “la mala consciencia” y “la culpa”. Producciones que nos hacen reconocer al dolor como producto también de este forma de valorar. El dolor se produce en este ámbito de fuerzas como una experiencia del alma y genera que el ser humano reaccione contra sí mismo. Lo anterior

⁶¹ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Ibid., pp. 108-109.

⁶² Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar*, Trad. Aurelio Garzón del Camino, México, S. XXI, 1998, p. 24.

no quiere decir que las prácticas de tortura sobre el cuerpo se hayan erradicado o que el cuerpo haya dejado de ser un espacio en donde se produce el dolor, todo lo contrario, demuestra que la modernidad fracasó en su proyecto de hacer más humanos los castigos y terminar con la tortura. Ya no sólo fueron los procedimientos para producir dolor en el cuerpo sino los procedimientos para administrar el dolor, gestionar la vida misma. El triunfo del resentimiento.

En la tercera parte de la genealogía, nuestro pensador se da a la tarea de desenmascarar la procedencia del “ideal ascético” en la cultura de Occidente. El hilo conductor de esta parte de la obra gira en torno al campo de fuerzas que se produjo para combatir la sensualidad y el goce a la vida. De alguna manera esto creó una cultura idealista que ha tenido como sus principales actores al sacerdote, al artista y al filósofo.

El sacerdote fue para Nietzsche el principal productor de una manera de valorar la vida que tiene en su núcleo la negación; el combate a todo lo jovial e impone una conducta regida por la pobreza, la castidad y la humildad. Este tipo de conducta es posible porque el sacerdote es la figura que inventó la ficción del “otro mundo” distinto al de los sentidos y los valores naturales. En ese “otro mundo” o ideal ascético, el sacerdote erradicó todo aquello que le mostraba el sinsentido de la vida y su contingencia. Por eso, la vejez, la muerte, el placer y el cambio se volvieron las principales objeciones de los principios de conducta que éste creó. La consecuencia de ello fue ese ideal en donde nada está sujeto al cambio y lo verdadero es eterno.

A propósito de ello escribe Nietzsche lo siguiente: “Ahora bien, en el hecho de que el ideal ascético haya significado tantas cosas para el hombre se expresa la realidad fundamental de la voluntad humana, su *horror vacui* [horror al vacío]: esa voluntad necesita una meta –y prefiere *querer la nada a no querer.*”⁶³

Eso es lo que subyace a este modo de valorar, de apreciar la vida. Como vemos no hay ningún misterio o verdad eterna que sea su fundamento, sino series de luchas que lo crearon y lo impusieron como la única realidad. Esto fue justamente la victoria de los resentidos, de los que se regocijan, porque lo provocan, en el infortunio de los joviales; de aquellos que no tienen más sentido que el cuerpo y sus límites.

Uno de los artistas que Nietzsche colocó en el blanco de su estrategia interpretativa fue Richard Wagner. La principal razón de ello fue la profunda reafirmación del ideal ascético que nuestro pensador encontró en la música wagneriana,

⁶³ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Ibid., p. 128.

particularmente en aquella que el músico creó en su etapa de madurez donde su obra pretende embellecer los ideales de la cultura judeo-cristiana. La obra de Wagner llamada “parsifal” se volvió un gesto de decadencia⁶⁴ y fatiga hacia la vida. Para nuestro pensador, una traición a su proyecto de “transvaloración” que en algún momento creyó compartir con Wagner. Sobre la obra de Wagner escribió lo siguiente:

No hay en el ámbito del espíritu cansancio y decrepitud, no hay riesgo para la vida o negación del mundo a los que su arte no dé secretamente amparo; es el más tenebroso de los oscurantismos el que oculta entre los luminosos velos del ideal. Halaga todo instinto nihilista (budista) y los disfraza de música, halaga toda cristiandad. Toda forma religiosa de expresión de la *décadence*. Presten oído: todo cuanto alguna vez haya crecido en suelo de la vida *empobrecida*, toda la falsa moneda de trascendencia y el más allá, tienen en el arte de Wagner su portavoz más sublime.⁶⁵

Los artistas como Wagner son un síntoma de resentimiento, por eso, para nuestro pensador se volvieron sus objetivos de ataque. Recordemos que sus enemigos también le permitieron dismantelar el campo de fuerzas desde el que un “punto de vista de apreciación se produjo”.

¿Qué papel jugó la filosofía en esta forma de valorar que reafirma el ideal ascético? La filosofía, como se muestra en esta parte de la obra, no ha tenido otra función más que la de servir a los ideales ascéticos y ofrecerles las herramientas necesarias para que estos salgan vencedores en la manera de apreciar la vida. La mirada del resentimiento colonizó la cultura y la filosofía. Por eso, Nietzsche, va a sostener que el filósofo es también un sacerdote; en el sentido de que se une a esa manera de valorar que menosprecia el sinsentido y niega lo sensual. Sócrates sería el tipo de filósofo sacerdotal y el primero que lleva la filosofía a ese espacio de fuerzas.

Con Sócrates surge una manera de valorar totalmente distinta a la que estaba acostumbrada la sociedad griega. Con su estrategia interpretativa, Nietzsche desenmascaró, de manera inédita, lo que sería el legado más importante para la cultura de Occidente: la creación de un mundo más allá de éste cifrado en términos racionales. Este evento determinó toda la cultura, recordemos toda la diversidad de filósofos, dentro de la historia de la filosofía en sus diferentes etapas, para los cuales el ser humano es

⁶⁴ En la obra de Nietzsche el término decadencia proviene de la literatura francesa de principios del siglo XIX. Para esta tradición la palabra decadencia significó toda esa pleyade de sentimientos y experiencias marcadas por la opresión de la nada, el dolor vital y la ruptura con lo antiguo. Ver, Cragolini, B., Mónica, *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, 2003, pp. 34-42.

⁶⁵ Nietzsche, Friedrich, *Contra Wagner*, Trad. José Luis Arántegui, España, Siruela, 2004, p.49.

definido como un ser racional y que sostienen que el verdadero conocimiento proviene de la razón. Uno de los principales, conocido en el proceso civilizatorio como el padre del pensamiento moderno fue René Descartes, quien en su obra titulada: *Discurso del método* delineó el lenguaje de las ciencias del siglo XVIII con base en esta manera de apreciar que consistió en proponer que a la verdad (el mundo más allá de éste) accedemos por medio de la razón. Este filósofo construyó una teoría que argumentaba que la existencia de un método basado en la razón humana permitiría el avance del conocimiento y el dominio de la naturaleza. El ser humano en esta época estaba en posesión de nuevos modos de penetrar en la naturaleza. Por una parte, los instrumentos que habían permitido el descubrimiento e investigación de nuevos fenómenos, nuevos astros y nuevos seres vivos. Por otra, un nuevo método de conocimiento que empezaba a dar excelentes resultados. Con estos, se construyó una noción de la naturaleza que atendía a los intereses de una visión del mundo que necesitaba explotarla y dominarla en búsqueda de algo inmutable y preciso: la razón.

El siglo XVIII, confirmó la manera de valorar que la cultura antigua había creado para definir lo real, es decir, la razón. La historia de la filosofía, en ese sentido, no ha sido otra cosa más que la historia del desarrollo de este sistema de valores. Francois Chatelet en su libro, *Una historia de la razón*⁶⁶, argumenta que la filosofía sólo fue posible en una cultura que construyó una visión racional de las cosas. Incluso en una época como la Edad Media, que propone a Dios como fundamento, la razón no dejó de ser válida como explicación. Tomás de Aquino construyendo las vías lógicas para demostrar la existencia de Dios. Anselmo tratando de reconciliar a Dios con la razón humana.

La realidad ha sido creada a través de un sistema de valoración que tiene como principios: la certeza y la claridad; el más allá. Construimos nuestra historia negando al cuerpo y sus manifestaciones. En otras palabras, el modo de valorar sacerdotal se apropió de la cultura de Occidente. El resentimiento había triunfado.

La interpretación nietzscheana nos proporciona las herramientas para pensar la noción del dolor fuera de un “fundamento” y poder sostener una tesis en donde sea posible analizar algunos campos de fuerza que lo producen. De momento, en *La genealogía de la moral*, se nos presenta un espacio de fuerzas en las que el dolor adquiere un nuevo campo de sentido radicalmente distinto de aquel que tenía para un

⁶⁶ Ver Chatelet, Francois, *Una historia de la razón*, Argentina, Ediciones nueva visión, 1998.

modo de valorar jovial. Este campo de fuerzas lo interioriza, lo convierte en un acontecimiento del alma, en pocas palabras, en un arma contra la vida humana.

¿Quién interpreta de esa manera? ¿A qué intereses responde esta interpretación, por no decir, esta creación de valores? Nietzsche nos muestra la clave en su genealogía, en ella menciona que con este sistema de procedimientos el ideal sacerdotal venció. Sólo hay que aclarar algo importante; no nos interesa defender un sistema de valoraciones como más verdadero o real en oposición a otro, nuestra intención es mostrar campos de fuerzas que entran en lucha y que imponen como eterna y absoluta una verdad que tiene su historia y que es la creación de cierto punto de vista. No queremos hacer moral, queremos mostrar las superficies desde las que se crean valores.

Capítulo 2. Dolor, memoria y crueldad

2.1 Instantáneas históricas del dolor

(...) yo he apuntado, con dedo cauteloso, hacia la espiritualización y divinización siempre crecientes de la crueldad, que atraviesan la historia entera de la cultura superior (y tomadas en un importante sentido incluso la constituyen).

Nietzsche

Genealogía de la moral

En el siglo XIII a. C., los cretenses adoraron a quien representó la anulación del dolor: la diosa de la Adormidera. Esta diosa, que se veneró en la isla de Creta, tenía en su corona el pericarpio (parte de la semilla) del opio representando los cortes típicos que se realizaban para obtener el jugo que contiene esta sustancia. Esto muestra que en el mediterráneo era una práctica cotidiana el uso del opio para mitigar el dolor. La diosa, en su rostro refleja el éxtasis y alegría del adicto. El culto del que fue objeto la diosa de la Adormidera se debía a que el opio era considerado un regalo de los dioses por sus efectos sedantes y analgésicos.

El dolor para la antigüedad estaba relacionado con lo sobrenatural. Los griegos adjudicaban muchos de sus malestares físicos a los dioses. Los dioses provocaban el bienestar o el malestar. El primero como premio a la buena conducta y el segundo como consecuencia de su desobediencia. Al respecto recordemos la figura de Sísifo, según la mitología griega⁶⁷, Sísifo fue obligado por los dioses a rodar una piedra cuesta arriba hasta la cima de una montaña y soltarla cuesta abajo en la otra ladera, tarea que nunca cesaría de llevar a cabo, esto por haber desobedecido su mandato. Sísifo recibió dolor como consecuencia de su desobediencia. Por eso los griegos creían que había que acudir a los dioses para mitigar el dolor, ya que ellos lo anulaban o lo infligían. Por ejemplo, un lugar al que acudían constantemente para anular el dolor era el templo de Esculapio, dios de la medicina, al que se le otorgaba ese poder. Algunos se quedaban a dormir en el templo de este dios porque creían que así podían despertar sanos. En la Grecia arcaica la mitología constituía la realidad. La palabra mitológica era la portadora de la verdad. Marcel Detienne nos describe muy bien el significado de la verdad en la Grecia arcaica. La verdad (Alétheia) para la antigüedad griega era una diosa y estaba inscrita en un ámbito religioso que era lo real mismo, el dolor en ese sentido pertenecía a ese ámbito. Dice Detienne:

⁶⁷ Ver, Graves, Robert, *Los mitos griegos*, Trad. Esther Gómez Parro, España, Alianza, 2002, p. 286.

“(…) la potencia religiosa que confiere al verbo poético el estatuto de palabra mágica religiosa. En efecto: la palabra cantada, pronunciada por un poeta dotado con el don de videncia, es una palabra eficaz; instituye por virtud propia un mundo simbólico-religioso que es lo real mismo.”⁶⁸

Podemos rastrear los primeros usos de la palabra dolor en la mitología y a ese uso es a lo que se denomina dolor sobrenatural (Θείας πόνου). Entonces vemos que las fuerzas que produjeron ese sentido de la palabra dolor corresponden sobre todo a la mitología. Aunque hay algo que tenemos que hacer presente: ¿qué fuerzas económicas, políticas y sociales tenían interés en designar al dolor de esta manera, en imponer como natural la experiencia del dolor provocada por los dioses? ¿Qué tipo de poder de subjetivación produjo esta definición del dolor? El dolor sobrenatural hay que entenderlo como la consecuencia asociada a la desobediencia divina y con ello a todo espectro de prácticas de castigo que tenía como eje la realidad mitológica. El dolor sobrenatural era el resultado de una relación entre hombres y dioses que se veía rota por la desobediencia de los primeros. Por ello los hombres tenían que restablecer dicha relación por medio de prácticas rituales que confirmaran el orden divino, sobrenatural.

M. I. Finley⁶⁹ sostiene que muchas de las narraciones mitológicas están asociadas a los intereses de los gobernantes griegos. Además, menciona que en el contexto de la Grecia antigua muchas de éstas eran formas de manipular a los miembros de la sociedad y hacerlos creer que su estado social y económico estaba justificado por los dioses. Vemos con ello que no podemos pensar los relatos mitológicos de la Grecia antigua sin analizar el dispositivo de poder con el que funcionaban. Mitología y poder se correspondían.

Los relatos mitológicos, según Finley, sostenían un sistema monárquico que tenía una jerarquía social y económica definida. Por eso, los monarcas alentaban una postura ideológica en la que los ciudadanos tenían que someter sus vidas a lo que los dioses decidieran. Los Dioses de alguna manera mostraban sus decisiones por medio del gobierno del monarca, en otras palabras, el monarca a través de las visiones mitológicas imponía a los ciudadanos aquello que le convenía para mantener el orden social. Además, los mitos servían para que los súbditos otorgaran el producto de sus cosechas al gobernante, de manera que la estabilidad económica también estaba en manos del monarca. Pero, si los súbditos otorgaban el producto de sus ganancias era porque creían

⁶⁸ Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia*, Trad. Juan José Herrera, México, Sextopiso, 2004, p. 62.

⁶⁹ Ver, Finley, Moises I., *La Grecia antigua*, Trad. Teresa Sempere, Barcelona, Crítica, 2000.

que con ello se beneficiaban. Así se tejía una red social que reafirmaba el orden. Gobernante y súbdito eran cómplices de un dispositivo social que básicamente se sostenía a través de la palabra mitológica.

Hay un argumento de Finley que es importante, él dice que incluso el estatus social que un hombre griego podía tener en la Grecia primitiva fue producto de un léxico proveniente de la mitología. Él menciona el caso de un mito que aparece en una tragedia de Esquilo en donde se le hace saber al personaje, Heracles, si es un hombre libre o un esclavo. Dice Finley:

Hay un mito griego en donde se ejemplifica con claridad el léxico; un mito con toda seguridad, mucho más antiguo que su primera referencia en la literatura conservada, en el *Agamenón* de Esquilo, presentado en Atenas, en 458 a. de C. Heracles se vio afectado por una enfermedad persistente hasta que fue a Delfos a consultar a Apolo sobre ella. Allí el oráculo le informó que su achaque era un castigo porque había dado muerte a Ifito a traición, y que su única posibilidad de curación era que fuera vendido como esclavo durante un número limitado de años y que se entregara el precio de su venta a los parientes de la víctima.⁷⁰

La vida de la sociedad griega estaba determinada por la palabra mágico religiosa que ayudaba a mantener los intereses de los gobernantes. A los monarcas les convenía que los gobernados creyeran que su vida estaba determinada por los dioses y que ellos y su grupo sacerdotal eran los encargados de convenir con estos. Estas eran las fuerzas entre las cuáles se produjo una noción del dolor que se asoció a lo sobrenatural. Vemos en el caso del mito de Heracles, la forma en que los dioses castigan su acto. Incluso, para sanar tiene que llevar a cabo aquello que los dioses disponen; convertirse en esclavo. ¿Acaso a algún gobernante le interesaba convertir a un hombre peligroso en esclavo?

Este juego de relaciones produjo una subjetividad que experimentó y dio sentido al dolor en términos sobrenaturales. Esto creó una serie de discursos para el cuerpo en donde éste se experimentaba sometido a lo que los dioses disponían. Prometeo, Sísifo, Heracles, entre otros, representaron formas discursivas que hacían a los dioses responsables del dolor humano. Se creó una imagen del cuerpo en donde éste se presentaba como un territorio sujeto a las decisiones de los dioses. En otras palabras, sujeto a las decisiones de quienes administraban la palabra de estos: el monarca y su grupo sacerdotal.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 128.

En la edad media, en específico los siglos IX y XI d. C.⁷¹, encontramos una concepción del dolor radicalmente diferente a la que tenía la sociedad griega del S.XII a. C. Las relaciones de fuerza ya no van a producir una experiencia del dolor relacionada a lo sobrenatural y a la creencia en múltiples dioses.

En los siglos IX y XI, la iglesia articuló y legitimó el orden social a través de la fe, produjo una noción del dolor que estaba relacionada con un dispositivo de poder que tenía entre sus fuerzas una clara jerarquía eclesiástica. El dolor se veía como un medio para tener contacto con dios. Esto es importante, porque por una parte ya la sociedad no va a creer en múltiples dioses, sino en un dios, y por otra; el dolor ya no va a verse como un castigo divino sino como la posibilidad misma de encontrarse con dios. Es decir, un camino hacia la verdad eterna y con ello la redención.

Este tipo de sociedad produjo una política del cuerpo en el que éste principalmente se presenta como un cuerpo sufriente. Ninguna otra sociedad ha explotado tanto el dolor como signo principal de redención. La imagen de Cristo en la cruz sintetiza a éste. En ella encontramos el dolor de la encarnación misma del dios. Un dolor que se presenta como sacrificio; dios mismo se vuelve hombre para exponerse a los límites humanos y así liberar a los hombres de sus errores y pecados. El sacrificio consume la redención de los hombres y su reencuentro con dios a través de la fe. El dolor que sufrió Cristo liberó a los seres humanos, por eso, los creyentes tenían que reconocerse en él e imitarlo. Este dolor funcionaba por identificación y exigía grandes sacrificios, además, requería la acción voluntaria para la confirmación de la fe. El sacrificio, que fue una idea del primer siglo de la cristiandad, tomó fuerza como procedimiento de control y como régimen de vida moral y social. La iglesia se encargó de administrar las prácticas de sacrificio y someter al cuerpo a una estricta vigilancia.

Cabe mencionar que la idea de sacrificio tuvo sus raíces en el primer siglo de la cristiandad Occidental y estuvo principalmente asociada al dolor que se infringía al cuerpo para redimirlo. El sacrificio consistió en imponer al cuerpo un régimen en donde éste fue privado de todo tipo de placer. Los primeros cristianos vieron en sus cuerpos territorios de dolor, por lo que se dieron a la tarea de transformar el viejo orden a través de la experiencia corporal. Lejos estaba aquella Atenas de Pericles, S. IV, en donde los

⁷¹ Estos siglos son los que nos interesan porque es en ellos en los que la Iglesia tomó la administración de la vida pública en su totalidad. La fe adquirió un carácter de instrumento de salvación individual y social, además de que se instauró como el instrumento por excelencia del control de la vida. La iglesia no sólo fue la gran autoridad moral sino que también tuvo gran poder financiero por lo que los mismos reyes estuvieron a su servicio.

muchachos iban a los gimnasios a aprender a utilizar su cuerpo de manera que pudieran ser deseados y vivir honrosamente. Para los cristianos el cuerpo se había vuelto una cárcel que impedía el encuentro con dios. En él se cifraban valores como la aristocracia y el orgullo. Valores que pertenecían al viejo orden y que contrariaban las enseñanzas de cristo.

Peter Brown, un historiador del primer Milenio del Cristianismo, dice que el monasterio fue crucial para la transformación del mundo occidental al Cristianismo. Respecto a lo anterior escribe lo siguiente:

La transformación del viejo orden empezaba por la carne. El cuerpo abandonaba en sus más mínimas manifestaciones las comodidades aristocráticas de otros tiempos: en vez de lucir los cabellos bien cuidados, los monjes de lerins se cortaban el cabello a rape; en vez de llevar la buena vida que siempre habían llevado, se entregaban a rígidos ayunos penitenciales; y en vez de la mirada desdeñosa y el andar altanero propios de un señor (de nacimiento) destinado a gobernar la sociedad, se sometían a la disciplina de la humildad.⁷²

El dolor en este entramado de fuerzas se inscribió en las prácticas de redención que se exigían a la vida cristiana. Para vigilar este tipo de vida la jerarquía eclesiástica dispuso un aparato de control que sometía a un régimen de castigos y sacrificios al cuerpo con el fin de purificarlo. Los monasterios, las iglesias, la abadía y hogares se volvieron espacios de dolor y oportunidades de redención. Por eso los fieles dejaban, voluntariamente, que les impusieran un tipo de vida volcada al dolor, pues ello significaba su propia redención. La experiencia del dolor se produjo en esta red de fuerzas que pretendían transformar la vida de los seres humanos al Cristianismo.

En los inicios del Cristianismo el dolor se hallaba íntimamente ligado a la ética cristiana. Es decir, a un modo de vida que principalmente sometió a los cuerpos a un alejamiento gradual del mundo. Recordemos que incluso algunos de los primeros cristianos, Orígenes por ejemplo, mutilaron su cuerpo para para lograr tan ansiado objetivo. Orígenes a la edad de 15 años se castró porque creía que llevando una vida de martirio lograría purificarse y asumir una vida verdaderamente cristiana. Cito lo siguiente de una de sus obras: *La circuncisión espiritual*.

Ahora, como hemos prometido, pasemos a examinar cómo ha de entenderse la circuncisión de la carne. Todo el mundo sabe que este miembro en el que se encuentra el prepucio sirve para la función natural del coito y de la generación. Así pues, el que no es intemperante en lo que se refiere a estos movimientos, ni

⁷² Brown, Peter, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Trad. Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica, 1997, p. 66.

traspasa los límites establecidos por la ley, ni tiene relaciones con otra mujer que no sea su legítima esposa y aun con ésta lo hace sólo con vistas a la procreación y en los tiempos determinados y legítimos, éste hay que entender que está circuncidado en su carne. Pero el que se arroja a todo género de lascivia y continuamente anda en todo género de abrazos culpables y es arrastrado sin freno por cualquier torbellino de lujuria, éste no está circuncidado en su carne. Ahora bien, la Iglesia de Cristo, vigorizada por la gracia de aquel que por ella murió en la cruz, no sólo se contiene en lo que se refiere a los amores ilícitos y nefandos, sino aun en los lícitos y permitidos, de suerte que, como virgen prometida a Cristo, florece con vírgenes castas y puras, en las cuales se ha realizado la verdadera circuncisión de la carne, y en su carne son fieles a la alianza de Dios que es una alianza eterna.⁷³

En el caso de San Agustín tenemos la misma aversión al cuerpo, aunque más moderada pues él no se mutiló ninguna parte del cuerpo, más bien denunció la condición de imperfección y aliciente del pecado que veía en el cuerpo. Escribió San Agustín refiriéndose a las cuestiones carnales:

Por todas estas cosas y otras semejantes admitamos el pecado cuando, por una inmoderada propensión a esta suerte de bienes ínfimos, abandonamos los mejores y soberanos, os abandonamos a Vos, Señor Dios nuestro, y a vuestra verdad y a vuestra ley. Tienen, pues estas cosas terrenas y bajas sus deleites, pero no son como mi Dios, que hizo todas las cosas. En Él halla su contentamiento el justo, y Él mismo es la delicia de los rectos de corazón.⁷⁴

¿Quiénes vigilaban este tipo de vida? La jerarquía eclesiástica que se desplegó del tipo de valoración que hizo el cristianismo de la vida. No hay que minimizar el poder que estos tuvieron, pues ellos eran los encargados de administrar y decidir la redención de los hombres. Lo primero que hacía alguien que quería redimir su vida era someterse plenamente a algún abad u obispo. Ellos prescribían cómo tenían que vivir los seres humanos, les quebraban la voluntad y les hacían saber que la única válida era la de dios.

Lo anterior les otorgó a los representantes de las instituciones cristianas un poder inigualable no sólo en la dirección de las almas y los cuerpos, también en el orden social, económico y político de los territorios cristianos. Los mismos reyes se sometían a las órdenes de los dirigentes del Cristianismo, pues por encima del poder de los hombres concebían un poder supremo que era el de dios.

⁷³ Ver, Orígenes, *La vida cristiana*, <http://www.mercaba.org/TESORO/427-19-5.htm>.

⁷⁴ Agustín, *Confesiones*, Trad. Silvia Catalá, España, Prisa Innova, 2009, pp. 65-66.

Michel Foucault dice que este tipo de relaciones dio nacimiento a una tecnología⁷⁵ de poder que él denomina pastoral. Esta tecnología tenía como objetivo conducir la vida por el buen camino moral, por eso buscaba saber de los sucesos del alma, controlar los más mínimos gestos y todo aquello que pudiera corromper al cuerpo. Esta tecnología constituyó una forma de poder que tiene como objetivo administrar, conducir la vida hacia determinado objetivo. Su fin no es darle muerte al cuerpo sino hacerlo vivir; colocarlo en espacios en los que se le puedan enseñar modos de hablar, de comportarse, de pensar. Producir cuerpos dóciles que se adapten a las necesidades inmediatas de la sociedad⁷⁶. Esta fue la función que la tecnología pastoral tuvo para el cristianismo. Foucault describe de esta manera al pastorado cristiano:

El pastorado cristiano supone una forma de conocimiento particular entre el pastor y cada una de sus ovejas. Este conocimiento es particular. Individualiza. No basta con saber en qué estado se encuentra el rebaño. Hace falta conocer cómo se encuentra cada oveja. Este tema ya existía antes del pastorado cristiano, pero se amplificó considerablemente en tres sentidos diferentes: el pastor debe estar informado de las necesidades materiales de cada uno de los miembros del grupo y satisfacerlas cuando se hace necesario. Debe saber lo que ocurre, y lo que hace cada uno de ellos –sus pecados públicos- y, lo último pero no por ello menos importante, debe saber lo que sucede en el alma de cada uno, conocer sus pecados secretos, su progresión en la vía de la santidad.⁷⁷

Este tipo de poder buscó el sometimiento del cuerpo a través del alma. Por eso, sus tecnologías tenían como objetivos saber lo que sucedía en el alma. Con esta tecnología se gesta una transformación en la cultura cristiana que desde sus inicios se había estado preparando. Foucault ubicó su desarrollo en el S. XIII con el uso de la penitencia y las

⁷⁵ La noción de tecnología es usada por Michel Foucault para referirse a la forma en que los cuerpos son controlados por saberes que los hacen entrar a un ámbito de objetivación. Estos saberes son, por ejemplo, la pedagogía, la medicina, la psiquiatría, criminología. Susana Murillo escribe al respecto: "(...) toda técnica o tecnología es una forma de aplicar el saber-poder, una técnica didáctica, o psiquiátrica o fabril, no genera sólo productos (aprendizaje de la lengua, desaparición de síntomas o elaboración de un automóvil) también genera (y esto le es algo intrínseco) unos modos de hablar, de comportarse, de obedecer que supone unos ideales, unas aspiraciones, que califican a los cuerpos involucrados en su uso (maestro-alumno, médico-paciente, patrón-capataz, obrero). De modo que toda técnica o tecnología es también una táctica de control de los cuerpos, que articulada con muchas otras, va dibujando un dispositivo estratégico (la familia, la sexualidad, la salud pública, el trabajo). Murillo, Susana, *El discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*, Argentina, Universidad de Buenos Aires, 1997, pp. 75-76.

⁷⁶ Esto nos permite pensar la influencia que han tenido las tecnologías de poder en la cultura capitalista. La producción de cuerpos dóciles que ha activado para los fines de la producción y el rendimiento.

⁷⁷ Foucault, Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Trad. Mercedes Allende Salazar, España, Paidós, 1990, p.114.

formas de examinar y dirigir la conciencia. Ya para este tiempo el cuerpo no va a ser el centro de sometimiento como lo fue para el primer milenio del Cristianismo.

Con el surgimiento del poder pastoral lo que se buscaba era someter el alma, pues se creía que ahí residía el mal. Se volvió necesario ubicar en otro lado, además del cuerpo, el mal. Por eso, se produjo el “interior humano” al que era necesario grabarle la culpa y el pecado. El creyente ya no sólo tenía que provocar dolor a su cuerpo para obtener la redención también tenía que provocarlo en su alma. El dolor se volvió una cuestión de conciencia. Si para el primer milenio de la Cristiandad el dolor fue sobre todo un acontecimiento de la comunidad, es decir, un tipo de vida que asumían los creyentes para ser parte del grupo, para el Cristianismo pastoral esto ya no fue lo más valioso.

El pastorado cristiano hizo del dolor una cuestión individual. Aquello que acontecía en la conciencia debía estar vigilado por el pastor y por el propio creyente. En ese sentido, el dolor se inscribió en el lugar más íntimo del ser humano y se manifestó a través de culpas y remordimientos. Se produjo una experiencia del dolor invisible que por medio del examen y dirección de conciencia podía ser redimido.

El pastor, que fue el vigilante de cada una de las conciencias del rebaño, sintetizó el espíritu de venganza que produjo la cultura cristiana y representó aquella fuerza que vio en los otros el mal. Su modo de valorar principalmente partió de la venganza y la reacción⁷⁸. Enseñó a los miembros del rebaño que si no eran amados se debía a sus semejantes, que sus fracasos eran consecuencia de las acciones de los otros y que todas sus desgracias tenían como fuente los malos deseos del vecino.

El pastorado cristiano creó un tipo de hombre resentido que a través de su memoria se forjó una vida de dolor. Nietzsche escribió que las mutilaciones, los sacrificios y todos los actos de barbarie que se aplicaron al cuerpo por parte de esta cultura, sirvieron para modelar la memoria que el hombre resentido buscaba. Dice Nietzsche:

Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, 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

⁷⁸ La reacción es la fuerza que se descarga contra la propia vida, por eso para el pastor era necesario que el creyente conservara en su memoria sus responsabilidades y culpas. Aspectos que al contrario de permitirles vivir hacían que sus vidas estuvieran dominadas por sus pecados y se atormentaran, de manera simbólica, con ellos. En vez de descargar la fuerza hacía afuera, se descargó contra el individuo mismo, al fin para ese entonces ya existía un nuevo objetivo al que se podía hacer sufrir: el alma.

crueledades) –todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemotecnia.⁷⁹

El dolor se volvió una experiencia de la memoria. Para ello, al cuerpo se le construyó toda una geografía de la crueldad que, como dice Nietzsche, iba de la castración al asesinato del primogénito y que desembocó en marcas simbólicas que se quedaron grabadas en la vida interior del individuo.

El dolor también se volvió un medio poderoso para controlar la vida de los individuos de manera privada. El examen de conciencia y la penitencia permitieron que el pastor se ocupara del dolor humano y lo administrara. No hay que olvidar, por otro lado, que el grupo sacerdotal en las actividades políticas constantemente pactó alianzas con los reyes y las clases poderosas. De alguna manera el dolor sirvió para someter a los creyentes a los acuerdos políticos de estos grupos.

El dolor para la cultura medieval fue objeto del discurso religioso. Este último lo produjo y lo definió a partir de la relación que los hombres establecían con dios. La idea de dios ordenó las prácticas y técnicas que se impusieron al cuerpo para su redención, además de que ayudó a inscribir en el interior humano las culpas y los remordimientos. La experiencia del dolor fue producida por un dispositivo de poder que se ordenó con la idea de dios.

Michel Foucault dice que muchas de las ciencias humanas que surgieron en el S. XIX son deudoras de las tecnologías del poder pastoral. Lo anterior debido a que el poder pastoral dio nacimiento a otras formas de constitución de la subjetividad. Así, las ciencias humanas (pedagogía, medicina, criminología, sexología y psicología) según este pensador, fueron saberes que produjeron campos de experiencias teniendo como marco de referencia aquellas técnicas pastorales. Principalmente aquellas que tenían que ver con el examen y la dirección de la conciencia.

Por ejemplo, la pedagogía constituye su campo de saber a partir del gobierno que ejerce sobre la individualidad que normaliza a través de exámenes, decretos administrativos, instancias de control, horarios y formas de someter el cuerpo a un tiempo y un espacio. Cada individualidad es vigilada por la figura de quien encarna el saber; el espectro del pastor y su rebaño se encuentra latente en las relaciones que establecen los individuos en los campos de experiencia de las ciencias humanas.

⁷⁹ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Ibid., p. 80.

El dolor en ese sentido también es producido por esos campos de saber. Por lo menos a partir del siglo XIX las ciencias humanas han producido experiencias que definen al dolor. Tenemos el discurso de la medicina que lo limita a un malestar corporal y produce una taxonomía para designarlo. En otras palabras, las ciencias humanas produjeron un tipo de subjetividad en la que los cuerpos son administrados a través de discursos racionales que los inscriben a un orden.

En el siglo XIX las experiencias del dolor fueron producidas por las ciencias humanas, particularmente por la medicina que fue quien impuso un régimen de verdad para darle sentido. Incluso, las definiciones que aparecen en los diccionarios actuales circunscriben su sentido a un estado del cuerpo. Es importante mencionar que el discurso del dolor que elaboró la medicina se desarrolló a partir de la revolución de William Harvey⁸⁰, S. XVII, que transformó radicalmente la manera de valorar el cuerpo. Las teorías de Harvey sobre el cuerpo y la influencia que tuvieron en la experiencia del dolor coincidieron con el nacimiento del capitalismo moderno y todas las relaciones sociales que estableció. La figura del individuo, como un ser móvil, tomó fuerza en un contexto en donde los principales cambios se daban en el comportamiento económico y social. En este tiempo, la idea de la libre circulación de los bienes y el dinero avasalló los comportamientos sociales, de manera que las personas veían al espacio urbano como la oportunidad para circular de manera libre y experimentar desapego respecto a las relaciones que establecían con los lugares y los otros. Surge un comportamiento que si bien hace circular a los cuerpos, también los confina a una especie de insensibilidad gradual.

Richard Senett, refiriéndose a esto último, escribe lo siguiente:

Al desplazarse libremente, disminuye la percepción sensorial, el interés por los lugares o por la gente. Toda conexión visceral profunda con el entorno amenaza con atar al individuo. Ésa fue la premonición del final de *El mercader de Venecia*: para moverse con libertad, no se pueden tener muchos sentimientos. Hoy, cuando el deseo de moverse con libertad ha triunfado sobre los estímulos sensoriales del espacio en el que se desplaza el cuerpo, el individuo móvil contemporáneo ha sufrido una especie de crisis táctil: el movimiento ha

⁸⁰ William Harvey, con sus investigaciones, transformó de manera radical la concepción del cuerpo que durante más de dos mil años habían dominado la ciencia médica, la que basándose en los principios del calor “corporal innato” había establecido una imagen del cuerpo que se caracterizaba por cuatro tipos de fluidos: flemático, sanguíneo, colérico y melancólico. Estos fluidos dependían del grado de calor que tuviera en un momento dado el cuerpo. Desde la perspectiva de Galeno, incluso los comportamientos éticos respondían al grado de calor de los cuerpos. Harvey va a transformar justamente este tipo de teoría y a proponer que no es el color lo que hace que la sangre fluya, sino una estructura corporal que la bombea, como el corazón y sus arterias. En pocas palabras, Harvey descubrió que el cuerpo es una máquina que bombea vida.

contribuido a privar al cuerpo de sensibilidad. Este principio general se ha hecho realidad en las ciudades sometidas a las necesidades del tráfico y del movimiento individual rápido, ciudades llenas de espacios neutrales, ciudades que han sucumbido al valor dominante de la circulación.⁸¹

La circulación se volvió el valor predominante en el S. XVIII. Los individuos no sólo se adaptaron al libre mercado y las estructuras urbanas diseñadas para moverse sin problemas, también tuvieron que modificar su manera de relacionarse con los otros que exigió reivindicar las distancias y la insensibilidad. Estos aspectos determinaron la vida del individuo moderno y produjeron una nueva experiencia del cuerpo. El cuerpo adquirió autonomía respecto al sentido de comunidad que la sociedad cristiana le había formado y el dolor se volvió una experiencia radicalmente individual.

Para la sociedad del S.XVIII no funcionó la idea de un orden social determinado por la voluntad de dios y una clara jerarquía social en donde el corazón estaba ocupado por los sacerdotes, mientras las otras partes por los creyentes que integraban el cuerpo divino⁸². Justo por esta mirada los miembros de la comunidad cristiana creían que el dolor era una manera de redimir su vida, pues eran conscientes de que su vida pertenecía a una comunidad, aun cuando la vigilancia del pastor tenía como fin vigilar a cada uno de los miembros del grupo, por eso el dolor se usó como una manera de despertar moral ante los ojos del cuerpo social, si por cuerpo social entendemos la imagen misma de dios. Esta visión se transformó en una sociedad en donde el eje central del comportamiento ya no fue la dependencia a una comunidad de creyentes, sino el libre flujo del individuo. La figura del individuo adquirió un valor incomparable para el orden social, pues justamente el orden dependía de su propia voluntad. Con el surgimiento de la sociedad capitalista los aspectos de la vida (social, política, artística, económica, moral) comenzaron un proceso de secularización que se volvió transparente en diversas esferas de la cultura. Por ejemplo; la experiencia del dolor ya no se centró en los discursos morales⁸³ y se desplazó al discurso médico que lo definió como la consecuencia de ciertos movimientos mecánicos del cuerpo. Además la insensibilidad⁸⁴

⁸¹ Sennett, Richard, *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Trad. César Vidal, España, Alianza, 2003, p. 274.

⁸² En el siglo XIII, Juan de Salisbury y Henri de Mondeville propusieron la idea de un “cuerpo político” que imitaba al cuerpo divino. Para ellos dicho cuerpo forjaba relaciones entre los creyentes y establecía el estatus social que cada quien cumplía dentro del orden. Lo que se puede destacar de esta idea es que el cuerpo social unía e integraba a la comunidad, por lo que no podemos pensar que la experiencia del dolor haya sido una cuestión individual.

⁸³ Los principios morales fueron producidos por el discurso religioso.

⁸⁴ Walter Benjamin analizó el proceso de insensibilidad que vive la experiencia del individuo moderno. Él lo ve en los adultos de su tiempo que tienen una vida filistea y les arrebatan a los jóvenes la posibilidad de

que el cuerpo adquirió en los espacios de la ciudad ayudó a que la experiencia del dolor se relegara a la vida privada y que cada quien se hiciera cargo de sus padecimientos pues en todo caso eso también era parte de las propiedades individuales⁸⁵. El cuerpo mismo se consideró parte de las propiedades que cada quien poseía. Las nuevas metáforas médicas que surgieron en el siglo XVIII reforzaron la idea de que el dolor tenía que desplazarse al ámbito de las posesiones naturales; un nuevo ámbito discursivo se apropió de su uso.

El fisiólogo Albrecht von Haller arguyó que la sensación de dolor que un cuerpo podía experimentar era resultado de las descargas que el sistema nervioso transmitía de los pies a la cabeza, de manera que si alguien se golpeaba en alguna parte del cuerpo la sensación de dolor se manifestaba en el sistema nervioso. Las investigaciones de Heller coincidieron con las de Harvey en que los dos colocaban como eje de la vida humana a la circulación. Para Heller el dolor circulaba por el cuerpo, como para Harvey la sangre. En los dos casos la circulación era evidencia de que los individuos estaban sometidos al libre movimiento y de alguna manera a constituirse como sustancias individuales. Estas posturas médicas coincidieron con algunas teorías políticas que elaboraron filósofos como Hobbes y Locke.

Para Thomas Hobbes el orden social solamente era posible en la medida en que los seres humanos fundaban su convivencia en el temor. Eso permitía que los individuos no llegaran a la destrucción mutua y sobre todo pudieran preservar la vida. Para preservar la vida, los individuos tenían que formar un contrato social que garantizaba que ninguno de los miembros del grupo impusiera sus intereses propios. Para ello, todos debían ceder su fuerza destructiva a una fuerza mayor que era el Estado o también llamado por éste: Leviatán.

El Leviatán Hobbesiano representó la separación del individuo y la comunidad, pues para el orden social propuesto por este pensador ya no existía un fin trascendente que uniera a estos dos ámbitos, sino únicamente las pasiones que llevan al ser humano a cometer las peores atrocidades. Hobbes con su concepción del Estado contribuyó a pensar al individuo como parte de un cuerpo social, que si bien lo gobernaba, ya no lo hacía bajo los presupuestos de unir lo espiritual y lo terrenal, más bien para reafirmar su

tener un espíritu creador. Ver, Walter, Benjamin, *La metafísica de la juventud*, Trad. Luis Martínez de Velasco, España, Paidós, 1993.

⁸⁵ Recordemos que en el siglo XVIII se produjo la idea de la propiedad privada.

estatus de aislamiento respecto del resto del cuerpo social pues en todo caso lo único que une a los individuos es el temor que mutuamente comparten.

Con la teoría política de Hobbes comenzó la carrera de secularización en torno a los conceptos de índole política que el siglo XVIII produjo. Cabe señalar que la carrera de secularización no dejó de portar los espectros de la cultura medieval que le antecedieron, pues recordemos que en cuestiones de historia no podemos considerar cortes tajantes entre un período y otro, sino más bien síntomas que hacen evidentes ciertas transformaciones.

La transformación que es crucial señalar es precisamente la que empieza a operar en la teoría hobbesiana y que demuestra, por una parte, una nueva manera de valorar el orden social surgido del temor entre los hombres, y por otra, la tensión entre comunidad e individuo que reafirma la emergencia de una nueva experiencia; es decir, que efectivamente los hombres están atados por un pacto social, pero que no por ello conforman una unidad indisoluble, pues cada quien sigue siendo una “individua substantia”.

“... la individualidad de una criatura arrojada, sin esperanza de liberación inmediata, al mundo de su propia imaginación. El hombre es, por naturaleza, la víctima del solipsismo; es una individua substantia que se distingue por la incomunicabilidad. La actividad del yo es una unidad indestructible y sus relaciones con el otro son puramente externas, nunca se puede hacer que unos modifiquen a otros ni se puede componer un todo en el que se pierda la individualidad. “El ser humano es primero, plenamente un individuo, no con respecto a la autoconciencia, sino respecto a la actividad volitiva”⁸⁶

De esta manera el dolor se valoró, en el siglo XVII, como parte de las propiedades que el ser humano poseía. Claro, si por dolor entendemos justamente la experiencia que los discursos médicos designaron, es decir, un estado del cuerpo que recorre los diferentes órganos. En este siglo la medicina estaba influenciada por las concepciones mecanicistas, que establecían que todo estaba ordenado de acuerdo a las leyes del movimiento. Estas concepciones permitieron que el cuerpo se concibiera, por una parte como un mecanismo y por otra como propiedad, pues en todo caso ese mecanismo es intransferible, pertenece a cada individuo por naturaleza.

John Locke fue transparente respecto a lo anterior, en su obra; *Ensayo sobre el gobierno civil*, señaló que los seres humanos eran dueños de su cuerpo por naturaleza y que el papel de la sociedad política era garantizar que dicha posesión fuera respetada.

⁸⁶ Villegas, Armando, *Genealogía de la metáfora: el Estado es un cuerpo*, tesis de maestría, Facultad de Filosofía y letras UNAM, 2006, p. 109.

Locke, partió de la idea de que el individuo estaba desincorporado de la sociedad y que en estado de naturaleza el ser humano tenía derechos naturales: vida, libertad y propiedades, aspectos todos ellos, del tipo de persona que Locke propuso en su teoría política. Al respecto dice lo siguiente:

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la propiedad de su propia persona. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. Podemos también afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos. Por eso, siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y por ello, la ha convertido en su propiedad.⁸⁷

Esta tesis del pensamiento político de Locke muestra el ámbito de valor desde el que se produjo un papel diferente del ser humano en el ámbito de las relaciones sociales. Éste no fue más el de las relaciones que daban importancia a las experiencias de la comunidad, más bien se constituyó en la figura del individuo, que por razones de sobrevivencia o de seguridad se veía forzado a establecer un vínculo de tipo político sin que por ello perdiera su condición fundamental de sustancia individual. Esto hizo surgir, aunado al despliegue de las metáforas médicas, una nueva manera de concebir el dolor que como ya se ha mencionado se constituyó en una experiencia radicalmente individual, pues en todo caso el cuerpo fue definido como una propiedad natural.

Con los discursos que elaboró el S.XVII se configuró una estrategia de indiferencia respecto al dolor de los demás pues ya no fue una experiencia de la que se preocuparan los miembros de una comunidad sino única y exclusivamente el individuo. El desarrollo de la indiferencia ante el dolor de los demás fue consecuencia de un tipo de sociedad que se constituyó en la libre circulación de los bienes y propiedades. En la confirmación de los intereses individuales como un modo de vida que daba privilegio a la figura del individuo en el orden social. Cabe aclarar que esto no fue una cuestión de clase, permeó todo el horizonte de la sociedad. Desde aquellos que sólo tenían su fuerza de trabajo para vender, hasta los que eran los dueños de los medios de producción estuvieron inmersos en estas fuerzas que conminaban al hombre a reconocerse como una “individua substantia”.

⁸⁷ Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Ibid., p. 34.

Al respecto, Eric Hobsbawm en: *La era del capital, 1848-1875*, nos muestra la manera en que se construyó el individuo burgués dentro de una sociedad que consideraba, incluso al cuerpo, una propiedad. Dice Hobsbawm:

“Para pertenecer a ella se tenía que ser <alguien>, es decir, ser una persona que contase como individuo, gracias a su fortuna, a su capacidad para mandar a otros hombres o, al menos para influenciarlos. De ahí que, como hemos visto, la forma clásica de la política burguesa fuese completamente distinta de la política de masas de los que se encontraban por debajo de ellos, incluyendo a la pequeña burguesía”.⁸⁸

Claro que no debemos pensar la figura del individuo como propia de una clase social, pues justamente lo que hemos descrito es que fue un síntoma de la cultura que se desarrolló a partir del S.XVII, Hobsbawm lo muestra a través de una cuestión de clase porque de alguna manera se afianzó con el surgimiento del mundo burgués. La figura del individuo se presentó en todos los ámbitos de la sociedad y produjo una experiencia del dolor referida a un estado del cuerpo que en todo caso aparece como una propiedad. En una sociedad como la que se desarrolló en el S.XVII donde ningún aspecto de la vida escapaba a los valores de la libre circulación y la propiedad; el dolor se convirtió en una cuestión que se delegó a los derechos que por naturaleza cada individuo poseía, pues su mismo cuerpo lo albergaba y podía circular a través de él.

La producción del dolor que la sociedad burguesa hizo pretendió circunscribirlo a un ámbito racional en donde éste pudiera ser descrito por medio de un saber que tenía pretensiones de ciencia, éste fue el de la medicina. La medicina se constituyó como el saber por excelencia del dolor y a partir de ahí se produjo una taxonomía para designar aquellos estados del cuerpo en donde los órganos manifestaban algún tipo de malestar. La noción de dolor que esta sociedad construyó se circunscribió a un ámbito de verdad que lo describió como una cuestión exclusivamente fisiológica. Aunque es importante mencionar que las metáforas que constituyeron la subjetividad en otras formaciones históricas no dejaron de tener influencia en la experiencia del dolor que la sociedad burguesa produjo. Esto lo ha analizado de manera magistral Susan Sontag en una obra que lleva por título: *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*, específicamente cuando hace referencia a la forma en la que las metáforas de tipo moral propias del siglo X., influyeron en las metáforas médicas que se han apropiado del

⁸⁸ Hobsbawm, Eric, *La era del capital, 1848-1875*, Trad. A. García Fluixá y Carlos A. Caranci, Barcelona, Crítica, 1998, p. 253.

cuerpo. De manera que no sólo tenemos habitado el cuerpo por la taxonomía médica, además los discursos religiosos siguen ocupando nuestro espacio vital.

¿Cómo es posible que los discursos que occidente elaboró del dolor, muchos de ellos con pretensiones de ciencia como el de la medicina, se hayan originado en diversas prácticas sociales? ¿No muestra esto precisamente que el dolor es una producción que se elabora de acuerdo a ciertas fuerzas que definen la experiencia humana? En otras palabras, la tesis de nuestro trabajo es que el dolor es una producción que responde a fuerzas sociales con cierto tipo de intereses políticos⁸⁹. No hay una naturaleza del dolor, ni una esencia que pueda decirnos la verdad de una vez y para siempre del mismo. Esta manera de definirlo ha respondido a intereses que colonizaron nuestro imaginario y no nos han permitido ver más allá de esta visión dominante. Debido a ello es importante que frente a una imagen de dolor de este tipo, opongamos una en donde el dolor se

⁸⁹ Enrique Ocaña en un libro que tiene como tema central el dolor, señala que la historia de Occidente aporta una crónica de las transmutaciones de éste en el curso del tiempo. Esa crónica, está marcada por una visión que principalmente lo circunscribe a un fundamento que se mantiene estable y que lo ha valorado como aquello que nos hace arribar a la verdad de nosotros mismo, es decir, el dolor se presenta como una condición ontológica del ser humano. Dice Ocaña: “Desde el dolor visionario hasta el dolor redentor, el sufrimiento deviene sabiduría o salvación. El animal torturado por ignotas saetas se trocó espíritu sufriente, capaz de reflexionar sobre su mal. Los males del cuerpo tornáronse trabajos del alma. Acaso la transmutación o sublimación más cercana a la piedra filosofal sea la que hizo del dolor senda interna hacia la verdad.”

Llama la atención del planteamiento de Ocaña su visión del dolor como una senda que nos lleva a la verdad. Como si el dolor fuera una manera de arribar a aquello que es idéntico y que no está expuesto a un tiempo preciso y a cierto tipo de relaciones. Parece que Ocaña elabora una perspectiva del dolor que lo presenta como una naturaleza o esencia. Incluso en su libro, hay un argumento que afirma que no experimentamos la esencia del dolor porque hemos olvidado al ser. Como si el dolor fuera algo ontológico que une a todos los seres pues todos sufren por igual.

En la historia que Ocaña elaboró del dolor tenemos las características de una perspectiva que universaliza una idea y que le adjudica un derecho originario de verdad. También encontramos que vuelve homogénea una palabra que tiene una historia y que ha producido ciertos efectos en la cultura. Debido a estos aspectos es necesario problematizar la noción de dolor y desenmascarar las condiciones de posibilidad de éste en algunas formaciones históricas. En otras palabras, nuestro trabajo de investigación tiene la intención de mostrar las relaciones en las que se produjeron ciertos usos de la palabra dolor y las diversas experiencias del mismo. Nuestra intención es hacer visible que el dolor no tiene una esencia y que está lejos de ser una senda hacia la verdad, pues no hay una verdad originaria, sino aquella que se produce en un tiempo y geografía singulares. Por eso nos hemos dado a la tarea de elaborar un trabajo genealógico de la noción de dolor.

En el diccionario encontramos que la palabra dolor refiere principalmente a un estado del cuerpo que se encuentra bajo algún padecimiento, por ejemplo; un calambre, un padecimiento del corazón, del estómago, etc. En todo caso pareciera que el uso de la palabra dolor está limitado, actualmente, a un estado del cuerpo. Lo que nos interesa, justamente a partir de lo anterior, es analizar el uso que ha tenido la palabra en diferentes formaciones culturales y cómo esas diferencias son radicales entre sí. Esta labor es la que no aparece en el texto de Enrique Ocaña, ya que el dolor para éste es un concepto sin historia y enigmático. Por ejemplo, en su obra él habla de un dolor visionario o redentor, pero en ningún momento nos muestra el tipo de fuerzas que establecen ese uso o el lugar desde el que se crea el valor de la palabra. Usos que tienen consecuencias políticas, pues producen una manera de experimentar nuestra corporalidad y comportarnos. Por ello, para nuestro trabajo el dolor es un problema genealógico, ya que nos interesa desenmascarar las fuerzas y el lugar desde donde se creó el valor de esta palabra. Hagamos pues el análisis de algunas formaciones culturales que produjeron maneras de entender y vivir el dolor.

presenta como una producción y en ese sentido podemos trabajarlo y plantear la posibilidad de liberarnos de experiencias impuestas por un modelo de cultura monolítico en donde éste forma un modo de sujeción. Todo esto sin el afán de hacer un planteamiento de tipo moral, pues no creemos que esto último sea bueno en comparación con una visión monolítica, sólo estamos tratando de mostrar que la experiencia humana se construye en la diferencia y por eso no existe una subjetividad fundamental.

2.2 El dolor y la memoria

En el segundo apartado de la obra de Nietzsche que se titula: *Culpa, mala conciencia y similares*, hay una tesis que llama la atención y con la que este pensador describe un tipo de formación histórica que en gran medida produjo nuestra experiencia del dolor: la mala conciencia. Dice Nietzsche que para que esto ocurriera se instrumentaron en el ser humano la culpa y valores morales que tenían como objetivo grabar las deudas más allá de lo que podía ser pagado. La antigua relación entre acreedor y deudor que consistía en que todo podía saldarse con algún bien o el cuerpo del deudor perdió fuerza como relación contractual. El “derecho de señores”, en el que la deuda se cumplía en la medida en que el perjudicado podía ver sufrir al deudor fue desplazado por un nuevo tipo de relación en la que principalmente se buscaba espiritualizar el castigo, es decir, ya nada material era suficiente para cumplir con la deuda. En ese sentido, el castigo humano dejó de inscribirse en el cuerpo y se volcó hacia el alma. Por eso, se volvió importante forjar en el ser humano un espacio interior en donde la culpa y el remordimiento se marcaran con toda su fuerza y se constituyeran en fuentes de dolor. Nunca como hasta ese momento un sistema de castigo se había dirigido al alma humana; los ideales ascéticos asistieron así a su triunfo. Dice Nietzsche:

“En cierto sentido toda la ascética pertenece a este campo: unas cuantas ideas deben volverse imborrables, omnipresentes, inolvidables, fijas, con la finalidad de que todo el sistema nervioso e intelectual quede hipnotizado por tales ideas fijas- y los procedimientos ascéticos y las formas de vida ascética son medios para impedir que aquellas ideas entren en concurrencia con todas las demás, para volverlas inolvidables. Cuanto peor ha estado de memoria la humanidad, tanto más horroroso es siempre el aspecto que ofrecen sus usos; en particular la dureza de las leyes penales nos revela cuánto esfuerzo le costaba a la humanidad lograr la victoria contra la capacidad de olvido y mantener presentes, a estos instantáneos esclavos de los afectos y de la concupiscencia, unas cuantas exigencias primitivas de convivencia social”⁹⁰

El dolor se volvió parte de la memoria. En ésta se inscribieron todos aquellos conceptos morales (la culpa, la conciencia, el deber, la responsabilidad, la santidad) con los que se colonizó la experiencia humana. Frente al antiguo “derecho de señores” que bien podríamos representar con los personajes de la obra de Shakespeare titulada: *el mercader de Venecia*, en la que el viejo Shylock consiente contraer una deuda con

⁹⁰ Nietzsche, Federico, *Genealogía de la moral*, Ibid., p. 80.

Antonio a cambio de que ésta quede grabada en el cuerpo del deudor; tenemos la mala conciencia como espacio de deuda.

En la obra de Shakespeare, Shylock acepta otorgarle un préstamo a Antonio con la condición de que si este último no cumple con el trato, él pueda cobrarse dicha deuda arrancando una parte del cuerpo de éste.

El cuerpo para Shylock representa un espacio de deuda, él cree que ahí puede descargar todas las afrentas que Antonio ha cometido en su contra, incluyendo aquellas que tienen que ver con su condición de raza, su conducta económica y creencia religiosa. Si él pide que su deudor le de una parte de su cuerpo es para sentir el placer de ver sufrir a su contraparte. La venganza es ejercida hacia afuera; en el cuerpo deudor. El dolor del deudor se hace visible a los ojos del acreedor, por eso el sentimiento de venganza no se interioriza. Shylock no reacciona en contra de sí mismo, sino en contra del cuerpo de Antonio.

Este tipo de relación contractual surgió en un campo de fuerzas en el que los seres humanos exteriorizaban su crueldad, pues ver sufrir al otro efectivamente saldaba el deber contraído. Hay que tener presente que este tipo de relación constituyó toda esa historia de horrores en las que el sufrimiento del cuerpo fue el principal objetivo. De esta manera se constituyó una experiencia del dolor que se hacía efectiva en el cuerpo.

Michel Foucault situó el ejercicio de esta práctica, como forma de castigo, hasta finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Para él estos siglos fueron el momento en el que irrumpieron en la historia de Occidente nuevas tecnologías del castigo y con ellas diversos saberes que constituyeron una nueva anatomía política. El cuerpo se sometió al alma (un nuevo platonismo como forma de castigo) y precisamente por eso se volvió un territorio vigilado en cada uno de sus movimientos. Justo así se volvió tan importante la memoria y su función de control en el individuo moderno.

La memoria facilitó la práctica de una política que produjo individuos dóciles y útiles. Las escuelas, los hospitales, el confesionario, el ejército, los tribunales, se convirtieron en instancias disciplinarias en las que se dio pleno desarrollo a aquel hogar nativo de los valores que marcaron el triunfo del ascetismo como lo señaló Nietzsche. Este tipo de valores ya no sólo se circunscribieron a una “casta sacerdotal”, sino que recorrieron el corazón mismo de la sociedad que inventó las libertades individuales al precio de encarcelar al cuerpo en su propia alma. En otras palabras, los ideales ascéticos no sólo triunfaron en la sociedad cristiana, su éxito más contundente se fraguó en la

sociedad que creyó haber dejado atrás las supersticiones que habían atado al ser humano a una minoría de edad.

La sociedad disciplinaria constituyó una forma distinta de experimentar y nombrar el dolor. El cuerpo del suplicio había quedado atrás. No más de aquellas historias que narraban los horrores a los que se sometían los cuerpos condenados y por los cuáles se saldaban las deudas. La política de los cuerpos torturados se relegó a los archivos oscuros de la historia humana, pues la nueva sociedad exigía sobre todo un discurso que pudiera nombrar el dolor en términos racionales o al menos con un rostro más humano.

Las nuevas prácticas tomaron presencia en la sociedad moderna, el dolor se grabó con fuerza en lo más íntimo de la memoria de los individuos, pues la consciencia se volvió el lugar idóneo de la deuda. El hombre se convirtió en un espacio cognoscible; justo porque en él se pudieron grabar toda una serie de metáforas que principalmente buscaron la producción de discursos en torno a alguno de los aspectos humanos. Foucault, por ejemplo, en su obra: *Historia de la sexualidad. I-la voluntad de saber*, sostiene que uno de los acontecimientos más importantes respecto a la sexualidad, surgió en la sociedad moderna y su uso del discurso para hablar de aquello que en otro tipo de sociedades, como la victoriana, se relegaba al ámbito de lo inexistente, lo prohibido y lo marginal⁹¹. Los discursos se encargaron de construir la verdad sobre el sexo, por eso, transformar el deseo en discurso hacía inteligible un ámbito del ser humano. Este fue el comienzo de la larga carrera que emprendieron las ciencias humanas y que tuvo como objetivo el alma humana que ellas mismas se encargaron de reafirmar.

Las ciencias humanas jugaron un papel inigualable en la construcción de la consciencia, ya que a partir de ellas se inscribió en la memoria de los individuos la verdad de sus experiencias. La pedagogía, la psiquiatría, la medicina, etc., fueron formas de producción de metáforas en torno al cuerpo; sus detalles, sus movimientos. Debemos tener presente que el cuerpo se concibió como la cárcel del alma. Es decir, en él se albergaba aquello que hacía inteligible su presencia y la suma de sus movimientos. Esto ha sido explorado de manera precisa por las tesis de Foucault, en las que se muestra cómo el discurso teje una serie de prácticas que atan los cuerpos a una identidad (yo, psique).

⁹¹ Ver, Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad, I. Voluntad de saber*. Ibid.

¿Qué posibilitó que los cuerpos en la sociedad moderna se sujetaran a una identidad, que se convirtieran en objetos de conocimiento? La conciencia.

La noción de conciencia que produjo la sociedad moderna surgió de ese campo de fuerzas que la sociedad cristiana había cultivado y que el siglo XVIII, el siglo de las libertades, adoptó de manera muy original a sus propios fenómenos y ámbitos del saber.

La conciencia tuvo su lugar nativo en el marco de una definición del ser humano que sujetó a éste a una naturaleza. Sólo así fue posible que se valorara lo humano bajo el tamiz de un espacio interior en el que cada uno de sus actos era juzgado por el individuo mismo. Para la sociedad moderna ya no era necesario que la figura del verdugo o el que infringía el castigo estuviera presente al momento de aplicar la sanción; lo necesario se volvió instalar en la conciencia el conocimiento del bien y del mal y la idea de que cada individuo tenía la capacidad de juzgar sus propios actos, principalmente porque se valoró al ser humano como un ser capaz de hacer uso de razón. Además, hay que tener presente que el castigo se encadenó a una conciencia que se planteó como algo natural al ser humano. Una especie de discurso metafísico en torno al ser humano comenzó a tener impactos en la experiencia del individuo moderno. Todos los actos humanos se sometieron al orden de la conciencia. El castigo se convirtió en una cuestión interior; la culpa y el remordimiento como formas de dolor tomaron la escena de la relación contractual. Esto significó para la cultura de Occidente, como lo describió Nietzsche, la reafirmación del resentimiento, pues el ser humano quedó atado a una deuda impagable que se marcó en su memoria. Nietzsche fue preciso en sus tesis cuando menciona que somos seres resentidos; nuestra experiencia del dolor moderna nos da evidencia de ello. Esta experiencia se construye en la memoria y se garantiza a través de un producto lingüístico que denominamos conciencia o sujeto. Ámbitos desde los que se impone un régimen de verdad a los cuerpos. El problema que Nietzsche hace presente es que olvidamos que la conciencia y el sujeto son sólo productos lingüísticos y no sustancias incorruptibles y puras. Cito a Nietzsche:

El “sujeto” no es más que una ficción: no existe el “ego” de que se habla cuando censuramos el egoísmo.

“Conciencia”: ¿en qué medida las ideas representadas, la voluntad representada, el sentimiento representado (lo único que conocemos) es completamente superficial? ¡Nuestro mundo interior es también fenómeno!⁹²

⁹² Nietzsche, Federico, *La voluntad de poderío*, España, Biblioteca EDAF, 1998, pp. 215 y 273.

La conciencia como un fenómeno indubitable se configuró en un ámbito de verdad que a fuerza de uso terminó por imponerse como un hecho. No hay que olvidar que toda verdad tiene una historia y condiciones de posibilidad en las que se elabora. Por eso Nietzsche pone en cuestión la noción de conciencia y la coloca como efecto del lenguaje, de procedimientos en los que se configuró y fue adquiriendo forma. Martirios, sacrificios, mutilaciones, castraciones y todo un sistema de verdad constituyeron un contrato social en el que la conciencia se fijó uniformemente. Este contrato social permitió dar garantías de verdad a todo lo que acontece en lo que llamamos conciencia, como si ésta en todo momento se mantuviera idéntica y no escapara a la ley de la unidad. Por eso tiene razón Nietzsche cuando sostiene que los seres humanos huyen de la mentira no por estar en el engaño sino por las consecuencias sociales que ésta les puede traer. Nos adherimos a la verdad no porque ésta sea una cuestión natural, sino más bien porque es producto de relaciones humanas y nos permite convivir.

(...) ¿qué es la verdad? Una multitud en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en una palabra, un conjunto de relaciones humanas que, elevadas, traspuestas y adornadas poética y retóricamente, tras largo uso el pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas ya utilizadas que han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora entran en consideración como metal, no como tales monedas.⁹³

Se construyó un uso del dolor a partir de un fundamento; la conciencia (un fenómeno lingüístico, un efecto de verdad), por lo que los actos se sancionaron en términos de culpa. La conciencia se volvió el mecanismo a través del cual cada individuo se vigilaba a sí mismo pues en ella se albergó la moral. Olvidamos que era sólo una ilusión, una nueva metáfora para mantener el orden. El viejo lema del hombre ilustrado: “sapere aude” pasó a formar parte de los ideales de nuestra cultura y más bien asistimos (con la sociedad ilustrada) al nacimiento de un tipo de hombre que se convirtió en el principal policía de sí mismo: el dolor como un suceso del espíritu.

Hay una figura literaria en la que podemos atrapar a este tipo de hombre. Es la que se encuentra en el personaje (Raskólnikov) de la novela de Fiodor Dostoievski titulada: *Crimen y castigo*. En dicha novela se relata la culpa por la que pasa Raskólnikov debido a un crimen que cometió y que aun cuando éste intenta justificar con una teoría de la superioridad moral que tiene ciertos hombres sobre otros no puede dejar a ésta fuera de su conciencia. Raskólnikov un día decide dar muerte a una anciana

⁹³ Nietzsche, Friedrich, *El libro del filósofo*, Trad. Fernando Savater, Taurus, 2000, p. 91.

usurera que se ha encargado de lucrar con las necesidades de las personas, incluyendo las suyas. Él cree que por eso tiene el derecho de darle muerte, pues de alguna manera siente que es su deber hacerlo para liberarse a sí mismo y a sus semejantes de la deuda contraída con la anciana. Lo curioso de todo ello es que a Raskólnikov no le es nada fácil deshacerse de la culpa que contrajo con la realización de su crimen. Las teorías que creyó legitimaban su acto no le dieron la suficiente tranquilidad que pretendía encontrar en ellas; su crimen se instaló principalmente en su memoria y en ella generó una serie de remordimientos que se nos van presentando a lo largo del relato.

Crimen y Castigo es el testimonio del desarrollo que va adquiriendo la culpa en el personaje de la novela; la forma en que la conciencia provoca dolor moral en la vida de ese joven que pretendía romper con su deuda matando a una anciana, cuando en realidad su deuda más fuerte estaba grabada en su interior. Esto fue justamente el resultado de la nueva relación contractual (producto del poder disciplinario) entre los individuos. En ella no basta el castigo físico, es necesario que efectivamente el individuo se someta al juicio de su propia conciencia para volver al camino de la virtud.

Al mismo tiempo Raskólnikov comprendió que, por severo que sea el castigo, el culpable nunca regresará al camino de la virtud, si no se somete al juicio de la conciencia. Sólo el arrepentimiento sincero y no el miedo ante la amenaza del castigo puede ser la premisa para la eliminación de los motivos inmorales e inclinaciones delictivas. Se puede suponer que nuestra compasión por los arrepentidos se basa, fundamentalmente, en la toma de conciencia de nuestros propios defectos, en la comprensión de que nosotros mismos podemos perder en la lucha de nuestro deber contra las diferentes tentaciones que nos acechan. El hombre arrepentido nos hace comprender que la culpa (el juicio de la conciencia moral) es inherente virtualmente a todos y, por consiguiente, nadie tiene derecho de pretender un papel de ángel infalible. Quizás, en esta comprensión intuitiva estriba nuestra disposición a disculpar a la persona que sinceramente se arrepiente de su falta y humildemente nos pide perdón.⁹⁴

El crimen de Raskólnikov sólo puede ser redimido por la vía de la culpa y el arrepentimiento. Los valores de la cultura ascética se alojaron en este sistema de castigo que principalmente colonizó la conciencia y configuró a partir de ella nuestra experiencia del dolor. Como nos dice la cita anterior; no basta con un severo castigo para regresar al camino de la virtud, la única forma es la de la redención moral. Es decir, descargar las fuerzas sobre la propia vida. De alguna manera nuestro tiempo sigue

⁹⁴ Malishev, Mijailil, *Entre vivencias e ideales. Ensayos filosóficos y literarios*, México, UAEM, 1999, p. 32.

siendo muy Dostoievskiano en ese sentido, pues cuando contraemos una deuda no sólo la vivimos en términos de lo que la circunscribe, por ejemplo, una deuda de tipo legal, sino que le añadimos una carga moral.

Lo anterior lo podemos describir a través de las enfermedades contemporáneas, por ejemplo, el SIDA. Cuando alguien contrae dicha enfermedad, no sólo se encuentra en las condiciones del dolor fisiológico, también con un dispositivo político que produce dolor moral. Al dolor que el discurso médico expone, se añade un dolor de tipo moral que no hay manera de saldar pues se arraiga en la memoria. Por eso, hay que tener presente que todo discurso tiene una carga política a través de la cual los cuerpos se inscriben en condicionamientos sociales que lo controlan o lo marginan. El dolor en ese sentido funciona como una figura política que produce cuerpos dóciles y útiles.

Las pestes siempre son consideradas como juicios a la sociedad, y la inflación metafórica que ha hecho del sida uno de tales juicios habitúa a las personas a pensar que la difusión mundial del mal es inevitable. Este es uno de los usos tradicionales de las enfermedades de transmisión sexual: describirlas no ya como castigo individual sino colectivo (la licenciosidad general). No solo las enfermedades venéreas han sido usadas de esta manera, con el fin de señalar poblaciones transgresoras o viciosas. Hasta fines del siglo XIX, interpretar cualquier epidemia catastrófica como signo de laxitud moral o decadencia política era tan común como asociar las enfermedades pavorosas con el extranjero. (O con minorías despreciadas o temidas). Y la culpabilización nunca es contradicha por los casos que no cuadran.⁹⁵

En la cita anterior, Susan Sontag, muestra como el uso de ciertas figuras (principalmente morales como el castigo, el mal, el vicio y el pecado) producen prácticas que imponen a los cuerpos cierta identidad que colectivamente les hace ver su mal como resultado de su conducta viciosa y a partir de ahí establecen un orden social regido principalmente por la moral. Los cuerpos se sujetan a un ámbito discursivo en el que se les clasifica y margina. Las figuras de la enfermedad habitúan a los seres humanos a pensar que el dolor que experimentan es consecuencia de su conducta incorrecta o simplemente porque pertenecen a una minoría o son extranjeros. Esas figuras colonizan la memoria y a través de ella hacen que los individuos adquieran deudas impagables pues pertenecen al ámbito del alma. En este sentido las figuras del dolor han servido para someter a los individuos a la moral pública. Esto ha provocado

⁹⁵ Sontag, Susan, *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*, Ibid., p. 161.

que se reafirmen los valores que el Cristianismo impuso a la cultura que vio en el cuerpo la manifestación del mal.

Cuando el sida surgió en Norteamérica, por los años 70s, se creía que era una enfermedad de aquellos que tenían una vida dedicada a los placeres o de los que pertenecían a una raza distinta a la blanca. El síndrome, discursivamente, se volvió un fenómeno que por naturaleza le aquejaba a ciertas estructuras fisiológicas, como si desde su nacimiento algunos cuerpos estuvieran destinados a ello. Claro, hay que pensar que los cuerpos se sometieron a las figuras que poblaron el alma del hombre moderno, en específico las de tipo moral.

¿No son este tipo de enunciados parte de una estrategia discursiva que pretende producir cuerpos culpables? ¿No hay toda una serie de condiciones políticas y económicas determinando los discursos y viceversa? La genealogía nos muestra de manera precisa que no hay formación discursiva sin lucha de fuerzas. La supuesta verdad que se adjudican los discursos siempre está conformada por las pasiones, el deseo y el poder. El discurso disfraza el sistema de luchas que lo conforman. Pero lo que es importante resaltar es la participación de estos en la producción de cuerpos y por lo tanto en la experiencia del dolor.

Los discursos conforman, arman, desarman, marcan los cuerpos. Pero ¿de dónde surgen esos discursos?, ¿de dónde provienen o emergen dominios del saber? Sin duda de prácticas sociales específicas, y estas prácticas “pueden engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento”.⁹⁶

Los discursos son manifestaciones de prácticas sociales que ejercen poder en los cuerpos. Éstos los colocan en un campo que está integrado por fuerzas que les imponen un cierto tipo de reconocimiento, en el caso del dolor, a vivirlo de acuerdo a los intereses que requiere cierto orden político. Por eso, es importante hacer el análisis de estos más allá de las perspectivas que sostienen que el poder está localizado en lugares privilegiados como el “Estado y sus aparatos”, el modo de producción o algún grupo social en específico. Las prácticas de poder, entre ellas los discursos, garantizan que el Estado se reproduzca y funcione. En otras palabras, no es prudente pensar que fuera de ciertos ámbitos el poder o la política no tienen éxito pues escapan a lo económico o al Estado. Los ejercicios de poder tienen éxito justamente porque no los podemos reducir a

⁹⁶ Canal, García, María Inés. *El loco, el guerrero, el artista*, México, UAM y Plaza y Valdes, 1990, p. 95.

ninguno de esos ámbitos, traspasan toda la red social y por eso es posible analizarlo en una de sus manifestaciones, es decir, la construcción de nuestra experiencia del dolor. Si el capitalismo ha tenido éxito es porque construyó un dispositivo integral que se hace efectivo en las relaciones microfísicas. Las caras del capitalismo son múltiples, tan es así, que incluso nuestra experiencia del dolor la ha determinado de acuerdo a los discursos que culturalmente ha producido. Nuestros cuerpos se encuentran traspasados por los discursos que clasifican, marginan y controlan la vida, pues ellos mismos les han dado una identidad. El dolor como parte de la memoria se ha colocado en este entramado de relaciones de poder como un ejercicio más del mismo. El dolor ha funcionado como un modo de sujetar el cuerpo.

¿Estamos confinados a experimentar de esta manera nuestro dolor? ¿Es posible reelaborar un discurso diferente para nuestro cuerpo que no sea el discurso del poder?

La clave para responder a estas cuestiones la tenemos en la noción de resistencia. La resistencia implica una serie de prácticas tendientes a des-armar la escritura que las tecnologías del poder han construido en los cuerpos. Es el desplazamiento que el sujeto ejerce sobre sí mismo para lograr obtener otro tipo de experiencias que no sean las que crea el poder. En ese sentido, la memoria no sólo se presenta como el medio para crear una experiencia de dolor que tiene como fin someter al hombre a su consciencia, también es una forma de provocar rupturas en la red del poder. La memoria puede producir prácticas de libertad. Pensemos en el caso de la dictadura argentina y las madres de la plaza de Mayo como un ejemplo de lo anterior.

Durante prácticamente todo el siglo XX la historia política de Argentina estuvo dominada por la dictadura que impuso la clase militar. Esto significó, para el pueblo argentino, una constante pugna entre los militares y los civiles por el gobierno del país, lo que generó un clima de intolerancia que desembocó en asesinatos y encarcelamiento. En 1966 la violencia social llegó a su tope, de manera que argentina vivió una época de terror. Los grupos de izquierda fueron reprimidos de manera feroz por aquellos grupos militares que habían impuesto su poder. La tortura y la ejecución se volvieron monedas de uso corriente. La violencia era respondida con violencia de tal modo que la sociedad cayó en la vulnerabilidad. El gobierno comenzó a detener y desaparecer subversivos. Estas personas eran secuestradas por hombres armados que se negaban a identificarse, pero que sin duda pertenecían a las fuerzas de seguridad o eran militares vestidos de civiles que operaban con el conocimiento del gobierno militar. Los militares legitimaban las prácticas de tortura con discursos que apelaban a la seguridad del país.

De alguna manera este tipo de relación de poder produjo experiencias de dolor que respondían a una razón de Estado. Los cuerpos se sometían porque era una manera de mantener el orden político. En ellos se marcaba la historia de la dictadura.

De acuerdo a la estadísticas de desaparecidos que existen, se calcula que las cifras oscilan entre las 20 y 30 mil personas.⁹⁷ Una parte eran mujeres que estaban embarazadas en el momento de su detención, por lo que muchas de ellas no tuvieron oportunidad de ver a sus hijos nacer. A veces los militares entregaban los bebés de las disidentes a sus propias familias o a la de funcionarios que apoyaban el régimen. Muchos de los niños que vivieron este tipo de prácticas nunca supieron quiénes fueron sus padres biológicos, se les negó toda posibilidad de recuperar su pasado, aunque recientemente sus familiares han emprendido una lucha por recuperar esa memoria filial que ha muchos de ellos se les privó. En ese sentido podemos plantear que la memoria no sólo es una forma de dominio, también es la posibilidad de resistir a los embates de las relaciones de poder. En el caso de la dictadura argentina, el dolor que provocaron sus prácticas de tortura y secuestro tiene un rostro de resistencia, pues muchas de las víctimas convirtieron esa experiencia en una práctica de lucha contra el régimen. Recordemos el caso de las madres de la plaza de mayo. Ellas frente al dolor que el sistema les había marcado en la memoria, resultado de la desaparición de sus hijos, decidieron emprender una lucha que consistió en la organización de un grupo considerable de madres de desaparecidos que al principio estaba conformado por 60 ó 70 y que tiempo después estaría conformado por un grupo mucho mayor. Al principio las mujeres se reunían en la Plaza de Mayo y pedían al presidente en turno que les dijera qué había pasado con sus hijos. La primera vez que fueron a la Plaza fue un sábado, pero nadie las recibió. Volvieron a los siguientes días y fueron nuevamente ignoradas. Su lucha no cesó por esa negativa, cada día su organización crecía y tenían prácticas más eficaces para ser escuchadas, su dolor lo transformaron en una práctica de resistencia que las llevo a recuperar una memoria que políticamente se les había confinado. Finalmente en el año de 1983 el gobierno democrático de Raúl Alfonsín inició un proceso en contra de los responsables de los crímenes y varios de ellos fueron sentenciados a la cárcel. Esto fue un triunfo para el movimiento de las madres de la plaza de mayo, de alguna forma se recuperó parte de la memoria que se les había

⁹⁷ Ver, Fundación de la asociación Madres de la plaza de Mayo. *Expedientes XYZ*, 31 de Diciembre del 2004, [http:// www. Sepiensa. Org. Mx](http://www.Sepiensa.Org.Mx).

escondido. Su dolor se transformó políticamente en una experiencia distinta. No más de aquel avasallamiento de la memoria que la dictadura mantenía.

Las madres de la plaza de mayo, ante sus circunstancias políticas (que les impusieron una experiencia del dolor), elaboraron prácticas de resistencia que pusieron en cuestión su condición social y les permitieron forjar una experiencia del dolor distinta a la que les había confinado la tecnología del poder. Más allá de someterse al resentimiento que encadena a la pasividad y a la venganza contra la propia vida, ellas elaboraron una experiencia del dolor que desembocó en la lucha política. Este tipo de experiencias son las que nos interesan hacer presentes porque nos llevan a pensar la diferencia en su radicalidad. En otras palabras, con el análisis de estas experiencias vemos cómo es posible desatar los cuerpos de los discursos del dolor que han colonizado la memoria y que funcionan como medios de dominio.

Capítulo 3. Sobre Nietzsche (dolor y crueldad)

3.1 Dolor y derecho de reyes

Elaborar el duelo y transformar el dolor en un recurso político no significa resignarse a la inacción; más bien debe entenderse como un lento proceso a lo largo del cual desarrollamos una identificación con el sufrimiento mismo.

Butler

Vida precaria

Pensemos en la actualidad de lo que Nietzsche denominó: “derecho de reyes”. ¿Acaso las sociedades contemporáneas han dejado atrás dicho tipo de relación contractual? Con lo escrito en el apartado anterior podría pensarse que la respuesta es simple pues se ha mostrado un esquema de la sociedad que desde el S. XVIII se alejó del uso de la crueldad como manera de saldar las deudas. Al menos de esa crueldad que se ejercía en el cuerpo y sometía al deudor al deseo de bienestar del acreedor. Es decir, podemos pensar que con la sociedad moderna se produjo un tipo de derecho que liberó al cuerpo de la deuda (esta idea colonizó al imaginario moderno pero no es más que otro fracaso del proyecto civilizatorio). Las tasaciones sobre el cuerpo dejaron de ser efectivas en términos sociales. Lo anterior porque el campo de valores adquirió un matiz radicalmente distinto; recordemos que el proyecto de la sociedad moderna consistió en sacar al ser humano de su minoría de edad, de las prácticas en las que habían gobernado las supersticiones y todos aquellos elementos que se consideraron en contra de la razón y la libertad.

Desde el presente podemos sostener que no todos los ideales de la sociedad moderna tuvieron éxito, principalmente si revisamos las experiencias culturales que produjo y que se traducen en mecanismo disciplinarios, controles y estructuras jurídicas que como sostiene Giorgio Agamben suspenden los derechos y hacen entrar a los individuos a un ámbito en donde se vuelven en todos sentidos vulnerable y sujetos al poder soberano que incluso decide su muerte (la nuda vida). Para Agamben esto es el “estado de excepción”. Estas estructuras jurídicas aunque pretenden ser racionales no dejan de tener a la crueldad como lugar nativo. En ese sentido es importante volver a pensar en lo que Nietzsche denominó: “derecho de reyes” y el vínculo que éste tiene en las prácticas que generan las relaciones contractuales en los tiempos modernos. Esto es crucial porque nos permite describir las prácticas en las que los cuerpos son sujetos a una experiencia del dolor. Analizar la manera en la que se tejen el “derecho de reyes” con el derecho que desde sus raíces pretendió fundarse en lo legítimo y lo racional. Claro, esto a costa de haber colonizado el imaginario del hombre con la idea de que si el

alma era el blanco de la deuda entonces el castigo ya no era cruel sino todo lo contrario: legal, racional y civilizado. El hombre había arribado a la edad de la razón. Esto es precisamente lo que podemos problematizar a la luz de algunas prácticas que son planteadas por escritoras como Judith Butler y Lydia Cacho o algunas figuras literarias como las que ya se han descrito en páginas atrás. Lo anterior con el fin de mostrar la forma en la que se tejen el derecho de reyes y el derecho que basa su legitimidad en las instituciones del Estado o simplemente alude a la razón, provocando con ello prácticas que producen dolor en el cuerpo de los más vulnerables. Estos derechos se tejen de múltiples formas, por ejemplo, Pilar Calveiro⁹⁸ cuando expone los testimonios de su paso por el centro clandestino de tortura de la dictadura argentina, no deja de hacer ver que el derecho de señores se mezclaba de manera eficaz con una razón política que tenía como objetivo desaparecer al cuerpo enemigo o disidente. Los desaparecidos eran secuestrados a través de un operativo sistemático que utilizaba los aparatos del Estado para ello, e incluso se les llevaba a instituciones reconocidas por la sociedad. Ahí todos los desaparecidos eran torturados y reducidos a la nada. Se volvían cuerpos para la tortura. Por una parte tenemos un derecho que reclama el apoyo legítimo de las instituciones del Estado, pues la tortura la justificaban los victimarios con el argumento de que defendían la soberanía, y por otra tenemos un derecho que decidía sobre la vida y la muerte de los desaparecidos. Derecho de reyes y derecho de Estado conviven. El proyecto civilizatorio de la modernidad fracasó en su intento de eliminar al primero.

Antes de seguir analizando experiencias en donde se presentan estos derechos es importante precisar a qué se refería Nietzsche cuando pensaba en un tipo de derecho que principalmente buscaba proporcionar un sentimiento de bienestar al acreedor. Dice en *la genealogía de la moral*:

(...) al acreedor se le concede un sentimiento de bienestar, -el sentimiento de bienestar del hombre a quien le es lícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo, sobre un impotente, la voluptuosidad de faire le mal pour le plaisir de le faire [de hacer el mal por el placer de hacerlo], el goce causado por la violentación: goce que es estimado tanto más cuanto más hondo y bajo es el nivel en que el acreedor se encuentra en el orden de la sociedad, y que fácilmente puede presentársele como un sabrosísimo bocado, más aún, como gusto anticipado de un rango más alto.⁹⁹

⁹⁸ Ver, Calveiro, Pilar, *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Argentina, Colihue, 1995.

⁹⁹ Nietzsche, Federico, *Genealogía de la moral*, Ibid., p. 84.

Este es el sentido que adquirió el derecho de reyes en las prácticas punitivas. Éste colocó al deudor en un estado de indefensión frente al “sentimiento de bienestar” que el acreedor buscaba saldar. El cuerpo como campo de deuda, sólo así se cumplía con el contrato de manera genuina, pues lo que se buscaba era el espectáculo del cuerpo sometido a la crueldad. Las historias respecto a esto son abundantes, por eso, tiene razón Nietzsche cuando menciona que el campo más primigenio de la relación contractual fue éste. Además, este derecho buscaba anular todo tipo de concesión que el deudor pudiera exigir y lo sometía a la voluptuosidad del señor. La deuda adquiría una dimensión de importancia en la medida en que el señor podía despreciar y maltratar el cuerpo del acreedor sin ningún escrúpulo, simplemente por el placer de hacer sufrir. Incluso, el castigo podía llegar a un grado tal de crueldad que niquiera en el sepulcro el deudor podía encontrar la paz, pues a su descendencia se le transfería la obligación contraída. La deuda para este tipo de derecho únicamente se garantizaba si de por medio se ofrecía algo a lo cual se le pudiera causar daño en términos visibles. Por ejemplo; el cuerpo, la familia, la libertad, las propiedades o en su caso el sometimiento de la descendencia del deudor a los deseos del rey.

En este contexto hay que entender la noción de dolor que esta relación contractual producía y que tenía su equivalente en el grado del perjuicio. El dolor como parte de un espectáculo de la crueldad en donde cada parte del cuerpo era sometida al sentimiento de bienestar del rey. Nietzsche hablaba de una forma de tasar el cuerpo de tal manera que si para saldar la deuda era necesario cortar una parte de él esto se hiciera efectivo. Esto se muestra de manera muy clara en la obra de Shakespeare titulada: *el mercader de Venecia*. En ella se plantea justamente la manera en la que es tasado el cuerpo con el fin de establecer una garantía con él. Uno de los personajes de la obra le pide al otro que le de en garantía su corazón. El señor pide algo que implica la posibilidad de arrebatarse la vida al deudor. De alguna manera en este tipo de relación se hace visible el estado de vulnerabilidad en la que queda el que se vuelve deudor. Shylock exige con su condición de acreedor, que Antonio sea objeto de su fuerza en caso de que incumpla, no pide hacer responsable de su deuda a la contraparte, quiere ejercer el placer de ese viejo axioma que dice lo siguiente: “ver-sufrir produce bienestar; hacer-sufrir, más bienestar todavía.”¹⁰⁰ Este era el axioma del “derecho de reyes” que constituyó el suelo de las relaciones contractuales. Axioma que fue el seno de todo lo

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 87.

que devino civilizado, racional y formó el estado de derecho; el dolor se confinó a la memoria.

Entonces, pensemos en la actualidad de ello, en las prácticas que producen y se entretajan con otro tipo de relaciones contractuales, pues lo que planteamos en la investigación es que en el presente no sólo se construye el dolor a partir de un tipo de relación contractual, más bien, es producto de un red de relaciones contractuales que toman el cuerpo y el alma como sus objetivos. Es decir, no sólo el “derecho de reyes” no ha dejado de estar presente, además está estrechamente relacionado con la relación contractual que graba la deuda en la memoria e impone obligaciones de tipo moral y jurídico.

Hay un libro de Judith Butler, *vida precaria (el poder del duelo y la violencia)*, en donde se exponen algunas situaciones políticas en las que se presentan justamente redes contractuales que configuran ciertas formas de dolor reconocidas y amplificadas a nivel nacional y otras que son impensadas e indoloras. En dicha obra, la autora se atreve a desvelar las prácticas políticas que sujetan a los cuerpos a relaciones contractuales que ponen sus vidas a disposición de un “rey” y otras que a través de un marco legal los anula. Los cuerpos atravesados por este tipo de relaciones son marcados con el derecho a la vida o simplemente anulados, a tal grado que su mismo estatus humano es puesto en cuestión. Judith Butler piensa, por ejemplo, en el caso de los prisioneros de Guantánamo que al momento de haber adquirido esa condición se han quedado en “estado de excepción” pues quedan totalmente a la disposición de sus acusadores. Dice la autora:

Estos prisioneros no son considerados “prisioneros” y no reciben ninguna protección de parte del derecho internacional. Aunque los Estados Unidos sostengan que sus métodos carcelarios están de acuerdo con la Convención de Ginebra, no se considera sujeto a esos acuerdos, ni ofrece ninguno de los derechos legales estipulados por dichos acuerdos. Como resultado de ello, los seres humanos prisioneros en Guantánamo no cuentan como seres humanos. No son sujetos protegidos por las leyes internacionales; no son sujetos en ningún sentido legal o normativo. La deshumanización efectuada por la “detención indefinida” produce una esfera de encarcelamiento y castigo no constreñido por ninguna ley excepto por aquellas creadas por el Departamento del Estado. Hasta qué punto la separación de poderes queda indefinidamente dejada del lado, que el propio Estado alcanza un poder “indefinido” para suspender y fabricar la ley.¹⁰¹

¹⁰¹ Butler, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Trad. Fermín Rodríguez, España, Paidós, 2006, p. 18.

Lo anterior es justamente el marco de nuestra reflexión pues en las sociedades contemporáneas se han producido redes políticas que no sólo podemos describir en términos de lo que Foucault llamaba sociedad disciplinaria, es necesario repensar eso debido a que las relaciones contractuales no van dirigidas exclusivamente a vigilar el alma y ponerla como centro del castigo, también tenemos un espectro de prácticas que someten al cuerpo a mecanismo de tortura e incluso utilizan ciertas concepciones normativas para crear el estado de excepción. Este estado de excepción produce cuerpos que pierden todo tipo de derechos y se vuelven el festín de fuerzas arbitrarias que deciden cuando una vida adquiere su carácter humano y cuando no. Pero no sólo eso, también en este tipo de relaciones contractuales se producen experiencias de dolor que son políticamente reconocidas y valoradas y otras que simplemente se vuelven impensables, inexistentes, ello porque se generan mecanismos legales que excluyen del campo de lo legal a ciertos cuerpos sobre los cuales debe recaer lo que líneas más arriba llamábamos “derecho de reyes”. Pero ahondemos un poco más en lo que significa estar sometido al estado de excepción, según Giorgio Agamben¹⁰², éste se caracteriza porque a pesar de que está al margen de la ley pretende incluir la propia excepción en dicho marco. Agamben menciona que esta es la característica de la excepción en las sociedades modernas; es decir, el intento de incluir en la ley la excepción y provocar con ello que no podamos distinguir, por eso mismo, la crueldad del derecho.

Los prisioneros de Guantánamo en ese sentido han perdido el carácter de prisioneros, se encuentran en estado de excepción y sus cuerpos, como ya lo sabemos por las noticias que se han difundido a nivel internacional, están a disposición de las decisiones arbitrarias de funcionarios que deciden prácticas en las que son humillados y tratados como si no hubiera nada humano que respetar. Ninguna ley, local o internacional, garantiza sus derechos y la protección de sus vidas. El marco legal se ha suspendido en Guantánamo, el “derecho de reyes” vuelve a adquirir presencia en el espacio de los prisioneros, la crueldad que creímos se había erradicado con el surgimiento de la “sociedad disciplinaria” tiene plena actualidad, pero no sólo eso, está engarzada con prácticas que desviaron el dolor hacia el alma y surgieron como símbolos de una nueva etapa de la historia del ser humano.

La sociedad disciplinaria tiene un rostro mucho más complejo que el que pretendió fijar el dolor en el alma. Sin duda vivimos el tiempo de los controles y la

¹⁰² Ver, Agamben, Giorgio, *Homo Sacer*, Trad. Flavia Costa e Ivana Costa, España, Adriana Hidalgo, 2010.

vigilancia, los cuáles se han vuelto mucho más sutiles y efectivos gracias a los avances tecnológicos, pero no podemos seguir planteándonos el orden contractual solamente en esos términos, hay que repensar las prácticas que se ejercen sobre los cuerpos y las situaciones políticas a partir de las cuales se generan y no tienen ningún tipo de restricción legal a la hora de someter la vida al espectáculo de la crueldad. Al gobierno estadounidense no le convenía hacer públicas las fotografías que existían de las humillaciones sexuales y la violencia ejercida sobre los cuerpos de los iraquíes. Incluso cuando el presidente del Comité de las Fuerzas Armadas del Senado se enteró de todas esas prácticas, mencionó de manera enérgica que en su opinión ninguna imagen debería hacerse pública debido a que podían poner en riesgo a los hombres y las mujeres de las fuerzas armadas estadounidenses. Los jefes de Estado instrumentaron una campaña a favor del gobierno estadounidense en la que se impulsaba un espíritu nacionalista y se denigraban todas las pruebas de tortura con el argumento de que la seguridad estaba en riesgo. Cuando las relaciones contractuales se hacen efectivas se despliega una razón de Estado que exonera de la responsabilidad a cualquiera de los individuos que forman parte del poder. Lo anterior se presenta muy claramente en los testimonios de desaparición que Pilar Calveiro recupera y denuncia de la dictadura militar argentina. En esa lógica social se dio un proceso de burocratización que terminó por naturalizar y normalizar en todos los niveles la tortura y la crueldad. Además, les hizo creer a los encargados de dirigir las desapariciones y las torturas, que no tenían ninguna responsabilidad pues estaban cumpliendo con su deber (conducta muy común en la política totalitaria). Los individuos se volvieron parte de un mecanismo que funcionó muy bien y les hizo sentirse piezas claves. La disciplina, argumenta Pilar Calveiro, se encarnó en los militares y sus consecuencias fueron el horror. Escribe Calveiro:

Cuando la disciplina se ha hecho carne se convierte en obediencia, en "la sumisión a la autoridad legítima. El deber de un soldado es obedecer ya que ésta es la primera obligación y la cualidad más preciada de todo militar". Es decir, las órdenes no se discuten, se cumplen.

Pero vale la pena detenerse un momento en el proceso orden-obediencia, grabado a fuego en las instituciones militares. Cuanto más grave es la orden, más difusa, "eufemística", suele ser su formulación y más se difumina también el lugar del que emana, perdiéndose en la larguísima cadena de mandos.

Hay algunos mecanismos internos que facilitan el flujo de la obediencia y diluyen la responsabilidad. La orden supone, implícitamente, un proceso previo de autorización. El hecho de que un acto esté autorizado parece justificarlo de manera automática. Al provenir de una autoridad reconocida como legítima, el subordinado actúa como si no tuviera posibilidad de elección. Se antepone a todo juicio moral el deber de obedecer y la sensación de que la responsabilidad

ha sido asumida en otro lugar. El ejecutor se siente así libre de cuestionamiento y se limita al cumplimiento de la orden. Los demás son cómplices silenciosos. El miedo se une a la obligación de obedecer, reforzándola. La fuerza del castigo que sobreviene a cualquier incumplimiento, y que se ha grabado previamente en el subordinado, es el sustrato de este miedo, que se refuerza permanentemente con nuevas amenazas. La aceptación de la institución y el temor a su potencialidad destructiva no son elementos excluyentes.¹⁰³

Habitamos un espacio social en donde la violencia ha minado las relaciones contraactuales y construye en ese ámbito el dolor, por supuesto no tenemos que sorprendernos, pues nuestra historia prolifera en ejemplos sobre ello, sólo hay que considerar la miopía en la que nos encontramos si continuamos sosteniendo un discurso político en donde las relaciones humanas se planteen a partir de lo racional y legal. Incluso se vuelve más complejo si seguimos creyendo que el dolor es algo natural e inherente al ser humano y no responde a prácticas culturales y políticas que fraguan las experiencias del mismo, pues eso nos orilla a no ver que el dolor atiende a un dispositivo cultural que está en nuestras manos transformar.

Las prácticas que apelaban a los derechos del hombre, invento de la sociedad ilustrada, adquieren formas que no estaban dentro del proyecto de este tipo de sociedad. Nos muestran que el ser humano ha tratado de justificar su propia crueldad en el estado de derecho, no es posible concebir el estatus de la “excepción” de otra manera. Los “derechos del hombre” son barridos por prácticas donde los cuerpos son torturados, destazados y humillados. La violencia se vuelve tan actual como los marcos legales, las dos prácticas tejen redes que mutuamente tratan de justificarse oscureciendo así lo que constituye el límite de lo legal y la violencia.

Lydia Cacho en su libro: *los demonios del edén*, plantea de manera clara y precisa lo anterior. La escritora nos describe situaciones que traspasan el campo social e involucran a empresarios, personajes de la vida política del país y corporaciones policíacas que garantizan una serie de relaciones delictivas. Los empresarios utilizan el marco legal para proteger sus negocios en torno a la pornografía infantil y además ejercen violencia con toda la impunidad que el estado de derecho puede brindarles. Los testimonios sobre ello proliferan a lo largo de la obra, por ejemplo, se nos presenta la vulnerabilidad en la que quedan las víctimas cuando hacen sus declaraciones frente a algunas autoridades y en vez de recibir apoyo y seguimiento en sus casos, reciben amenazas, indiferencia, abandono, desprotección; demostrándose con ello que el

¹⁰³ Calveiro, Pilar, *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Ibid., p. 6.

sistema de derecho del país está a los pies del dinero y el poder: el derecho de reyes en su máxima expresión. Hay datos que llaman la atención y que tienen que ver con lo que en líneas anteriores decíamos; el dolor se produce y por eso hay algunas experiencias del mismo que no son reconocidas porque detrás hay una política que considera que son inexistentes e inaceptables. Más si esas experiencias provienen de mujeres en situación de extrema pobreza, con familias desintegradas en donde generalmente la figura del padre está ausente y que en términos sociales tienen muy pocas oportunidades. Escribe Lydia Cacho:

De ojos hermosos con largas pestañas, Javier parece un chico árabe. Su rostro delgado y anguloso, de piel morena clara, está enmarcado por una cabellera rizada de color castaño oscuro. Según su madre, no era flaquito como se le ve ahora, pero desde hace tiempo, cuando comenzó a estirarse, parece un jugador de básquetbol.

Al igual que él, Alicia, su madre, lleva el cabello corto y rizado. Las marcas de la pobreza se denotan en su rostro ajado; aunque apenas tiene cuarenta años de edad, sus ojos recaen en unas bolsas carnosas y arrugadas, como las de las mujeres que han padecido la tristeza de siglos y la pobreza extrema. Alicia llora con facilidad; desde que descubrió que su hijo e hija habían sido objetos de abusos presentó síntomas de parálisis facial provocada por el estrés, como la que la llevó al hospital hace cinco años y por la cual fue despedida de su trabajo como afanadora del aeropuerto de Cancún.¹⁰⁴

Sobre los cuerpos de las víctimas se ejercen relaciones contraactuales que van del placer de infringir dolor al plano de lo legal y viceversa. Cabe destacar que las víctimas del delito de pornografía infantil de las que nos habla el libro, tienen características comunes que nos muestran una radiografía de la situación del país. Las víctimas generalmente son el resultado de circunstancias que les fueron orillando a creer en las artimañas de los que abusaron de ellas. Estas circunstancias tienen que ver con lo social, lo económico y la cultural. Una de ellas; la pobreza extrema, no sólo se presenta como signo de una situación económica, también hace evidente en el rostro de las víctimas la tristeza y el dolor al que las arroja su vulnerabilidad política. Por otro lado, tenemos que las madres de algunas de las niñas que fueron violadas, tenían un trabajo seguro en las empresas de los victimarios y por eso estos pudieron mantener un régimen de amenazas sobre sus víctimas, pues les decían que le dirían a su mamá de lo que hacían con ellas y también les quitarían sus trabajos. Las víctimas empezaron a acudir a la casa del empresario que abusó de ellas justo porque ahí encontraron lo que socialmente ellas no

¹⁰⁴ Cacho, Lydia, *Los demonios del edén. El poder que protege a la pornografía infantil*, México, Debolsillo, 2005, p. 139.

podían tener. Recuerdo que una de ellas menciona que en la casa encontró la figura de un padre, protección e incluso apoyo económico para continuar con sus estudios. Además, no hay que pasar por alto que en nuestro país las mujeres aún tienen un puesto cultural que las margina y las somete a muchos actos de misoginia y sexismo.

El derecho de reyes tiene un espectro importante en las sociedades contemporáneas. Incluso teje junto con el marco legal prácticas que construyen los cuerpos de los individuos modernos y establecen el orden social. Por eso no podemos entender el dolor únicamente como una experiencia del alma donde la deuda produce efectos; es importante, si queremos entender esta experiencia, analizar esos aspectos de las relaciones contractuales que creíamos que se habían quedado atrás porque nuestra cultura se transformó y produjo un proyecto civilizatorio fundamentado en los derechos del hombre. En ese sentido es importante pensar que no vivimos únicamente en sociedades que se edifican con la disciplina, también el “derecho de reyes” tiene una presencia crucial, sobre todo cuando lo que necesitamos pensar es la “anatomopolítica” del dolor que funciona en la sociedad actual.

3.2 La crueldad: los excesos del derecho de reyes

San Agustín en *Confesiones*, sostiene que antes de poner su vida al servicio de dios él era una persona que se sometía a placeres excesivos e ignominiosos. En el *Libro segundo* confiesa que cuando tenía tan sólo 16 años solía disfrutar de hacer el mal por el placer de hacerlo, pues cuando se reunía con sus amigos solían ir a robar peras no porque les hiciera falta tal fruta, sino por el placer mismo de cometer el robo y caer en el pecado. Dice San Agustín:

Había en las inmediaciones de nuestra viña un peral cargado de peras, que ni por su aspecto ni por su sabor eran tentadoras. A sacudirlo y despojarlo corríamos una pandilla de mozalbetes en plena noche –pues, siguiendo una deplorable costumbre, hasta esas horas habíamos prolongado en las eras nuestros juegos- y acarreábamos de allí una enorme carga de frutas, no para comérmolas sino para echárselas a los puercos; y aunque comíamos algunas, lo esencial para nosotros era hacer lo que nos venía en gana precisamente porque estaba prohibido.¹⁰⁵

Este es precisamente el tipo de exceso que nos describe Nietzsche cuando se refiere al “derecho de señores”. Esta dilapidación de energías es la clave de las relaciones contractuales que tazan el cuerpo y lo someten a los caprichos de aquel que “hace el mal por el placer de hacerlo”. Claro, Agustín escribió este retrato autobiográfico porque estaba seguro que su vida ya no se encontraba engañada por la ignominia del mundo. Él había colocado su vida con miras a servir a dios. Sus excesos fueron anulados por la voluntad divina que les impuso límites y le mostró lo absurdos que eran. Agustín contrajo un nuevo contrato que lo alejó del mal del mundo. Esto es justamente lo que los seres humanos hacemos para evitar el dolor que nos acecha cuando rompemos la norma. El dolor, en este sentido, es producto de un orden social. Pensemos que Agustín tenía presente que para su época era mejor ser un creyente que un ateo, por lo que colocar su vida de acuerdo a la sociedad cristiana era sobremanera más adecuado, precisamente para conservar la vida, que seguir viviendo en el exceso.

La idea de exceso, como ya lo señalé líneas más arriba, puede darnos luz en lo que corresponde al “derecho de señores”. Nietzsche nos dice que éste tipo de derecho generó prácticas en donde la crueldad saldaba la deuda. Una crueldad que no se inscribía en el cálculo ni en la causalidad, es decir, a tal causa por consecuencia correspondía un efecto preciso. Este derecho no aludía al lado de la consciencia

¹⁰⁵ Agustín, *Confesiones*, Ibid., p. 24.

humana¹⁰⁶; todo lo contrario, sus prácticas se mostraban irracionales, absurdas para la lógica de la causalidad y las representaciones racionales. El señor tenía todo el derecho de ejercer su fuerza sobre aquel que había contraído una deuda con él. La vida misma del deudor estaba a disposición de los caprichos del señor. Era una manera de valorar que no procedía del miedo a la muerte. La sociedad establece contratos por el miedo que tiene a la muerte, la pérdida, la vulnerabilidad. Una “parte maldita” de lo humano ha sido sometida para reafirmar el cálculo y lo útil o en otras palabras para poder seguir preservando un orden social que evita el dolor a través de políticas que en su afán de evadirlo lo producen de manera que se vuelva también calculable. Entonces, si entendemos por exceso esa parte maldita, debemos pensar que es precisamente lo que pone en cuestión el orden social, por lo que dejar atrás ese aspecto de la vida fue una cuestión crucial para la cultura moderna. Principalmente porque hemos entendido por cultura toda creación humana que tiene como fin la producción de lo útil.

¿Quién produjo esta concepción de la cultura? Nietzsche situó su procedencia en la victoria de los valores cristianos, en esa forma de valorar que prefirió crear un mundo en contra de lo sensual; de los límites humanos. Aunado a esto es importante señalar una tesis de George Bataille que me parece sumamente precisa. Éste pensador sostiene que la sociedad capitalista puso en la escena de la cultura el cálculo, la medida y la causalidad; el gasto funcional. Respecto a lo anterior dice lo siguiente:

En tanto que clase poseedora de la riqueza, que ha recibido con ella la obligación del gasto funcional, la burguesía moderna se caracteriza por la negación de principio que opone a esta obligación. Se distingue de la aristocracia en que no consiente *gastar* más que *para sí*, en el interior de ella misma, es decir, disimulando sus gastos, cuando es posible, a los ojos de otras clases. Esta forma particular es debida, en el origen, al desarrollo de la riqueza a la sombra de la clase noble más potente que ella. A estas concepciones humillantes de gasto restringido han respondido las concepciones racionalistas que la burguesía ha desarrollado a partir del siglo XVII y que no tienen otro sentido que una representación del mundo estrictamente *económica*, en sentido vulgar, en el sentido burgués de la palabra. La aversión al gasto es la razón de ser y la justificación de la burguesía y, al mismo tiempo, de su hipocresía tremenda.¹⁰⁷

Este es justamente el orden que el Estado de derecho moderno ha establecido en torno a las relaciones contractuales. No hay acción que no esté estrictamente calculada y medida. Por eso, cuando se adquiere una deuda es necesario que ésta pueda saldarse con

¹⁰⁶ Hay que entender por consciencia, en este caso, las representaciones interiores que se producen por un campo moral en el que se marcan los límites de una relación contraactual.

¹⁰⁷ Bataille, Georges, *La parte maldita*, Trad. Francisco Muñoz de Escalona, México, Icaria, 1987, pp.36-37.

algo proporcional a lo contraído. Nada debe salir del “gasto funcional”, es decir, de lo que está inscrito en el trabajo y la ley. Esta ha sido la manera en que la sociedad a partir del S. XVII ha sorteado su temor a la muerte y se ha consolidado en los parámetros de la racionalidad, por eso las relaciones contractuales se sujetaron a la ley; misma que se volvió garante de la deuda contraída. La soberanía, en este tipo de relación contractual, se centro en la ley y en las instituciones del Estado. El poder del que gozaba el señor, fue desplazado hacía la ley. Al señor se le impusieron nuevos valores que tenían que ver con la mezquindad y el cálculo, es decir, nada que excediera lo que estipulaba, en términos racionales, la deuda. La soberanía que el señor tenía sobre el cuerpo del deudor, que era excesiva, fue atada a la lógica del capital, por eso, tiene razón George Bataille cuando dice que con la cultura burguesa surgió una forma de “gasto restringido” que cambió lo que él llama las prácticas de “potlach” que en cierto tipo de sociedades implicaban la consunción de lo producido. Por ejemplo, Bataille hace referencia a los sacrificios de las sociedades aztecas que eran realizados sin un fin de utilidad pues derramaban sangre de manera excesiva sin un sentido productivo. Así debemos entender la palabra exceso. Éste alude a lo que no se enmarca en lo útil, lo que va más allá del cálculo y el interés de acrecentar lo invertido. Bataille piensa el exceso en términos de gasto improductivo, él dice que éste es parecido al gasto que realiza el sol en la vida en general; sólo se consume y regala su energía sin ningún tipo de retribución.

El gasto excesivo también es una parte de lo humano, el pensador francés la llama: “la parte maldita”. Esa parte constituye el núcleo de lo que analizamos en este apartado; el placer de hacer el mal por el placer de hacerlo. Esto debido a que en el caso del “derecho de señores” las prácticas contractuales rompen con los límites que impone el cálculo y lo útil. Nietzsche refiere la legislación romana de las doce tablas como un tipo de derecho de señores en el que no importaba que al deudor se le cortara un poco más o un poco menos de carne para saldar su deuda; el acreedor finalmente era el soberano del deudor. El cuerpo de éste último estaba a su total disposición, por eso, los castigos que el soberano imponía a su acreedor no estaban limitados por una relación racional.

Para explicar mejor lo anterior acudamos a un cuento de Kafka titulado: *La colonia penitenciaria*, en el que aparece el “derecho de señores” ejercido en su dimensión excesiva e irracional. Cuenta Kafka que en una colonia penitenciaria se practicaba un castigo singular, el cuál consistía en someter el cuerpo del deudor a una

máquina que fue diseñada para torturar de manera excesiva. Dice Kafka a través de su personaje:

Sobre ese algodón se coloca al condenado boca abajo, naturalmente desnudo, aquí hay unas correas para las manos, para los pies y para el cuello, a fin de atarlo fuertemente. Aquí, al final de la cabecera de la cama, donde, como he dicho, está colocado se encuentra este pequeño tapón de fieltro, que se puede regular con facilidad de modo que penetre al hombre en lo boca, tiene como finalidad evitar que grite y que se muerda la lengua. Naturalmente, el hombre está obligado a meterse en la boca el fieltro, porque, sino, se le partiría la nuca con la correa del cuello.¹⁰⁸

El personaje describe la tortura a la que se somete el cuerpo del condenado, que sin ningún derecho fundamental es tratado de acuerdo al capricho del ejecutante de la pena, que en este caso se vuelve el soberano. Por soberanía hay que entender en este contexto lo que una tradición de la filosofía política ha sostenido, por ejemplo la teoría Hobbsiana, que plantea que los individuos ceden sus derechos a un leviatán para conservar su vida, es decir, todos aceptamos convertirnos en súbditos del Estado para obtener el orden social a cambio. Lo que hay que destacar de este tipo de teoría es su planteamiento acerca de la soberanía. La soberanía se presenta como un sistema de jerarquías en donde uno de los involucrados en el contrato queda sometido al otro, en el caso de Hobbes el Estado es el soberano. De esta manera, el soberano goza del poder que los súbditos le han otorgado y lo ejerce sobre ellos.

Kafka nos muestra de manera magistral lo anterior, cuando el oficial le explica al viajero la manera en la que son castigados, a través de la máquina de tortura, los condenados. En el cuento encontramos lo que Agustín nos confesó en su segundo libro autobiográfico; el placer de hacer el mal por el placer de hacerlo. No basta para que los condenados paguen su pena someterlos a un procedimiento judicial y hacerlos responsables con ello, deben dar cuenta de su deuda con el cuerpo, esto tan desmesuradamente que incluso en él es grabada la pena. Uno de los personajes de Kafka dice lo siguiente: “Al condenado se le escribe sobre el cuerpo con el rastrillo la orden que ha infringido. A éste, por ejemplo –el oficial señaló al hombre-, se le escribirá sobre el cuerpo: ¡Honra a tus superiores!”¹⁰⁹. Esto es el núcleo del exceso, no importa tomar más o menos de lo que corresponde a la deuda, no hay cálculo; el soberano ejerce sobre el cuerpo del deudor aquello que le brinda el placer de ver restituida la afrenta con la

¹⁰⁸ Kafka, Franz, *La metamorfosis y otros relatos*, Trad. Ángeles Camargo, España, Cátedra, 2008, p. 194.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 196.

eliminación total de todo rasgo de humanidad. El cuerpo del deudor es el objeto en el que el soberano descarga su “instinto de crueldad” como acertadamente Nietzsche sostuvo.

El “derecho de señores” plantea una perspectiva que valora desde el exceso. Se hace el mal por el placer de hacerlo. Pensemos en la experiencia histórica del holocausto Nazi, en todas esas narraciones de barbarie que los sobrevivientes han construido a través del recuerdo de los procesos de deshumanización a los que fueron confinados. Esther Cohen aludiendo a Hannah Arent plantea que con la experiencia de los campos de exterminio, matar no se justificaba con miras a un fin, ya sea tener un beneficio económico o por razones útiles, sino simplemente por “erradicar el concepto de ser humano”¹¹⁰. La muerte que proporcionaban los campos de exterminio no se realizaban con miras a un fin. Lo único que se puede encontrar en los testimonios es un afán excesivo por ver anulada la humanidad del otro (judíos, negros, homosexuales, gitanos, disidentes). Incluso con la práctica de erradicar el nombre, que como lo ha planteado Primo Levi, un narrador del holocausto, constituyó el exceso de la violencia nazi sobre la parte más íntima, en la que de alguna manera llevaban su historia, su vida y muerte. Con ello se les convirtió en meros objetos a los que se les podía tatuar un número en el cuerpo, mismo que suprimió su sentido de vida e hizo que sus agresores pudieran imponer sus políticas con impunidad. Al respecto dice Esther Cohen:

Un número tatuado no responde por el sentido de una vida y de una muerte, un número no habla sino del abismo del delirio. Por ello, las muertes de Auschwitz no son auténticas muertes sino otra cosa, porque ¿cómo se puede morir si por principio se ha despojado al hombre de esa casa íntima que todos habitamos y que llamamos nombre propio? Y si somos despojados de ella, lo que resta es eso que Levi describe como la figura del “musulmán”, esa especie de muerto en vida, incapaz ya de recordar siquiera la existencia misma de un nombre, la permanencia de su morada más íntima y humana.¹¹¹

Esto es justamente lo excesivo, no hay una racionalidad basada en la ley que de cuenta de estas prácticas, precisamente porque su campo no es el de las relaciones construidas a partir de una deuda calculada, útil. El campo del derecho de señores se configura en la idea que sostiene que el mundo no es justo, por lo que nisiquiera el castigo del culpable basta para reestablecer el daño causado. Cohen, incluso menciona que despojados del nombre, las víctimas de la violencia Nazi no podían ser consideradas seres vivos, sino “muertos en vida”, se les había despojado de su propia muerte, de toda posibilidad de

¹¹⁰ Ver, Cohen, Esther, *los narradores de Auschwitz*, México, Paidós, 2010, pp.83-84.

¹¹¹ *Ibid.*, p.81.

tener un rostro humano. Recuerdo que en una novela de Imre Kertész que se titula: *Sin destino*, el narrador reflexiona en torno a la eliminación que los Nazis hicieron del suicidio, que en circunstancias como en las que se encontraban era una opción que podía suprimir el dolor al que todos los días tenían que enfrentar. El suicidio para ellos era una posibilidad de darle dignidad a su vida, de rescatar el rostro que constantemente les desfiguraban hasta convertirlos en nada. Kertész narra que cuando alguien del campo de exterminio pretendía arrojarse al alambre electrificado buscando su muerte, el oficial Nazi inmediatamente disparaba a su cuerpo para que no lograra su propósito o se les quitaban los cordones de los zapatos para que no pudieran ahorcarse en las galeras. Esto es el placer de hacer el mal por el placer de hacerlo, no se pide en realidad que se restituya la deuda, sino el goce de ver al deudor totalmente sometido, anulado; como ya se menciona en líneas más arriba niquiera el castigo del culpable para este tipo de relación restituye la deuda. San Agustín lo dijo en sus confesiones, ellos sólo tomaban la fruta por el goce que eso les producía, no la necesitaban, tampoco la utilizaban para dársela a los menesterosos, simplemente les gustaba hacer lo que estaba prohibido, verse sumergidos en el pecado.

Michel Onfray refiriéndose al caso de Adolf Eichmann, un oficial del partido Nazi, plantea algo que me parece prudente traer al cuerpo de nuestro escrito. Dice el pensador que este oficial declaró ser un seguidor del filósofo alemán Emmanuel Kant y que cuando se le interrogó sobre lo que había hecho, él afirmó que sus acciones se podían justificar de acuerdo al sistema filosófico Kantiano. Así el tema de la ley y la obediencia, la filosofía del Estado y del derecho, de la legalidad moral, el imperativo categórico sirvieron a Eichmann para justificar racionalmente el genocidio. Lo importante a destacar es que efectivamente Kant puede tener una línea de interpretación en ese sentido, eso lo demuestra muy bien el pensador francés¹¹², lo que llama la atención para este trabajo de investigación es el afán que un genocida como Eichmann tuvo en querer justificar en términos racionales la crueldad. ¿Por qué no asumir que efectivamente hacían el mal por el placer de hacerlo? ¿Cuál era su estrategia política al utilizar el sistema filosófico Kantiano?

Posiblemente detrás de las decisiones de los oficiales Nazis está el esquema de contrato que surgió con la época moderna y que ha sostenido que la deuda debe regularse en términos racionales o a través del Estado y la ley. El soberano, es decir, el

¹¹² Ver, Onfray, Michel, *El sueño de Eichmann. Precedido de un hombre Kantiano entre los Nazis*, Trad. Alcira Bixio, España, Gedisa, 2009.

que puede someter y ejercer el poder sobre el deudor asumió un papel distinto en el orden social. Sus actos quedaron regulados por un ámbito abstracto que ha pretendido mantenerse en la racionalidad, pero como ya se comentó en apartados anteriores, no ha logrado dejar atrás otro tipo de prácticas contractuales como el derecho de señores que no respeta límites y busca el placer de ver al otro en la total vulnerabilidad, aplicando sobre su cuerpo todo tipo de crueldades sin ningún fin, ni utilidad.

Hannah Arent pensó lo anterior como resultado de la banalidad del mal, de un Estado criminal en donde toda la lógica social estaba producida para matar, torturar, perseguir y controlar. Lo abyecto se había convertido en algo normal y cotidiano. No había pasión, como lo demostraron los oficiales Nazis, en el ejercicio del mal. Todo respondía simplemente a prácticas cotidianas que el régimen totalitario impuso como parte de su maquinaria burocrática. Adolf Eichmann en todos los testimonios que dio frente al tribunal de Jerusalén mostró una actitud fría, impersonal. Él creyó en todo momento que las órdenes recibidas eran incuestionables y parte del proyecto político al que había entregado su vida, incluso llega a referirse a sí mismo como un hombre idealista, es decir, el que se entrega a una idea. Esto sucedió porque el régimen Nazi creó una práctica política que formó a sus miembros en la absoluta opresión de consciencia. Escribió Hannah Arent:

El truco utilizado por Eichmann –quien, al parecer, padecía muy fuertemente los efectos de aquellas reacciones instintivas- era muy simple y probablemente muy eficaz. Consistía en invertir la dirección de estos instintos, o sea, en dirigirlos hacia el propio sujeto activo. Por esto, los asesinos, en vez de decir: ¡Qué horrible es lo que hago a los demás! Decían: ¡Qué horribles espectáculos tengo que contemplar en el cumplimiento de mí deber, cuán dura es mi misión!¹¹³

Hay una manera resentida de valorar el mundo en perspectivas como las de Eichmann, por una parte descargan su furia sobre el cuerpo deudor y por otra revierten las fuerzas sobre su propia consciencia; de qué otra manera podemos entender su afán por justificar sus actos sino como producto de la culpa que se arraigó en su consciencia y que él pretendía pagar aludiendo a un sistema filosófico como el Kantiano, mismo que le permitió decir que él como funcionario del régimen no podía desobedecer una orden de autoridad. El conflicto privado lo resolvió en términos públicos; buscó una razón de Estado y así pudo responsabilizar de sus actos a una entidad abstracta en la que

¹¹³ Arent, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Trad. Carlos Ribalta, España, Lumen, 2003, p. 67.

descargo sus responsabilidades. La culpa no le permitió vivir, por eso fue necesario que otro ámbito se hiciera cargo de su vida.

La mayoría de los hombres alemanes que venían de familias como la de Eichmann fueron educados en cierto ambiente Kantiano que sus padres les transmitieron, Onfray lo dice de esta manera:

Imaginemos a Eichmann leyendo estas frases o escuchando su contenido de boca de un padre inquieto por iniciar a su hijo en la derecho ética de la filosofía kantiana: el funcionario no tiene derecho a desobedecer una orden; tiene el poder de pensar lo que quiera, es verdad, pero siempre en el marco de su fuero interno, hasta dentro de los límites de una publicidad limitada de sus observaciones dirigidas a un público ilustrado. En ningún caso el ejercicio libre de su razón lo dispensa de su deber de obedecer las órdenes; en caso de abuso –aun de un abuso insostenible, lo cual abarca la persecución de los judíos, su deportación y su exterminio, no tiene derecho a rebelarse sino que debe esperar que el deseado cambio de rumbo se produzca mediante una reforma propuesta por el soberano, en aquel caso Adolf Hitler.¹¹⁴

El ambiente kantiano de la cita anterior nos da evidencias del resentimiento que alimentaba la vida de los profascistas. Educados en ideas dogmáticas que principalmente les hacían ciegos servidores de ámbitos abstractos; vieron sus vidas anuladas en términos de voluntad, muy parecido a lo que sucedía con los cristianos del S. X, que para lograr la salvación mutilaban su voluntad y se regían por la voluntad divina.

Esta es la visión del resentido: prefiere delegar la vida a un más allá que determina cómo la debe vivir; antes que construirla y darle un sentido a partir de sus propias capacidades, prefiere ser un súbdito. Nietzsche fue certero cuando escribió que con el surgimiento de la cultura del resentimiento fue necesario destruir y socavar una cultura sensual. La cultura de los vencedores, es decir, la cultura que ha constituido nuestro mundo, incluyendo también a nuestro mundo contemporáneo, sacrificó todo el desarrollo exuberante que tenían otros pueblos en pos de conservar sus ideales, el resultado es una cultura que se debate en sus contradicciones. Una de éstas es la que nos muestra justamente Onfray cuando nos plantea la tesis de que el pensamiento Kantiano pudo ser interpretado y entendido por un oficial Nazi. Acaso no es considerado Emmanuel Kant uno de las principales padres de la modernidad; no le debemos a él la idea de que hemos salido de nuestra culpable incapacidad de hacer uso de razón. ¿Cómo es posible entonces que un oficial Nazi lo haya utilizado de esa forma?

¹¹⁴ Ibid., p. 33.

Nuestra cultura tiene un malestar que le ha desligado de la vida; por una parte interiorizo valores cristianos que construyeron un tipo de libertad humana y por otro produjo campos de concentración que acabaron con el concepto de ser humano que ella misma había producido. Sus contradicciones dan cuenta de su propia decadencia, o como bien diagnosticó Nietzsche; de su Nihilismo pasivo.

“Nosotros los hombres modernos, nosotros somos los herederos de la vivisección durante milenios de la conciencia, y de la autotortura, también durante milenios, de ese animal que nosotros somos: en esto tenemos nuestra más prolongada ejercitación, acaso nuestra capacidad de artistas, y en todo caso nuestro refinamiento, nuestra perversión de gusto. Durante demasiado tiempo el hombre ha contemplado –con malos ojos- sus inclinaciones naturales, de modo que éstas han acabado por hermanarse en él con la –mala conciencia-. Sería posible en sí un intento en sentido contrario –¿pero quién es lo bastante fuerte para ello?-, a saber, el intento de hermanar con la mala conciencia las inclinaciones innaturales, todas esas aspiraciones hacia el más allá, hacia lo contrario a los sentidos, lo contrario a la naturaleza, lo contrario al animal, en una palabra, los ideales que hasta ahora han existido, todos los cuales son ideales hostiles a la vida, ideales calumniadores del mundo.”¹¹⁵

La cultura que enarbola valores espirituales y racionales es el resultado de una serie de procedimientos que han tenido su suelo nativo en la crueldad. La crueldad es el seno de todo lo que consideramos civilizado y bueno. El “derecho de señores” no es una práctica alejada de nuestro presente, está entre nosotros, vivimos con sus espectros que se han vuelto productos del resentimiento y la mala consciencia. Preferimos “creer en la nada a creer”, nuestro gusto no ha mejorado, la vida sigue confinada al más allá. Por eso, ese derecho que en otro tiempo confirmaba la soberanía de una vida, pues lo ejercían los que podían gobernarse a sí mismos, se volvió la oportunidad de ascetas y mercenarios para apropiarse de la cultura. Fue necesario que el otro se sometiera a la fuerza calculada y resentida. Esto fue el triunfo de los valores resentidos que instrumentaron una concepción del dolor que al mismo tiempo que pretende erradicarlo lo producen de la manera más excesiva y brutal. El nihilismo en ese sentido está del lado de la muerte y la destrucción. Nietzsche lo sabía: del lado de los calumniadores del mundo.

¹¹⁵ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*. Ibid., p. 24.

Capítulo 4. Sobre el archivo y el dolor como procedimiento político

4.1 Entre la memoria y el olvido: el archivo como huella del dolor

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “tal como verdaderamente fue”.

Walter Benjamin.

Tesis sobre la historia y otros fragmentos.

Un archivo no es el retorno al origen que se ha mantenido intacto y que da cuenta del ser de las cosas. No es una cuestión del pasado, sino del presente. Este es el tratamiento que desarrollaremos de dicha palabra en nuestro apartado. Antes analicemos algunos de los sentidos que puede adquirir la palabra archivo.

La palabra archivo en sentido etimológico viene del lat. Archívum, y este del griego ἀρχεῖον que hacía referencia a la residencia de los magistrados¹¹⁶. También esta palabra remite al conjunto ordenado de documentos que una persona, una sociedad, una institución, etc., producen en el ejercicio de sus funciones o actividades. Algunos de sus usos nos llevan al lugar en donde se custodian archivos, por lo que también tiene un sentido arquitectónico. En el ámbito de la acción jurídica es el efecto de dar por terminada alguna controversia. Recientemente la palabra hace referencia a un dispositivo de computador en donde se almacena la información, podemos ver que la palabra, toma su lugar en el espacio de las nuevas tecnologías.

Las perspectivas en torno a la palabra nos desvelan sus diferencias y el fracaso de cualquier proyecto que intente someterla a una identidad. Jacques Derrida en su obra *Mal de archivo*¹¹⁷, nos muestra esas diferencias y desarrolla el sentido de la palabra desde sus efectos políticos, es decir, para Derrida la política de archivo atraviesa y configura prácticas porque ésta es la encargada de borrar la memoria o de preservarla. La memoria da acceso justamente a la diferencia, no a lo idéntico u originario, las huellas nos remiten a otras huellas; su labor consiste en darle acogida a lo otro sin asimilarlo o colonizarlo con la lógica de lo idéntico.

La memoria desde esta perspectiva rompe sus límites, pues no alude a un pasado constituido por hechos, sino a los intersticios que quedaron fuera, por representar lo otro, lo que para la cultura pone en riesgo su formación monolítica. Por eso, para Derrida la memoria es una cuestión del porvenir, no del pasado. Escribe Derrida:

¹¹⁶ Ver, Diccionario de la Lengua Española, 2010, Real Academia Española, 29 de Noviembre de 2011 http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=archivo

¹¹⁷ Ver, Derrida, Jacques, *Mal de archivo. Una impresión Freudiana*, Trad. Paco Vidarte, España, Trotta, 1995.

Si la memoria da acceso a la diferencia, no lo hace simplemente por medio del esquema clásico (originalmente hegeliano) que vincula la esencia de un ser con su ser pasado (*être-passé*), *Wesen* con *Gewesenheit*. La memoria de que hablamos aquí no está esencialmente orientada hacia el pasado, hacia un presente pasado del que se juzga que existió real y previamente. La memoria permanece con huellas, con el objeto de “preservarlas”, pero huellas de un pasado que nunca ha sido presente, huellas que en sí mismas nunca ocupan la forma de la presencia y siempre permanecen, por así decirlo, venideras: vienen del futuro, del *porvenir*. La resurrección, que es siempre el elemento formal de la “verdad”, una diferencia recurrente entre un presente y su presencia, no resucita un pasado que había sido presente; compromete el futuro.¹¹⁸

Es necesario reiterar que la memoria no es una cuestión del pasado, sino de lo que está por venir, pues es la oportunidad de darle voz a lo otro, a lo que ha sido confinado al margen, por representar lo que pone en cuestión el centro de sentido que resguarda una política de la memoria. Derrida nos muestra que esa política compromete el futuro.

Paul de Man, por su parte en; *La ideología estética*, reflexiona en torno al signo y la relación que éste tiene con la memoria. Para de Man, sólo a través de la escritura (signo) es posible que conservemos la memoria. Las notaciones, inscripciones, huellas son justamente lo que hace que la memoria sea una cuestión del porvenir. Dice Paul de Man:

La memoria, para Hegel, es aprender de memoria nombres o palabras consideradas como nombres y ello no puede ser separado en consecuencia de la notación, de la inscripción, o del poner por escrito esos nombres. Para recordar, uno se ve forzado a poner por escrito lo que probablemente va a olvidar. La idea, en otras palabras, hace su aparición sensible, en Hegel, como inscripción material de nombres. El pensamiento depende totalmente de una facultad mental que es mecánica de cabo a rabo, tan distante como pueda estar de los sonidos e imágenes de la imaginación o de la oscura mina del recuerdo, que se halla fuera del alcance de las palabras y el pensamiento.¹¹⁹

El archivo, si entendemos por éste el lugar en donde se consignan las huellas, las notaciones y las inscripciones, es el espacio de la escritura. En él, las huellas, los signos se conservan y es imposible que se mantenga de manera originaria e inmutable. Esto porque cuando escribimos no estamos seguros de que nuestra escritura tenga un buen destino y sea interpretada de acuerdo a nuestras intenciones. La escritura da posibilidades de descifrarla, pero no de un modo unívoco, sino en múltiples sentidos, de

¹¹⁸ Derrida, Jacques, *Memorias para Paul de Man*, Trad. Carlos Gardini, España, Gedisa, 1998, p. 69.

¹¹⁹ De Man, Paul, *Signo y símbolo en la estética de Hegel en La ideología estética*, Trad. Manuel Asensi y Mabel Richart, Madrid, Catedra Teorema, 1998, pp. 145-146.

manera que las huellas siempre están abiertas al porvenir, a la mirada de aquel otro que las descifra y puede poner en cuestión lo que se daba por hecho.

¿Por qué las instituciones políticas consignan el archivo? ¿Por qué lo preservan? Esto nos muestra un intersticio irresoluble por una parte, por otra, da cuenta de una práctica constante de los individuos; su afán de dejar huella; instalar en el archivo algo que no se está dispuesto a olvidar. Pensemos en las experiencias históricas que deberían estar confinadas al olvido (por parte de ciertas políticas) como los genocidios, las masacres, los asesinatos, sin embargo son archivadas, incluso por las instituciones a las que no les conviene su preservación. El caso de la dictadura chilena, por ejemplo, que a pesar de que realizó prácticas de exterminio durante su régimen, no pudo borrar las huellas de sus atrocidades, de alguna manera confinó tales datos dentro de sus instituciones, además de que socialmente se organizaron movimientos ciudadanos encabezados por las madres de los desaparecidos para conservar la memoria de sus hijos. En esta experiencia tenemos, por un lado, una política a la que no le convenía, por estrategia, conservar las huellas de sus prácticas y aun así las conservó, por otro, movimientos ciudadanos que justamente resguardan del olvido los eventos que no pueden ser perdonados, pues en ellos la justicia dibuja un rostro que está configurándose desde los márgenes. Derrida en; *Mal de archivo* nos muestra que el propósito de Freud era analizar toda clase de síntomas, signos y figuras que pudieran dar cuenta del asesinato de Moisés. Con ello Freud pretendía consignar un archivo en el que se diera cuenta de la memoria judía. Esto es justamente lo que hicieron las madres de la plaza de mayo al consignar una memoria para sus hijos. Escribe Derrida sobre Freud:

(...) el propósito de Freud es analizar, a través de la aparente ausencia de memoria y de archivo, toda clase de síntomas, signos, figuras, metáforas y metonimias que atesten, al menos virtualmente, una documentación de archivo allí donde el historiador ordinario no identifica ninguna. Se lo siga o no en su demostración. Freud ha pretendido que el asesinato de Moisés efectivamente ha dejado archivos, documentos, síntomas, en la memoria judía e incluso en la memoria de la humanidad. Sólo que los textos de este archivo no son legibles según vías de la historia ordinaria y éste es todo el interés del psicoanálisis, si es que tiene alguno.¹²⁰

El cuidado de la memoria por grupos de resistencia o a través de la escritura, configura la posibilidad de que ese pasado no desaparezca en monumentos, museos, actos cívicos o eventos oficiales que, más que darle fuerza y romper con el sentido impuesto por una

¹²⁰ Derrida, Jacques, *Mal de archivo. Una impresión Freudiana*, Ibid., p. 72.

política de archivo, lo condenan al silencio. La memoria no está detenida en el pasado, no es una huella a la cual se deba interpretar como si diera cuenta del ser de las cosas, pues en ella está la posibilidad de exigir justicia y transformar la experiencia del dolor que un determinado orden político ha impuesto a los cuerpos.

El archivo es también la memoria del dolor; la posibilidad de irrumpir en los procedimientos que lo elaboran y lo inscriben en el cuerpo, por eso, con él se abre un espacio a la escritura en donde las palabras se multiplican y abren las posibilidades de sentido hasta lo impronunciable. Por eso, la memoria no es aquello que se confina al silencio o al olvido, sino que se difumina en los márgenes porque en ellos encuentra la posibilidad de traer lo otro y diseminarlo. En la memoria el dolor se vuelve una confirmación de la vida. La posibilidad de dar justicia a los muertos, reconstruir el sentido de sus muertes. La escritura, en ese sentido, se vuelve una estrategia en donde adquieren dimensión las muertes, pero no una dimensión monolítica, sino posible.

En *las muertes de Roland Barthes*, Derrida justamente nos muestra la incapacidad para mantener la identidad en la escritura, se pregunta: ¿Cómo hablar de este amigo? (se refiere a Roland Barthes muerto) y a continuación responde:

Ni como elogio, ni por interés de alguna verdad. Los rasgos de su carácter, las formas de su existencia, los episodios de su vida acordes incluso con la búsqueda de la que se sintió responsable hasta la irresponsabilidad, no pertenecen a nadie. No hay testigo. Los más cercanos no dicen sino lo que fue más cercano, no lo lejano que se afirma en esa proximidad; y la lejanía cesa cuando cesa la presencia (...). Sólo buscamos colmar el vacío, no soportamos el dolor: la afirmación de ese vacío (...) Todo lo que decimos tiende sólo a velar la afirmación única: que todo debe desaparecer y que no podemos mantenernos fieles más que velando este movimiento que desaparece, y al que pertenece ya ese algo en nosotros que rechaza el recuerdo.¹²¹

En las líneas anteriores no hay ningún gesto por encontrar algo esencial en la figura de Roland Barthes, Derrida sólo describe espectros que difuminan la imagen de su amigo. La escritura desvela el vacío que buscamos colmar, lo reelabora sin fin; pero sólo hay una afirmación y es la de que “todo debe desaparecer”, por eso no hay manera de colmarlo. Hay que señalar que la afirmación de que “todo desaparece” no es una invocación a la pasividad, todo lo contrario, significa que la escritura se vuelve un ámbito de infinita libertad en el que arriesgamos las verdades que teníamos aseguradas, incluso las que custodiaban el recuerdo del amigo.

¹²¹ Derrida, Jacques, *Las muertes de Roland Barthes*, Trad. Raymundo Mier, México, Taurus, 1999, pp. 86-87.

Derrida pone énfasis justamente en la plasticidad de la escritura, en la fuerza que despliega para romper la ley que configura a la memoria y la presenta como “la esencia de un ser con su pasado”. La escritura modifica la experiencia del dolor que se impone a los cuerpos a través de diversos procedimientos que incluso usan al archivo como ejercicio de subjetivación. La escritura vuelve al archivo un espacio para la textualidad. Con ese eco hay que entender la problemática que presenta Jacques Derrida en su conferencia: *Estados de Ánimo del Psicoanálisis*, respecto a la postura que Freud tiene respecto a la pulsión de muerte, misma que sustancializa el dolor. Para el pensador francés, si es certero lo que sostiene Freud en algunos de sus escritos¹²² no hay nada que podamos hacer en contra de los instintos malvados, perversos y crueles del ser humano, pues son parte de su naturaleza. Éstos, para Freud no se pueden erradicar, configuran una espiral interminable que se manifiesta y puede manifestarse en cualquier momento. No está sujeto a los avatares de la historia; es transhistórico. Dice Freud en un escrito sobre la guerra:

(...) serán inútiles los propósitos para eliminar las tendencias agresivas del hombre. Dicen que en regiones muy felices de la tierra, donde la Naturaleza ofrece pródigamente cuanto el hombre necesita para su subsistencia, existen pueblos cuya vida transcurre pacíficamente, entre los cuales se desconoce la fuerza y la agresión. Apenas puedo creerlo, y me gustaría averiguar algo más de esos seres dichosos. También los bolcheviques esperan eliminar la agresión humana asegurando la satisfacción de las necesidades y estableciendo la igualdad entre los miembros de la comunidad. Yo creo que es una ilusión.¹²³

Desde la perspectiva de Freud cualquier artificio en contra de la agresión es ilusorio. En otras palabras, lo que produce que un cuerpo experimente dolor no puede evitarse, pues los esfuerzos que culturalmente se construyan son vanos. Finalmente, el ser humano para el pensador Vienes, está constituido por pulsiones naturales de muerte o de vida; su naturaleza no puede cambiar.

Este es el punto de desencuentro entre la perspectiva de Freud y la de Derrida en relación al tema del dolor. Para el primero, el dolor es parte de la naturaleza humana, para el segundo si así fuera ningún tipo de política, ética o esquema jurídico de relación contractual podrían controlar y cambiar la experiencia que de éste tiene el ser humano.

¹²² Ver, Freud, Sigmund, *Psicología de masas*, Trad. Luis López Ballesteros y de Torres, México, Alianza, 1990.

¹²³ Freud, Sigmund, *Obras completas*, Trad. Luis López Ballesteros y de Torres, Argentina, Hispanoamericana, p. 3213.

El dolor sería inevitable en la vida humana y lo tendríamos que aceptar como tal, pues finalmente no hay nada que hacer en contra de sus manifestaciones.

Derrida en su conferencia, *Estados de Ánimo del psicoanálisis*, pone en cuestión este planteamiento Freudiano y desarrolla una postura crítica en torno a su fuerza. Para él, el psicoanálisis aún no ha dicho algo original sobre el dolor y la crueldad; no ha pensado la relación entre el “Estado y un más allá del Estado”. Sus temas se han quedado en la tradición metafísica que identifica al sujeto con base a una sustancia, en su caso las pulsiones, y lejos de poner en cuestión las prácticas humanas sólo anuncian la verdad sobre ellas, las describe como si se tratara de formas naturales que constituyen la vida humana. Escribe Derrida:

El psicoanálisis, en mi opinión, todavía no ha propuesto, y por lo tanto menos aún ha logrado, pensar, penetrar, ni cambiar los axiomas de lo ético, lo jurídico y lo político, particularmente en esos lugares sísmicos donde tiembla el fantasma teológico de la soberanía y donde se producen los acontecimientos geopolíticos más traumáticos, digamos incluso, confusamente, más crueles de estos tiempos. Este temblor de la tierra humana da lugar a una escena nueva, en lo sucesivo estructurada, desde la Segunda Guerra Mundial, por performativos jurídicos inéditos (y todas las “mitologías” de las que habla Freud, en particular la mitología psicoanalítica de las pulsiones, están ligadas a ficciones convencionales, es decir a la autoridad autorizada de actos performativos) tales como la declaración de los derechos del hombre –y de la mujer-, la condena de genocidio, el concepto de crimen contra la humanidad (...)¹²⁴

Al psicoanálisis le hace falta transformar, dar su opinión sobre ámbitos humanos como el de la ética, el derecho y la política, sobre todo en este último aún tiene mucho por hacer. Lo anterior debido a que el psicoanálisis es un discurso que no sólo tiene efectos en el ámbito de la vida privada y sus cotidianos avatares, sino también un poder performativo que podría ocuparse de esos temas acuciantes que tienen que ver con la vida pública y el orden de los grupos humanos. Cuestiones que no sólo deben tratarse como si fueran parte de la naturaleza humana, ya que así la producción del dolor se justifica en términos de lo inevitable, de lo que tiene que ser así porque es algo esencial de lo humano. Freud lo describe en su escrito *Sobre la guerra* cuando afirma que todo intento por acabar con las tendencias agresivas del ser humano es vano. De acuerdo a ello ¿Qué se podría hacer contra lo que es natural en el ser humano? ¿Cómo acabar con ello? En el discurso del psicoanálisis hay rechazo a pensar procedimientos que en términos políticos podrían erradicar las prácticas humanas de crueldad y agresión que

¹²⁴ Ver, Derrida, Jacques, *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*, Escuela de Filosofía ARCIS, http://www.ddooss.org/articulos/textos/derrida_psicoanalisis.pdf

producen dolor en los cuerpos. Por eso Derrida crítica al psicoanálisis y pide que no tenga coartadas en relación a temas que reclaman su más atenta intervención.

El dolor (reflejo de las pulsiones según Freud) no es natural en el ser humano, hay que pensarlo como una tecnología que produce cuerpos que lo padecen y a los cuales muchas veces se les impide dar testimonio de su experiencia pues se les condena al silencio. Para Derrida es necesario pensar procedimientos para desarticular dicha tecnología que responde a cierto tipo de relación contractual en donde una parte de ésta queda en estado de vulnerabilidad respecto a la otra.

El archivo en ese sentido es una estrategia para darle acogida a lo otro, a esas vidas precarias que padecen dolor y están confinadas a vivirlo en el silencio, como si éste sólo tuviera que ser parte de su vida privada. El dolor no es una cuestión que se tenga que confinar al diván o al ámbito de lo individual, es un asunto que tiene que tratarse en términos políticos.

Respecto a lo anterior, Judith Butler tiene una tesis que es prudente suscribir en el cuerpo de este trabajo. Dice Butler:

Dolerse y convertir la aflicción en un recurso político no es resignarse a una simple pasividad o impotencia. Más bien nos permite extrapolar esta experiencia de vulnerabilidad a la vulnerabilidad que otros sufren a través de incursiones militares, ocupaciones, guerras declaradas súbitamente y brutalidad policiaca. Que nuestra propia supervivencia pueda ser determinada por aquellos a los que no conocemos y a los cuales no podemos controlar de forma terminante indica que la vida es precaria y que la política debe tomar en consideración qué formas de organización social y política sostiene mejor las vidas precarias a través del globo.¹²⁵

En el encuentro con los otros nuestra identidad se deshace, de alguna manera nos construimos y derrumbamos con los otros. Butler es certera en esto, pone en cuestión un argumento del liberalismo que considera que no podemos hacer parte del espacio político lo que sucede con nuestro cuerpo, recordemos que el cuerpo es nuestra propiedad (según este discurso), algo que nos pertenece. Esta idea ha construido una subjetividad que se concibe a sí misma como autosuficiente, intransferible, radicalmente encerrada en sí misma.

Parece que ese discurso forma parte de los procedimientos de una política que delega al campo de lo privado el dolor. Como si el dolor fuera un asunto que a cada

¹²⁵ Judith, Butler, *Deshacer el género*, Trad. Patricia Soley-Beltrán, España, Paidós, 2003, p.43.

quien corresponde resolver con sus medios y asumir desde la pasividad o la impotencia. Hay un control respecto a la posibilidad de convertir la experiencia dolorosa en un recurso político que pueda extrapolarse a los otros. ¿Por qué? Para obstaculizar que las vidas precarias puedan ser reconocidas como valiosas y entrar al marco de una política que garantice su trato digno. De ahí que sea importante y urgente pensar en procedimientos que ayuden a desarticular dichos obstáculos, que lleven a tener una actitud activa respecto a esas experiencias dolorosas que no son naturales en el ser humano y que requieren de la intervención social.

El archivo como una huella del dolor es un procedimiento para desarticular justamente esos procedimientos que confinan las experiencias de los vulnerables al silencio o al olvido. Por eso al comienzo de este apartado se argumentó que el archivo no es una cuestión de pasado, sino la posibilidad de acoger en el presente las voces que quedaron consignadas a un pasado inamovible que sirve para actos cívicos y piezas de museo, incluso calma nuestras consciencia, pero no genera ningún compromiso político con el dolor de los otros.

El archivo abre un espacio para transformar la experiencia del dolor que se ha constituido con base en ciertas relaciones contractuales. Ayuda a transformar las instituciones a través de las cuales se decide las elecciones humanamente viables y que son parte de la autodeterminación, incluso en relación al dolor.

4.2 La frontera o la producción de un cuerpo político

Ignacio es un migrante centroamericano¹²⁶, espera en una estación del Salvador, su país natal, que un autobús se forme en la línea de paraderos para comenzar su odisea por los caminos que lo llevarán a su objetivo: E.U. Él piensa, al igual que muchos otros migrantes, que en los E.U. va a encontrar por fin la vida que su país le ha negado. Ignacio, con un dejo de tristeza se despide de los suyos y les asegura que en adelante todo tendrá un mejor rostro y que regresará con el dinero necesario para tener una vida distinta a la que les ha arrojado la situación económica y política de su país.

El viaje dura algunas horas y por fin el autobús arriba a la primera parada: Chiapas. Ahí, al igual que sus compañeros migrantes, Ignacio esperará algunos días a que pase el tren que algunos llaman bestia para continuar con un viaje incierto que muchas veces concluye con la muerte o la mutilación de una de las partes del cuerpo, lo que agrava la situación de marginación que traían desde sus lugares de origen, pues en adelante encontrar un trabajo para ellos será mucho más complicado, además de que tienen que cargar con el estigma moral de ser cuerpos deformes, anormales. El dolor que ya los mecanismos políticos de su país les habían causado se incrementa con los avatares que van encontrando en el camino. Con todo ello, ni los asaltos continuos, ni las extorciones de las autoridades de migración, ni el hambre, ni el cansancio extremo que deja sus huellas en sus pies hinchados hacen que pierdan las esperanzas de llegar a ese lugar que una ilusión del imperio ha impuesto como una alternativa de vida, como una forma de acabar con el dolor que por años se les ha provocado. La política norteamericana históricamente ha construido la ilusión de que su nación es paradisiaca y que por destino, debe liberar a todos los pueblos oprimidos de América y del mundo. Es una ilusión que al imperialismo norteamericano le ha convenido sostener para confirmar su soberanía sobre los pueblos.

Por fin la espera termina, el tren parte con rumbo al norte de un país que ocupa uno de los índices más altos en pobreza e inseguridad, México, donde encontrarán peligros que ponen una vez más en riesgo sus vidas. Incluso fue noticia nacional la muerte de varios migrantes a manos de grupos de zetas que al ver que ningunos de ellos quería adherirse a sus filas, comenzaron a darles muerte con las técnicas sofisticadas de tortura que los caracterizan y que son la representación del “placer de hacer el mal por

¹²⁶ Este relato fue construido a partir de la película- documental titulado: *la frontera infinita*. Sepúlveda, Juan Manuel, dir, *La frontera infinita*, IMCINE, 2007.

el placer de hacerlo”, de esa soberanía que consiste en tener al otro en total vulnerabilidad al grado de poder decidir sobre su vida o su muerte. En el caso de los asesinatos perpetrados contra los migrantes resalta el exceso con el que fueron llevados a la muerte. No fue suficiente que sus cuerpos no mostraran ya signos vitales, se les otorgó el tiro de gracia como una manera de confirmar la soberanía.

El viaje continúa, Ignacio, a pesar de su extremo cansancio y de la falta de dinero conserva la esperanza de llegar con bien a su destino. El tren avanza y mientras esto sucede muchos salen de las frondas del pasto, lugar en donde seguramente durmieron la noche previa, al paso de la bestia. El ascenso al tren se vuelve el límite entre la vida y la muerte; algunos en su intento por abordarlo son atrapados por los rieles que si tienen suerte sólo les quita alguna parte del cuerpo, los mutilan para siempre. Las huellas del dolor se marcan en sus cuerpos, en su mirada se nota el infortunio del paso de los días. Cada quien se hace un lugar en el tren, para los afortunados tener un espacio dentro de los vagones significa protegerse de los rayos del sol y de las ramas de los árboles que muchas veces los lleva a fatales caídas. Para la mayoría desafortunada no es así, debido a que sólo les ha quedado el techo del tren para hacer el viaje.

Ignacio forma parte del grupo que se quedó en el techo, sus compañeros tratan de ser solidarios cuidándose unos a otros de las ramas de los árboles, de los rayos de sol que muchas veces les provocan quemaduras en la piel y otros malestares, de que caigan del tren si se quedan dormidos. En el transcurso del viaje se presenta claramente esa posibilidad que Judith Butler sugiere respecto al dolor; es decir, extrapolarlo, hacer al otro participe de la propia vulnerabilidad, de manera que se vuelva un recurso político para denunciar lo que se vuelve invisible para las políticas. El problema es que los migrantes difícilmente tienen maneras de narrar sus experiencias y por eso es necesario abrir espacios para ellos, elaborar estrategias que desarticulen el silencio al que les confinan los procedimientos de una política que hace inhabitables sus vidas y que les imponen una verdad sobre su dolor. Es interesante lo que John Beverly sostiene respecto a lo anterior en su obra: *Sobre la política de la verdad*. Él argumenta que abrir espacios a la voz de los otros implica exceder el campo académico, desarticular el régimen de la verdad. “Más bien, nos permitiría conocer que el conocimiento académico no es la verdad, sino una forma de la verdad, entre muchas otras, que han alimentado

procesos de emancipación e ilustración, pero también ha sido engendrada y deformada por una tradición de servicio a las clases dominantes y al poder institucional.”¹²⁷

Han llegado a la segunda parada, el corazón de México, el cual les proporcionara peligros como la extorsión y la violencia. Los que han podido librarse de los retenes migratorios seguirán su viaje a la tierra prometida. Ignacio es uno de los desafortunados que como muchos otros no ha logrado pasar las líneas migratorias, ahora tendrá que enfrentar el maltrato de las autoridades migratorias y esperar a que lo trasladen al instituto de migración de su lugar de origen. Ahí, Ignacio, esperará hasta que algún familiar vaya a traerlo, su rostro evidencia frustración, dolor y la marginalidad a la que lo tiene acostumbrado el sistema político que lo rodea.

¿Por qué pensar el cuerpo como un ámbito político? Porque sus experiencias no se forman de manera natural, sino que son construidas en relaciones contractuales que las colocan bajo ciertos estatus, disciplinas, controles. Ignacio no tenía de manera natural en el cuerpo todo el dolor que vivió en su travesía hacia la tierra prometida; se lo produjeron técnicas y procedimientos de un sistema de fuerzas. En ese sentido, el dolor no se reduce únicamente a un discurso ontológico, médico, religioso, moral o estético. Por ejemplo, Arturo Schopenhauer, en su obra *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir* escribió que el dolor es algo natural y universal en el mundo, no nos podemos librar de él pues es parte de nuestra humanidad. Dice Schopenhauer:

Si el objetivo más próximo e inmediato de nuestra vida no fuese el dolor, nada habría más carente de finalidad y sentido en el mundo que nuestra existencia. Pues sería absurdo suponer que los infinitos padecimientos surgidos de la esencial miseria de la vida y de que doquier está saturado, hubieran de ser algo puramente accidental y sin finalidad alguna. Es verdad que cada desdicha, considerada aisladamente y por separado, se nos antoja una excepción; pero, en general, la desdicha es la norma.¹²⁸

Schopenhauer pertenece a esa tradición metafísica que define el dolor como una esencia; su perspectiva lo define como una condición universal que es natural a toda la vida. Esta tradición genera prácticas que pueden silenciar responsabilidades, incluso, se mencionó en líneas anteriores, imponen a la cultura una experiencia del dolor pasiva, nos alienta a resignarnos y pensar que el dolor es una cuestión privada, que no hay nada que hacer contra las circunstancias que nos rodean y que causan experiencias dolorosas,

¹²⁷ Beverly, John, *Testimonio: sobre la política de la verdad*, Trad. Irene Fenoglio y Rodrigo Mier, México, Bonilla artiga, 2010, p. 111.

¹²⁸ Schopenhauer, Arthur, *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, Trad. Carmen García Trevijano, España, Tecnos, 2006, p. 17.

pues finalmente nosotros mismos portamos el dolor como algo natural en el cuerpo o que hay una naturaleza humana que no puede prescindir de él.

La tarea de este trabajo de tesis ha consistido en hacer una crítica y poner en cuestión este tipo de tradiciones en torno al tema del dolor porque han producido una experiencia pasiva y resentida del mismo. Cuando el dolor se vuelve una cuestión estética queda relegado a la crítica literaria y a la visión del artista que alienta la contemplación del mismo desde el ámbito de lo bello y nada más. Hay que tener presente que el artista trabaja con el dolor y lo transfigura en oro como dice Pavese; en todo caso su labor se queda en el ámbito de lo individual y en algunos círculos que muchas veces ratifican los procedimientos de la perspectiva que nos hace resignarnos al dolor. Walter Benjamín¹²⁹ tenía razón cuando escribía que así como el capitalismo lleva a cabo una estetización de la política, es necesario responder con la politización del arte. Este último es el sentido que tiene el trabajo de investigación, pues se busca politizar el dolor, sacarlo de los discursos que lo confinan al silencio, a la contemplación, lo religioso o elaboran una taxonomía médica de él. Por eso, este apartado expone el tema del dolor como una tecnología, pues para nuestra investigación es una producción que se les inscribe a los cuerpos a través de procedimientos que una red de fuerzas políticas impone.

Politizar el dolor significa sacarlo de la invisibilidad a la que lo confinan los discursos que lo definen como una cuestión privada o natural. Desarticular los procedimientos que, a pesar de ser parte de una relación de fuerzas, pasan como naturales y sin ningún tipo de interés político. Es importante reconocer que no es así, que el dolor es una tecnología que configura la experiencia de los cuerpos y que ella no responde a fuerzas misteriosas o abstractas que son inamovibles (nihilismo en su más notable expresión), sino a cierto tipo de relaciones contractuales que si se vuelven visibles se convierten en un recurso político para intervenir o cambiar su propio ejercicio. En otras palabras, la experiencia del dolor puede estar inscrita a políticas donde los sujetos pueden también tener voz y poder autodeterminar los procedimientos en los que sus cuerpos se vuelven vulnerables. Se trata de cambiar el mundo, al menos el inmediato, cambiando los espacios políticos que nos son impuestos y que nos hacen creer que no hay nada que hacer porque así es irremediablemente y naturalmente. De esta manera, el cuerpo dolido puede volverse una cuestión política en donde los sujetos

¹²⁹ Ver, Benjamín, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Trad. Bolívar Echeverría, México, Ítaca, 2001.

tengan como posibilidad crear o transformar los procedimientos en los que sus cuerpos son sujetos.

4.3 El placer como un procedimiento político marginal

Michel Onfray, un pensador contemporáneo, tiene un proyecto filosófico que consiste en construir una ética hedonista que puede apropiarse de los espacios íntimos de la vida actual. Desde cierta perspectiva puede parecer un intento fallido por replantear un aspecto de ciertas escuelas filosóficas de la antigüedad que buscaron crear un lenguaje que tuviera como punto de reflexión el placer, el cuidado del cuerpo, la libertad y la intervención activa del ciudadano dentro de la *polis* (ciudad)¹³⁰. Su proyecto no es fallido, en tanto que es necesario para las sociedades contemporáneas redescubrir los espacios que un proyecto político cultural erradicó, toda vez que estos se oponían a la consolidación de la cultura en un marco técnico y metafísico. Además, si pensamos que el placer se ha vuelto un ámbito perseguido por las formas políticas actuales es prudente una reflexión en ese espacio que está en pugna.

Pensar el placer y su rol en las relaciones políticas es el resultado de haber hecho algunas reflexiones en torno al dolor, toda vez que el dolor es una experiencia producida en relaciones contractuales, el placer, su reverso surge como la posibilidad de hacer cortocircuito en estas relaciones y plantear formas donde la vida sea habitable como mencionan Butler (*Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*). Por lo anterior, no es suficiente una ética hedonista, marcamos nuestra diferencia con el trabajo de Onfray y al igual que Benjamin creemos que hay que politizar aspectos de la cultura que se confinan a ámbitos neutrales, silenciosos. En ese sentido hay que politizar también el placer, sacarlo del silencio y hacer visibles los procedimientos que lo elaboran, lo trabajan. ¿Por qué? Porque no basta con delegar el placer a lo privado o a ciertos grupos de élite que elaboran técnicas y sabiduría para moldearlo; convertirlo en una obra de arte. Es necesario convertir el placer en una experiencia que se pueda extrapolar al otro, una estrategia que se inscriba en la transformación del cuerpo social. Cabe precisar que la figura del otro a la que se refiere este trabajo no tiene nada que ver con el otro al que nos ha acostumbrado una tradición metafísica que impuso un sujeto abstracto como esquema de lo humano. Slavoj Žižek lo dice de manera precisa:

Con el otro todo está bien en tanto su presencia no sea intrusiva, en tanto el otro no sea realmente otro. La tolerancia coincide con su opuesto: mi obligación de ser tolerante al otro significa efectivamente que no debo acercarme demasiado a él o ella, no invadir su espacio –en otras palabras, que debo respetar su intolerancia hacia mi extrema proximidad-. En la sociedad del capitalismo

¹³⁰ Ver, Onfray, Michel, *Cinismo. Retrato de los filósofos llamados perros*, Trad. Alcira Bixio, España, Paidós, 2002.

tardío, el derecho de no ser abusado, es decir, de estar a distancia seguro de los otros, se va convirtiendo cada vez más en el principal de los “derechos humanos”.¹³¹

El otro con toda su vulnerabilidad debe ser justamente participe de la construcción de sus propias experiencias en el placer y en el dolor. Esto no es una cuestión privada o de un sujeto abstracto que confirme su indiferencia ante el padecimiento y el sufrimiento ajeno. Se trata de que el otro aparezca en su materialidad, que sea de carne y hueso y no únicamente la imagen de un discurso que lo hace parte de sus estrategias de subjetivación. Sólo cuando el otro aparece con toda su vulnerabilidad es posible intervenir activamente en los procedimientos que definen la vida pública. No se trata de servidumbre voluntaria con respecto a estas experiencias, sino de asumir un papel activo a la hora de configurar las maneras en las que se experimenta el cuerpo.

La experiencia del placer es el resultado de procedimientos que lo persiguen o lo elaboran, la filosofía antigua lo sabía, en eso Onfray es certero; de esto trata precisamente su obra *Cinismos* en donde el autor con las figuras de los filósofos de la antigüedad conocidos como cínicos nos va presentando técnicas que estos aplicaban en sus vidas para lograr una experiencia aristocrática¹³² del placer. Técnicas que generalmente socavaban las normas sociales que configuraban su entorno y les imponía una manera de experimentar sus cuerpos a lo que ellos respondían con humor e ironía.

Los cínicos del siglo IV a.c. eran individuos que buscaban identificarse con la figura del perro, por su simplicidad, desfachatez y su manera de vivir tan plena. Onfray sostiene que para ellos el acceso al placer era una estrategia subversiva en contra de las relaciones contractuales que tenía el tipo de sociedad que habitaban. El caso de Aristipo es paradigmático, según comenta Onfray; el cínico sabía gozar del instante presente y consideraba los placeres del cuerpo superiores a los del alma. Escribe Onfray:

“Frecuentaba alegremente las casas de placer, vivía con una joven cortesana y confesaba abiertamente su pasión por la buena mesa, la gula y la diversión. También sabemos que baila en las fiestas vestido con ropas de mujer. Pero sobre todo había un detalle que aumentaba la simpatía que despertaba en mí: amaba los perfumes, mientras otros tantos filósofos parecían haber sufrido de amputación de la nariz. En el plano teórico, los Cirenaicos creían que el “placer es un bien aun cuando proviene de las cosas más vergonzosas”.¹³³

¹³¹ Zizek, Slavoj, *Cómo leer a Lacan*, Trad. Fermín Rodríguez, Argentina, Paidós, 2008, p. 109.

¹³² Hay que entender aristocracia no en un sentido de opulencia en bienes materiales o de mando, sino como la facultad de dirigir la propia vida.

¹³³ Onfray, Michel, *Cinismo. Retrato de los filósofos llamados perros*, Ibid., p. 25.

Los cínicos buscaban socavar los protocolos normativos que les imponía la sociedad. Eran subversivos con una cultura que se configuraba en contra del placer y que ya comenzaba a moralizar el cuerpo. Los cínicos son testimonio de un régimen de verdad que principalmente produjo prácticas de dolor y relegó el placer a lo prohibido. Este tipo de dispositivo ha prevalecido en nuestro presente a través de procedimientos políticos que se han apropiado del cuerpo y lo han constituido bajo una identidad que combate la carne gozosa e impulsa instrumento en donde la experiencia se ve constreñida al dolor, a padecer en circunstancias que no tienen nada que ver con el misterio o con algo abstracto, sino con relaciones políticas que establecemos los seres humanos.

Para los cínicos el placer era una cuestión aristocrática, más cercana a una edificación artística de la vida que a una cuestión política. Si ellos salían a los espacios públicos de la polis y arremetían en contra de los protocolos de la misma, no era con un fin político, sino solamente como parte de un proyecto que consistía en darle virtud a la vida, es decir un proyecto ético.

A nuestro trabajo le interesa resaltar las técnicas que los cínicos aplicaban en sus vidas y produjeron efectos políticos. Sus prácticas muestran una intervención activa y comprometida con la experiencia de los otros. El placer se presentaba principalmente como una estrategia para desarticular un tipo de cultura que negaba los placeres del cuerpo y optaba por la muerte. Si Crates e Hiparquia se masturbaban en la plaza pública; Aristipo vivía con una cortesana, algunos comían carne prohibida o se burlaban de los rituales religiosos, era porque querían reivindicar políticamente otro tipo de vida para la cultura. Sus cuerpos eran espacios en donde construían un nuevo arte de vida, pero un arte que no sólo se quedaba en el ámbito de la preocupación de sí mismos, éste impactaba las relaciones políticas de los habitantes de la polis; sus cuerpos aparecían como espacios políticos. Sus prácticas exigían una revisión de las normas sociales que sujetaban los cuerpos a una identidad resentida, culpable, configurada en el dolor y la muerte.

El placer es un factor político que reivindica una forma de vida sensual y festiva. Esta forma genera efectos políticos que en la actualidad se podrían oponer a las prohibiciones morales, la misoginia, la maceración, el desapego a la vida, la pasión por la muerte y todas esas políticas que generan dolor. Se trata de hacer visible este tipo de práctica humana, no para imponerla como una condición de las relaciones, sino como una posibilidad política que ha sido marginada y confinada a las élites. Si hay algo que

pensar en torno al placer se encuentra en sus efectos políticos, no sólo en sus ámbitos contemplativos y de seducción. Hay que sacarlo de las relaciones que lo vuelven un objeto de consumo, espectáculo y garantizan los flujos de poder. En esto es muy atinado Slavoj Žižek cuando sostiene que el problema actual que se cierne alrededor del placer no se centra en cómo liberarse de las inhibiciones y prohibiciones, más bien en cómo liberarse del mandato al placer, de la exigencia política de disfrutar del sexo, lo espiritual, la realización de sí mismo. En contra de este tipo de procedimientos que producen un tipo de placer que se adapta al mandato de los flujos del poder actual, hay que pensar relaciones en donde el placer sea una posibilidad para desatar los cuerpos.

Los cínicos efectivamente lograron desatar sus cuerpos de las normas que la sociedad les imponía. Nos legaron un ejemplo de compromiso político consigo mismos. Para ellos la vida era un espacio de ensayo; un ensayo en donde el pensamiento aparecía como una técnica que les permitía tomar control de sus pasiones y deseos: ellos encarnaban el pensamiento. Sus figuras son sumamente importantes para nuestro presente, no por sus efectos estetizantes o éticos, sino porque políticamente nos hace pensar en relaciones humanas en las que los individuos puedan tomar el control de su cuerpo de manera colectiva y llevar a cabo transformaciones sociales.

4.4 Deshacer el dolor o el cuerpo nómada

“(…) ver alguna vez las cosas de otro modo, querer verlas de otro modo, es una no pequeña disciplina y preparación del intelecto para su futura objetividad, - entendida esta última no como contemplación desinteresada (que, como tal, es un no-concepto y un contrasentido), sino como la facultad de tener nuestros pros y nuestros contra sujetos a nuestro dominio y de poder separarlos y juntarlos: de modo que sepamos utilizar en provecho del conocimiento cabalmente la diversidad de perspectivas y de interpretaciones nacidas de nuestros afectos.”¹³⁴

Deshacer el dolor implica forjar otra manera de ver las cosas, de arribar a las metáforas que producen experiencias en los cuerpos. Para ello, es importante reconocer que no hay contemplación desinteresada, que todo conocimiento lleva la impronta de nuestros afectos, las batallas que libramos y éste surge desde un campo de relaciones de poder.

En nuestro análisis del dolor, hemos hecho visibles los procedimientos que una tradición metafísica impuso a la cultura y de manera unidimensional produjo el suelo próspero de toda manera de ver el dolor que se legitima en lo natural o lo sustancializa y constituye una forma resentida de entenderlo. Debido a ello problematizamos la procedencia de algunas formas de valorar el dolor que han impuesto nociones dominantes en el cuerpo. Por ejemplo, planteamos que en el S. X d.c., la edad de la fe, se produjo una noción del dolor que estaba relacionada con un dispositivo de poder que tenía entre sus fuerzas una clara jerarquía eclesiástica. El dolor se veía como un medio para tener contacto con dios. Un camino hacia la verdad eterna y con ello la salvación. La vida de los hombres de ese tiempo se encontraba inmersa en un dispositivo político cultural que normalizaba sus cuerpos en base a la perspectiva teológica que atravesaba las relaciones sociales. El dolor se producía en un suelo que garantizaba la salvación de los cuerpos. A esas personas se les imponía una experiencia del dolor como condición necesaria para su salvación. Todo aquel que no asumiera una vida dedicada a la contemplación de dios, en otras palabras, que no fuera un súbdito y se sometiera al dolor como prueba de salvación, era marginado; se volvía una vida precaria.

En la edad de la fe se utilizaron diversas tecnologías y tácticas para normalizar los cuerpos como fueron la penitencia, la pastoral y las formas de examinar y dirigir la conciencia. Los individuos se sujetaban a las formas de dominación que les imponía el discurso religioso. El dolor era inventado en ese tipo de relaciones contractuales.

¹³⁴ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Ibid., p. 154.

Deshacer el dolor significa poner en cuestión este tipo de relaciones contractuales, retomar el papel que ya Foucault había anunciado: “enseñar a la gente que son mucho más libres de lo que sienten, que la gente acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han sido contruidos durante cierto momento de la historia.” Esa ha sido la intención de nuestra investigación al analizar algunos procedimientos que han construido nuestra experiencia del dolor en la cultura. Impregnar dudas en todos los supuestos y evidencias que durante mucho tiempo han traspasado nuestra experiencia del dolor y alimentado discursos con status de ciencia como el discurso médico u otros de tipo religioso que refugiándose en la idea de dios hacen una sustancia de éste, lo moralizan o lo vuelven algo natural. Hicimos evidentes tácticas y tecnologías que configuraron un régimen de verdad sobre el cuerpo. Régimen que pretendía sostenerse en su pureza y abstracción; como si la verdad no tuviera también una historia y una carga política que la inscribe en un una red de relaciones de poder. En ese sentido, hicimos parte de nuestro trabajo la tesis de Walter Benjamin que consiste en politizar espacios de la cultura que aparecen como abstracciones o se valoran como naturaleza humana.

Deshacer el dolor consiste en politizar experiencias humanas que nos hagan tener presentes los términos y poner en cuestión las tecnologías que designan el dolor y que nunca se establecen de una vez por todas. Éstas, constantemente están reelaborándose dentro de un dispositivo político cultural e imponen una identidad sobre nuestro dolor. Cabe hacer notar que politizar el dolor también consiste en arrebatar esta experiencia de lo privado, exponer que no es una situación solitaria, sino que ella nos confirma la sociabilidad del yo. Lo anterior nos lleva a pensar una comunidad política compleja y la posibilidad de formar proyectos políticos en los que intervengan aquellos que padecen situaciones dolorosas. En otras palabras, politizar una cuestión que culturalmente ha pasado como un mero asunto del arte, de la medicina o de la religión, implica reconocer que todo el tiempo estamos vinculados a otros y que nos hacemos y deshacemos junto a vidas que no son la nuestra, por lo que la vivencia del dolor es también social y desde ahí es donde podemos deshacerla, formar programas políticos que ayuden a experimentarla en su justa dimensión y no incrementándola, moralizándola o sujetándola una visión resentida. Respecto al ámbito público escribe Judith Butler:

El cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad, agencia: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y la violencia. El

cuerpo también puede ser la agencia y el instrumento de todo esto, o el lugar donde -el hacer- y el -ser hecho- se tornan equívocos. Aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los mismos cuerpos por los que luchamos no son nunca del todo nuestros. El cuerpo tiene invariablemente una dimensión pública; constituido como fenómeno social en la esfera pública, mi cuerpo es y no es mío. Desde el principio es dado al mundo de los otros, lleva su impronta, es formado en el crisol de la vida social; sólo posteriormente el cuerpo es, con una innegable incertidumbre, aquello que reclamo como mío.¹³⁵

Los cuerpos se construyen en espacios políticos que los territorializan con saberes; someten sus experiencias al mundo de lo privado y les hacen devenir agentes comunicables que creen que la experiencia del dolor no tiene un rostro social y debe conservarse como algo natural o como una sustancia contra lo cual no hay nada que hacer, pues finalmente cada quien debe hacerse cargo de ello acudiendo a las instituciones que culturalmente se les han impuesto para tratarlo. El caso tan recurrente en nuestro tiempo de acudir al consultorio del terapeuta o del psicólogo para que nos explique el origen de nuestros dolores. Esta es precisamente la lógica de la sociedad neoliberal; el dolor debe ser tratado en lo privado, mantenerse ahí. Un caso contrario al anterior, opuesto a la lógica del neoliberalismo es el movimiento por la Paz. Éste plantea que hay que configurar un espacio político para los cuerpos desaparecidos, torturados, violados, sometidos y que se traducen, por parte de las políticas del gobierno, como daños colaterales. Para el movimiento esto debe transformarse, y con base a estrategias que hacen público el dolor incidir en las políticas públicas como las de seguridad. El movimiento por la paz busca convertir el dolor en “clamor cívico” pues es preciso que los nombres de las víctimas de la delincuencia se conserven y reclamen justicia social. Paul de Man lo plantea muy bien “para recordar, uno se ve forzado a poner por escrito lo que probablemente va a olvidar”, en ese sentido el movimiento por la paz busca construir y consignar huellas, inscripciones, signos que cuestionen lo que pasa como necesario, unívoco. Aunque también hay que señalar que el movimiento por la paz demuestra que hay vidas precarias a las cuáles, por ciertas prácticas, no se les vuelve parte de la vida pública. Muchas personas han muerto y sus familiares por no tener el apoyo de los escritores, acceso a los medios de comunicación, la imagen del poeta, el apoyo de instituciones, recursos económicos, quedan confinadas a la impunidad y el olvido. El dolor se distribuye, de manera que no todos tienen la oportunidad de hacer del dolor privado una cuestión pública, simplemente porque hay

¹³⁵ Butler, Judith, *Deshacer el género*, Ibid., pp. 40-41.

políticas que se los impiden. Eso demuestra que el dolor es una cuestión política en la que se decide las vidas vivibles o las muertes lamentables.

Las instituciones juegan un papel crucial en la manera en la que se produce el dolor, pues en ellas se materializan los saberes que construyen una verdad. En ellas se regula lo que somos y lo que podemos ser. A través de ellas se ordena el mundo con formas regulares y regulables. Todas las condiciones (normas, prácticas, tecnologías, saberes) que sujetan los cuerpos adquieren efectividad en los espacios que acogen las instituciones, pero no se agotan en ellos, Foucault nos mostró que el poder tiene múltiples rostros y que por eso mismo ya no es prudente hacer solamente análisis macrofísicos del mismo, sino que es necesario analizar las redes mínimas en las que circula y que muchas veces se hacen invisibles de tanto que se ejercen.

En uno de los apartados anteriores se presentó, con el caso de los migrantes, como a través de micropoderes a los cuerpos se les produce dolor. Ignacio, el personaje de la travesía, se sumerge en relaciones que lo colocan en un papel de vulnerabilidad exponiendo constantemente su vida en ellas. El dolor no es para su cuerpo algo inherente, sino producto de ejercicios de poder en los que éste va forjando su historia, su experiencia. Es muy precisa la tesis de Butler cuando plantea que nuestro cuerpo es y no es nuestro. En el encuentro con los otros somos contruidos, por eso es ahí donde nuestros cuerpos pueden exponerse a lo peor de las relaciones, al control desmedido y estar a la disposición de la voluntad del otro. En el encuentro con los otros se teje nuestra propia identidad, ahí los flujos de poder territorializan los cuerpos y les impiden reconocer sus propias posibilidades para deshacer los signos que se les han inscrito.

Deshacer el dolor, consiste en reconocer que somos cuerpos que se hacen y deshacen en un juego de relaciones; oponerse al juego arborescente del poder que construye raíces que dan cuenta de las cosas desde un origen, un centro a partir del cual se clasifican y denominan. Gilles Deleuze frente a esto plantea un nuevo gesto del pensamiento que es el *Rizoma* y lo define de la siguiente manera:

Líneas de fuga, devenires, devenires sin futuro ni pasado, sin memoria, que resisten a la máquina binaria: devenir-mujer que no es ni hombre ni mujer, devenir-animal que no es ni animal ni hombre. Evoluciones no paralelas que no proceden por diferenciación, sino que saltan de una línea a otra, entre seres totalmente heterogéneos; sin fisuras, rupturas imperceptibles que rompen las líneas, aunque éstas reaparezcan en otra parte, saltando por encima de los cortes significantes... el rizoma es todo eso. Pensar en las cosas entre las cosas; eso es precisamente hacer rizoma y no raíz, **trazar líneas y no pararse a recapitular.**

Crear población en un desierto y no especies o géneros en un bosque. Poblar sin jamás especificar.¹³⁶

La filosofía de Deleuze nos muestra un gesto por el cual es posible deshacer los territorios que un tipo de quehacer filosófico (metafísico) pobló con categorías estáticas y absolutas. Los devenires que plantea el rizoma Deleuzinano no aluden a una identidad que garantice su estatus ontológico, que la coloque en una posición definitiva en las relaciones de poder. Los devenires plantean justamente la imposibilidad de que nuestros cuerpos sean producto de intereses y tecnologías del poder, pues se encuentran en un “entre” que como dice Butler demuestra que nuestro cuerpo es y no es nuestro. Esto quiere decir que en él hay rupturas, espacios desiertos que no se especifican, no responden a un género y están constantemente deviniendo. Hay que arribar a la experiencia del dolor en ese sentido, no fijarla, hacerla parte de lo que Deleuze pensó como lo nómada.

“Los nómadas no tienen ni pasado ni futuro, tan sólo tiene devenires, devenir-mujer, devenir-animal, devenir-caballo: su extraordinario arte animalista. Los nómadas no tienen historia, sólo tienen geografía”¹³⁷

¹³⁶ Deleuze, Gilles, Clairet Parnet, *Diálogos*, Trad. José Vázquez Pérez, España, Pre-texto, 2004, p. 32.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 37.

Conclusiones

La investigación que presentamos analizó usos del dolor en algunas perspectivas y prácticas culturales que produjeron esta experiencia en los cuerpos. Analizamos la función que jugó el mito en las relaciones de fuerzas y la manera en que éste justificó un tipo de dolor asociado con los dioses y sus designios. Este es el dolor sobrenatural; un dolor que los individuos experimentaban debido a su afortunada o desafortunada relación con los dioses. El ámbito de lo sobrenatural administraba el dolor y sometía a los individuos a una serie de prácticas para acabar con éste. Otro tipo de dolor y quizás el que más profundamente ha marcado nuestra experiencia presente es el dolor redentor. Este dolor fue un paradigma para la sociedad cristiana pues estableció que el único camino para la salvación era asumir un tipo de vida ascética y de renuncia. La sociedad cristiana produjo un tipo de tecnología llamada pastoral que se encargó de construir un interior vigilado y administrado por un código moral de renuncia. Este tipo de orden cultural también produjo un régimen de verdad en el que la conciencia se colocó como fundamento de la experiencia. El dolor para esta cultura se usó como un procedimiento de purificación y camino a la salvación. También analizamos el uso del dolor que la sociedad del siglo XIX produjo y que tuvo sus antecedentes en la tecnología del poder pastoral y la administración de la conciencia. En el siglo XIX la tecnología pastoral y la administración de la conciencia formaron relaciones en las que el uso de dolor se colocó en la individualidad. El dolor volvió una “experiencia interior” que jugó un papel muy importante en la sociedad liberal y el tipo de orden social que ésta impuso. Por eso las ciencias humanas (medicina y psicología, por ejemplos) adquirieron un papel protagónico en la cultura, pues ellas se encargaron de administrar la vida privada e impusieron un régimen de verdad a los cuerpos referido al dolor. Este tipo de dolor se produjo en el terreno de la conciencia y por eso trabajó con la culpa y el remordimiento. Esta fue la razón por la que la memoria se volvió un espacio en el que se confinaron las deudas y sus consecuencias. Hay que añadir que la memoria fue concebida como el lugar en donde se fijaban las cosas, se volvían inmutables; un lugar doloroso. Esto fue justamente el surgimiento del alma moderna, pues significó un nuevo tipo de relación contractual que ya no sólo tuvo al cuerpo como objeto de deuda (poder soberano), sino el alma (poder disciplinario). En el cuerpo de la investigación nos faltó pensar más el problema de las relaciones entre el poder soberano y el disciplinario que visto desde la sociedad actual merece un análisis detenido. Otro aspecto que no se analizó de manera

suficiente fue el problema de la relación entre el ámbito discursivo y el no discursivo (literatura y política) pues es claro que la literatura no constituye la realidad en su totalidad, pero eso no quiere decir que no tenga efectos en ella. La literatura juega un rol en las prácticas, configura cuerpos e imaginarios; se inscribe en relaciones de poder que no sólo se realizan en campos de batalla, sistemas carcelarios o instituciones, sino como menciona Edward Said en *Cultura e imperio*,¹³⁸ en la imaginación y los símbolos. En todo caso esta problemática no la enfrentamos de manera más atenta porque el interés de la investigación se ciñó a mostrar ejemplos de figuras literarias y prácticas (madres de plaza de mayo y migrantes) en las que los usos del dolor se presentan producidos por tecnologías que un tipo de relación contractual establece.

El dolor es una problemática filosófica en pugna porque los discursos siguen peleando por decir la verdad sobre él y porque ordenan las formas de su producción. La máquina de producción ontológica¹³⁹ elabora perspectivas desde las cuales es válido entenderlo, de manera que funciona como forma de control y normalización del cuerpo. En ese sentido es una problemática que corresponde también al pensamiento político. La máquina de producción ontológica es la que inscribe en el cuerpo una historia a través de la cual éste se reconoce y define. Beatriz Preciado se refiere a tecnologías que definen los cuerpos como masculinos y femeninos y establecen una diferencia sexual. Esas tecnologías aluden a discursos que vuelven naturales las partes del cuerpo o las sustancializan. Para nuestra investigación eso es justamente lo que han hecho los discursos de la metafísica en torno al dolor.

En nuestro planteamiento de tesis hemos sacado de su posición centrada y acomodada el tema del dolor. Analizamos las prácticas que marcaron en el cuerpo una verdad que nos hace creer que el dolor es algo natural y no producto de procedimientos sociales que prescriben el contexto en el que esa experiencia adquiere significado.

Las lecturas de los análisis genealógicos que aparecen en la *Genealogía de la moral* fueron de invaluable ayuda para la labor anterior, toda vez que nos dieron las herramientas para problematizar la verdad que se ha construido en torno al dolor. Nietzsche nos mostró que toda verdad tiene una historia y que ésta consiste en una valoración, una forma de interpretar. Dice Nietzsche respecto a los valores morales: “(...) necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez entre

¹³⁸ Ver, Said, Edward, *Cultura e imperialismo*, Ibid.

¹³⁹ Esta idea de Beatriz Preciado es acertada para referirse a las estrategias, discursos, prácticas, controles y normas que producen políticas del cuerpo. Ver, Preciado, Beatriz, *Manifiesto contra-sexual*, Trad. Julio Díaz y Carolina Meloni, Madrid, Opera prima, 2002.

dicho el valor mismo de esos valores –y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron”.¹⁴⁰ Por eso en los análisis que hicimos fueron importantes las condiciones y las circunstancias; revalorar las diferencias, que en la batalla de perspectivas quedaron a los márgenes. Las diferencias nos mostraron que no es posible tener un pensamiento homogéneo e idéntico en torno al dolor; no es efectiva la maquinaria de producción ontológica. Además reconocimos que el dolor es una tecnología de dominación¹⁴¹ que ha inscrito en los cuerpos una distribución asimétrica del mismo, pues como sostiene Judith Butler; el dolor se distribuye de acuerdo a roles de clase, raza, género, etc., es decir, hay cuerpos que pierden incluso su estatus humano a través de ciertas prácticas que los vuelven vulnerables como el caso de los prisioneros de Guantánamo o el de los migrantes. El movimiento por la paz tiene un rostro criticable en ese sentido, en la medida en que demuestra que el dolor privado puede volverse público si el que lo padece pertenece a cierto grupo literario, a la academia, tiene acceso a los medios de comunicación, una posición económica óptima y aunado a ello su nombre tiene un lugar destacado en la sociedad. El movimiento por la paz demuestra que hay quienes se encuentran en el espacio político en una zona de irreductible indiferenciación pues están dentro del orden social, pero también en estado de excepción, es decir, su vida está expuesta a que cualquiera se la quite. Giorgio Agamben llamo a esto la *nuda vida*.

(...) la vida nuda, es decir la vida *a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacristable del homo sacer*, cuya función esencial en la política moderna hemos pretendido reivindicar. Una oscura figura del derecho romano arcaico, en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión (es decir de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate).¹⁴²

La nuda vida es para Agamben la vida aislada, considerada solamente como un fenómeno biológico, como un pedazo de materia, una parte de la naturaleza que se presenta de manera física y nada más. La nuda vida, por eso, es revestida por formas políticas que son las que se encargan de otorgarle derechos y obligaciones. Aunque también las formas políticas, justo por ser las que tienen soberanía sobre la vida desnuda, son las que pueden hacer de ella lo que quieran, incluso darle muerte

¹⁴⁰ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Ibid., p. 28.

¹⁴¹ Esta es una terminología cercana a Michel Foucault.

¹⁴² Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Trad. Antonio Gimeno Cuspinera, España, Pre-textos, 2010, p. 18.

impunemente. Entonces la experiencia del dolor depende de prácticas políticas que la soberanía produce.

En nuestra investigación exploramos dos tipos de prácticas contractuales que inscribieron e inscriben en los cuerpos derechos y obligaciones. Una de ellas el “derecho de señores”; destinado a revestir el cuerpo con castigos corporales, torturas y procedimientos que exigían una restitución visible de lo pactado. Otra, que es la que se ha desarrollado en las sociedades modernas; tiene como objetivo el alma, los deseos y las intenciones, se mueve en lo invisible. Esta última toma al cuerpo como un espacio en el que se deben interiorizar las culpas, por lo que las deudas son impagables, no hay nada que pueda restituir las, al menos nada material.

Este tipo de prácticas contractuales han revestido la vida de diferentes formas, en algunas sociedades a través de lo divino, la redención, la ciencia, lo privado, el arte. A través de ellas, la nuda vida se ha sometido a derechos y obligaciones que la soberanía le inscribe. El dolor en ese sentido se decide en las relaciones contractuales que lo distribuyen de acuerdo a ciertos contextos e intereses. En gran medida el dolor es una cuestión de cantidad y diferencia. Las prácticas que lo han generado no son homogéneas y centradas, sino heterogéneas. El dolor no se produjo de la misma manera en Auschwitz que en los asesinatos de las mujeres de Ciudad Juárez. Es necesario tener en cuenta las circunstancias, las condiciones y las sutilezas que generan la soberanía o las formas contractuales. Debido a ello hemos hecho una crítica a las perspectivas que centran y sustancializan el dolor, pues aunque pugnan por quedarse en lo puro e ideal, nos han demostrado que son construcciones sociales. En caso contrario; cómo entender que algunas vidas queden en la vulnerabilidad (sin derechos y obligaciones) en *estado de excepción*¹⁴³ y se las considere como un objeto, una cifra a la que se puede eliminar en cualquier momento, mientras que otras se les confirme su estatus ciudadano, humano, libre. ¿Esto es una cuestión natural, divina, ideal, artística? No, esto es producto de relaciones que deciden la posición en la que se coloca una vida. Incluso, como lo describimos en el cuerpo de la investigación y siguiendo la tesis foucaultiana; los discursos han funcionado como productores de políticas del cuerpo, más que como represores u obstáculos. Así, la filosofía, la religión, la ciencia, la tradición liberal, el discurso estético; produjeron perspectivas que centraron el dolor en un contexto natural o metafísico. Esto nos heredó una máquina de producción ontológica que impone una

¹⁴³ Este es un término que tomamos del libro de Agamben, Giorgio, *Estado de excepción. Homo Sacer II*, Trad. Flavia Costa e Ivana Costa, España, Adriana Hidalgo, 2005.

imagen del dolor como algo más allá de circunstancias y condiciones políticas; como si ella no fuera precisamente eso. Esa máquina produce políticas del cuerpo que lo normalizan, lo confinan a un ámbito de identidad que lo define. Tiene razón Foucault; el cuerpo, en la cultura moderna, se volvió susceptible de ser administrado. Cada parte de él es regulada, marcada por políticas que lo identifican y por espacios arquitectónicos que lo someten a cierta experiencia de sí mismo.¹⁴⁴ Esto es el *biopoder*. El cuerpo se produce como un “bien” y “mercancía”. El dolor se volvió administrable e intervenir en esta experiencia significó el desarrollo de la fuerza de trabajo y el control de la vida.

Nuestra investigación es un proyecto que apenas empieza, principalmente si se trata de pensar nuevas formas de vida que generen cortocircuito en la maquinaria de producción ontológica; en la fuerza de trabajo y el control de la vida que ha construido nuestra experiencia del dolor. Hay toda una tarea por hacer en el ámbito de la contra-producción del cuerpo que no lo normalice y lo vuelva un instrumento de dicha maquinaria. Las características de esta tarea apenas la hemos esbozado y esperamos desarrollarla en una investigación de doctorado en la que podemos reflexionar en torno a tecnologías que puedan dar cuenta de un cuerpo soberano. También cabe mencionar que en la investigación quedaron muchas problemáticas por pensar, además de la anterior, y queremos explorar con suficiente detenimiento y serenidad.

¹⁴⁴ Richard Sennet en su libro *Carne y piedra* nos demuestra el papel que históricamente ha jugado la arquitectura en la construcción del cuerpo.

Bibliografía:

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer II*, Trad. Flavia Costa e Ivana Costa. España, Edit. Adriana Hidalgo, 2005.

_____, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera, España, Pre-textos, 2010.

Agustín, *Confesiones*, Trad. Silvia Catalá, España, Prisa Innova, 2009.

Arent, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Trad. Carlos Ribalta, España, Lumen, 2003.

Brown, Peter, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Trad. Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica, 1997.

Bajtín, Mijail, *Teoría y estética de la novela. Trabajos de investigación*. Trad. Helena S. Kriúkava y Vicente Cazcarra, Madrid, 1989.

Benjamin, Walter, *La metafísica de la juventud*, Trad. Luis Martínez de Velasco, España, Paidós, 1993.

_____, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Trad. Bolívar Echeverría, México, Ítaca, 2001.

Butler, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Trad. Fermín Rodríguez, España, Paidós, 2006.

_____, *Deshacer el género*, Trad. Patricia Soley-Beltrán, España, Paidós, 2003.

Bataille, Georges, *La parte maldita*, Trad. Francisco Muñoz de Escalona, México, Icaria, 1987.

_____, *Lo que entiendo por soberanía*, Trad. Pilar Sánchez Orozco y Antonio Campillo, España, Paidós, 2006.

Beverly, John, *Testimonio: sobre la política de la verdad*, Trad. Irene Fenoglio y Rodrigo Mier, Bonilla artiga, México, Bonilla, 2010.

Beatriz Preciado, *Manifiesto contra-sexual*, Trad. Julio Díaz y Carolina Meloni, Madrid, Opera Prima, 2002.

Chatelet, Francois, *Una historia de la razón*, Argentina, Ediciones nueva visión, 1998.

Canal, García, María Inés. *El loco, el guerrero, el artista*, México, UAM y Plaza y Valdes, 1990.

Cacho, Lydia, *Los demonios del edén. El poder que protege a la pornografía infantil*, México, Debolsillo, 2005.

Cohen, Esther, *los narradores de Auschwitz*, México, Paidós, 2010.

Cragolini, B., Mónica, *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, 2003.

Calveiro, Pilar, *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Argentina, Colihue, 1995.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Trad. Carmen Artal, España, Anagrama, 1986.

_____, Clairet Parnet. *Diálogos*, Trad. José Vázquez Pérez, España, Pretexto, 2005.

Derrida, Jacques, *Mal de archivo. Una impresión Freudiana*. Trad. Paco Vidarte, España, Trotta, 1995.

_____, *Memorias para Paul de Man*, Trad. Carlos Gardini, España, Gedisa, 1998.

_____, *Las muertes de Roland Barthes*, Trad. Raymundo Mier, México, Taurus, 1999.

_____, *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Escuela de Filosofía ARCIS, http://www.doooss.org/articulos/textos/derrida_psicoanalisis.pdf

Diccionario de la Lengua Española, 2010, *Real Academia Española*, 29 de Noviembre de 2011 http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=archivo

De Man, Paul, *Signo y símbolo en la estética de Hegel en La ideología estética*, Trad. Manuel Asensi y Mabel Richart, Madrid, Catedra Teorema, 1998.

Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia*, Trad. Juan José Herrera, México, Sextopiso, 2004.

Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Trad. María Araujo, España, Alianza, 1997.

Dennis de Rougemont, *Amor y Occidente*, Trad. Ramón Xirau, México, CONACULTA, 2001.

Freud, Sigmund, *Psicología de masas*, Trad. Luis López Ballesteros y de Torres, México, Alianza, 1999.

_____, *Obras completas*, Trad. Luis López Ballesteros y de Torres, Argentina, Hispanoamericana, 1988.

Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Traductores, Julia Valera y Fernando Alvarez-Uría, España, La piqueta, 2003.

_____, *Discurso, poder y subjetividad*. Oscar Terán (Comp), Argentina, El cielo por asalto, 2000.

_____, *Historia de la sexualidad 2- el uso de los placeres*. Trad. Martí Soler, México, S.XXI, 1990.

_____, *Historia de la sexualidad, 1. Voluntad de saber*. Trad. Ulises Guinazú, México, SXXI, 2000.

_____, *Vigilar y Castigar*, Trad. Aurelio Garzón del Camino, México, S.XXI, 1998.

_____, *Nietzsche, Freud, Marx*, Trad. Alberto Gonzáles Troyano, España, Anagrama, 1981.

_____, Deleuze, Gilles, *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y Diferencia*, Trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1995.

_____, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Trad. Mercedes Allende Salazar, España, Paidós, 1990.

_____, *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, Conferencia dictada en el curso de medicina social que tuvo lugar en octubre de 1974 en el Instituto de Medicina Social, Centro Biomédico de la Universidad Estatal de Río de Janeiro.

Fundación de la asociación Madres de la plaza de Mayo. *Expedientes XYZ*, 31 de Diciembre del 2004, [http:// www. Sepiensa. Org. Mx](http://www.Sepsiensa.Org.Mx).

Graves, Robert, *Los mitos griegos*, Trad. Esther Gómez Parro, España, Alianza, 2002.

Goethe, W. J., *Fausto*, México, Austral, 1998.

Hobsbawm, Eric, *La era del capital, 1848-1875*, Trad. A. García Fluixá y Carlos A. Caranci, Barcelona, Crítica, 1998.

Kafka, Franz, *La metamorfosis y otros relatos*, Trad. Ángeles Camargo, Madrid, Cátedra, 2004.

Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Gernika, 1998.

Löwith, Karl, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Trad. Adan Kovacsics, Barcelona, Herder, 1998.

Levinas, Emmanuel, *La huella del otro*, Trad. Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero, México, Taurus, 1995.

Luisa María Pérez Bacarlett, *Un laboratorio teórico en Metapolítica*, Volumen 15, núm. 74 julio-septiembre de 2011.

Moises I. Finley, *La Grecia antigua*, Trad. Teresa Sempere, Barcelona, Crítica, 2000.

Malishev, Mijalil, *Entre vivencias e ideales. Ensayos filosóficos y literarios*, México, UAEM, 1999.

Murillo, Susana, *El discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*, Argentina, Universidad de Buenos Aires, 1997.

- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, España, Alianza, 2001.
- _____, *Contra Wagner*, Trad. José Luis Arántegui, España, Siruela, 2004.
- _____, *La voluntad de poderío*, España, Biblioteca EDAF, 1998.
- _____, *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, Trad. Alberto Vital, México, CA, 1995.
- _____, *El gay saber o Gaya ciencia*, Trad. Luis Jiménez Moreno, Madrid, Espasa, 2000.
- _____, *El libro del filósofo*, Trad. Fernando Savater, Taurus, 2000.
- Onfray, Michel, *La filosofía Feroz: ejercicios anarquistas*, Trad. Iair Kon, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2000.
- _____, *El sueño de Eichmann. Precedido de un hombre Kantiano entre los Nazis*, Trad. Alcira Bixio, España, Gedisa, 2009.
- _____, *Cinismo. Retrato de los filósofos llamados perros*. Trad. Alcira Bixio, España, Paidós, 2004
- Overbeck, Franz, *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche*, Trad. Iván de los Ríos, España, Errata naturae, 2009.
- Ocaña, Enrique, *Sobre el dolor*, España, Pre-textos, 1997.
- Roland, Barthes, *S/Z*, Trad. Nicolás Rosa, México, FCE, 2001.
- Said, Edward, *Cultura e imperialismo*, Trad. Nora Catelli, Barcelona, Anagrama, 1996.
- Sennett, Richard, *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Trad. César Vidal, España, Alianza, 2003.
- Sloterdijk, Peter, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Trad. Germán Cano, España, Pre-textos, 2000.
- Sontag, Susan, *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*, Trad. Mario Muchnik, España, debolsillo, 2008.
- Schopenhauer, Arthur, *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, Trad. Carmen García Trevijano, España, Tecnos, 2006.
- Safranski, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Trad. Raúl Gabás, México, Tusquets, 2009.
- Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Trad. José Planells Puchades, México, 2008.

Sanjuana Martínez, *Denuncian venta de plazas en el IMSS a cambio de dinero y favores sexuales*, La jornada en línea 04 de diciembre del 2011
<http://www.jornada.unam.mx/2011/12/04/politica/010n1pol>

Sepúlveda, Juan Manuel, dir, *La frontera infinita*, IMCINE, 2007.

Villegas, Armando, *Genealogía de la metáfora: el Estado es un cuerpo*, tesis de maestría, Facultad de Filosofía y letras, México, 2006.

Zizek, Slavoj, *Repetir Lenin*, Trad. Marta Malo de Molina Bodelón, Raúl Sánchez Cedillo, España, Akal, 2004.

_____, *Cómo leer a Lacan*, Trad. Fermín Rodríguez, Argentina, Paidós, 2008.

ÍNDICE

Agradecimiento	2-3
Introducción. Reflexiones en torno al dolor: desde Nietzsche y más allá	4-23
Capítulo I. Una estrategia de lectura para reflexionar en torno al dolor	24-45
1.1 La genealogía como estrategia de lectura.....	24-27
1.2 Genealogía vs supra-historia.....	28-31
1.3 Genealogía o pensar la diferencia.....	32-35
1.4 Reflexiones en torno al dolor desde una perspectiva Nietzscheana.....	36-45
Capítulo 2. Dolor, memoria y crueldad	46-73
2.1 Instantáneas históricas del dolor.....	46-62
2.2 El dolor y la memoria.....	63-73
Capítulo 3. Sobre Nietzsche (dolor y crueldad)	74-91
3.1 Dolor y derecho de reyes.....	74-82
3.2 La crueldad: los excesos del derecho de reyes.....	83-91
Capítulo 4. Sobre el archivo y el dolor como procedimiento político	92-113
4.1 Entre la memoria y el olvido: el archivo como huella del dolor.....	92-99
4.2 La frontera o la producción de un cuerpo político.....	100-104
4.3 El placer como un procedimiento político marginal.....	105-108
4.4 Deshacer el dolor o la vida nómada.....	109-113
Conclusiones	114-118
Bibliografía	119-123
Índice	124