

Fundamentos en Humanidades
Universidad Nacional de San Luis – Argentina
Año XV – Número I (29/2014) 193 - 222 pp.

Espacios, Tiempos y Cuerpos en el Capitalismo. Reflexiones en torno a posibles metáforas en/de la modernidad

Space, Time and Bodies in Capitalism. Some Thoughts about Potential Metaphors in Modernity

Ana Laura Hidalgo

CONICET - UNSL

hidalgo.analaura@gmail.com

alhidalgo@unsl.edu.ar

(Recibido: 29/12/2015 – Aceptado: 10/02/2016)

Resumen

El presente artículo intenta problematizar ciertos conceptos centrales de la modernidad, por medio de algunas metáforas que pretenden explicar la experiencia de los cuerpos en el capitalismo. En primer lugar, se presentan ciertas caracterizaciones acerca del pensamiento ilustrado moderno como condición de posibilidad para el devenir de un tipo de sujeto. Posteriormente, se abordan una serie de metáforas que emergen como desplazamiento de los significados que estructuran la capacidad de la experiencia moderna cognoscitiva.

Estas nociones intentan, finalmente, dialogar con la posibilidad de una experiencia del sujeto, que podría verse íntimamente modificada por ciertos cambios en las metáforas con las que explicamos el mundo; y que en definitiva atraviesan los cuerpos y sus condiciones espacio-temporales.

Abstract

This article aims to problematize certain central concepts of modernity through some metaphors that attempt at explaining the experience of bodies within Capitalism. First, some characterizations about modern, illustrated thought are presented as conditions for creating the possibility of a future type of individual. Subsequently, we present a series of metaphors that

emerge as a shift of the meanings that structure the cognitive ability of modern cognitional experience.

Finally, these notions attempt at discussing the possibility of the individual's experience, which could be modified in detail by certain changes in the metaphors used to explain the world, and that ultimately cross the bodies and their space-time conditions.

Palabras claves

espacios - tiempos - cuerpos - capitalismo - modernidad

Key words

space - time - bodies - capitalism - modernity

1. Introducción

Las palabras suelen encarnar sentidos que no se buscan pronunciar; así, la vida sería un gran malentendido. Son ficciones que nos permiten en un espacio tiempo determinado, explicar(nos) con respecto al escenario-mundo. Conforman metáforas que no son azarosas, sino que esconden significados profundos que atraviesan los cuerpos y las sensibilidades, y que son capaces de modificar las condiciones materiales y, sobre todo, simbólicas de la experiencia.

Las políticas públicas -como lugares del decir- buscan generar en mayor o menor medida espacios y tiempos de participación a los cuales concurren determinados sujetos. Ahora bien, no cualquier viviente es interpelado por la enunciación de esos espacios, sino que en la convocatoria subyace con frecuencia una determinada noción de sujeto/cuerpo constituido en la modernidad, que es llamado a concurrir a un proyecto de desarrollo (1). Esto es así, en la medida en que como dice Harvey: “[h]ay evidencia considerable [...], de que la transición al desarrollo capitalista estuvo ampliamente supeditada al apoyo del Estado...” (Harvey, 2004: 113). Por tanto, no se lo asume en oposición al modelo de acumulación desplegado en los territorios sino como un actor que, atravesado por correlaciones de fuerzas, encarna tensiones de poder complejas y contradictorias situadas en un espacio tiempo determinado.

Cabe preguntarse entonces, ¿Qué tipo de desarrollo es el que propone el Estado en el escenario moderno? ¿A qué sujeto interpelan las políticas? ¿Qué noción de sujeto subyace o presuponen? ¿Qué transformaciones se suceden en su devenir cotidiano? ¿Cuáles son las metáforas con las cuáles la modernidad alude a esos sujetos? ¿Pueden esas metáforas explicar nuestra cotidianeidad en alguna medida? ¿Cómo deviene la experiencia en la modernidad, a partir de la metáfora desterritorializante? ¿Cuáles son las metáforas que intentan explicar las condiciones de posibilidad espacio/tiempo modernas? ¿Qué tipo de evasión y racionalidad se presentan?

Estas páginas intentarán abordar algunas de estas preguntas al tiempo que desprenderán otras; puesto que no se pretende arrojar certezas, sino detenerse en los sentidos de las metáforas que intentan explicar la experiencia en la modernidad capitalista, y las relaciones sociales que se desprenden de un proyecto político de desarrollo (y de comunicación). Se trata de arrojarse a las profundidades de ese fenómeno que late desde lo particular y cotidiano en los diversos territorios, a fin de generar nuevas categorías de análisis que permitan aportar ideas o nuevas preguntas, generadoras de nuevos procesos de indagación y preguntas por el sentido.

Con el propósito de pensar en la palabra como un acto creador y reproductor de sentidos, las distintas partes del presente artículo ofrecen a su inicio un fragmento del pensamiento de Alejandra Pizarnik (1936-1972). La obra de esta autora ha sido reconocida como una reflexión constante acerca de los límites del lenguaje y la imposibilidad por definir la realidad. Su recurrencia no es azarosa; sino que por el contrario el artículo pretende señalar que la posibilidad de una experiencia estética es también generadora de conocimiento en la medida en que el sujeto pueda sentirse interpelado por la misma. Por otra parte, su presencia alude a la posibilidad de pensar(nos) desde la interpelación estética que definida como un «trance», es expresión de unicidad, conciencia de finitud.

El presente escrito se organiza en cuatro partes. El primero, intenta aportar una aproximación a ciertas características del escenario moderno como condición de posibilidad para el despliegue de cierto tipo de experiencia; se presentan la trastienda, los protagonistas, los antagonistas y el escenario de su pensamiento. El segundo momento propone cuatro posibles metáforas para pensar los desplazamientos de sentido en los «haceres» materiales y simbólicos en esas condiciones de vida. La tercer parte instala la pregunta por la experiencia particularmente, tensionada por los vectores de la modernidad y la comercialización de sus expresiones de evasión y racionalidad. Finalmente, se presentan algunas palabras finales que recuperan las contradicciones de este recorrido.

Primera Parte. El escenario moderno

Lo que pasa con el alma es que no se ve.

Lo que pasa con la mente es que no se.

Lo que pasa con el espíritu es que no se ve.

¿De dónde viene esta conspiración de invisibilidades?

Ninguna palabra es visible

(Fragmento de “En esta noche, en este mundo”.

Pizarnik, 2011)

2. En la trastienda

El propósito de este apartado es reflexionar acerca de la modernidad como un proceso dinámico e histórico y en algunas de las implicancias que la subyacen. Aún así, se destaca que se trata de un fenómeno signado por la contradicción; un proceso que no es homogéneo ni mucho menos generalizable a las diversas expresiones espacio temporales.

La modernidad se constituye en un proyecto civilizatorio con pretensión arbitraria de orden y regulación social. De este modo, el proyecto iluminista que fundamenta la modernización en la sociedad industrial, se reconoce en la noción de ciencia y tecnología, lo político y lo económico, la cultura y en toda la trama social.

En esta etapa se fortalecen las escisiones de las diferentes esferas de la vida. La emergencia de un ámbito de “lo público” ligado al Estado, quien dicta leyes de carácter público que atañen a la vida privada de los sujetos; y al mismo tiempo “lo privado” que establece los valores morales particulares, profundizando la individualidad. Estos cambios indican el comienzo de una etapa subjetivista en el pensamiento; Bowie sostiene que este giro “acompaña a los complejos y contradictorios cambios aportados por la ‘modernidad’: el surgimiento del individualismo capitalista, el creciente control sobre la naturaleza desarrollado por los métodos científicos, el ocaso de las autoridades tradicionales legitimadas por la tecnología [...]” (1999: 14). Surge la idea de igualdad ante la ley, y paralelamente la noción de lo “privado”; diferentes acontecimientos político-sociales afianzarán a la burguesía como clase, y consecuentemente con ella, la aparición (necesaria) del proletariado (2).

Estas características se constituyen en condiciones de posibilidad para el devenir de ciertas metáforas que, a pesar de que las palabras no son visibles -como describe Pizarnik-, condicionan la experiencia (sensible, cognoscitiva, artística) de los sujetos, en la medida en que los universos simbólicos actúan sobre los materiales, y viceversa. A continuación se presentan las principales ideas que transitan por el escenario de la modernidad.

3. Los protagonistas

El escenario moderno está protagonizado por la Ilustración, y con ella comienza un momento histórico en el que occidente asume la racionalidad como paradigma desde el cual significar su presente histórico. Esto se desarrolla a partir de lograr la “mayoría de edad”, que adjudicaría al sujeto moderno la capacidad para gobernarse y devenir autónomo, valiéndose de su entendimiento y libertad.

El sujeto en la modernidad se emancipa de la tutela del Estado (que durante la edad media había reunido lo público y lo privado) y de la religión. Con esto, parecen caer el conjunto de cosmovisiones unitarias que daban sentido a las sociedades pre-modernas, y sobre estos escombros se constituye la noción moderna de hombre influenciado necesariamente por la consolidación del sistema capitalista y de cierta racionalidad. Eduardo Grüner y Rodolfo Gómez (2009) sostienen que las cosmovisiones unitarias que dan cuenta de la existencia se reemplazan a partir de la dualidad moderna: sociedad civil (privado) y Estado (público).

Kant organiza su pensamiento en tres críticas que reconocen la presencia de diferentes esferas en la vida moderna (ciencia, moral, arte) claramente distinguibles entre sí. En la Crítica de la Razón Pura (1781), abordó la posibilidad de conocimiento teórico y la noción de experiencia cognoscitiva en el sujeto moderno. En esta primera crítica, postula que sólo se puede conocer algo del objeto en la medida en que se nos aparece: el fenómeno; en cambio, no se puede conocer el objeto como tal: la cosa en sí, objeto de estudio de la Metafísica. Kant limita con esto la esfera cognoscitiva de la ciencia. El único ámbito aplicable de conocimiento científico es la experiencia sensible, y las condiciones de posibilidad de la experiencia y de nuestra sensibilidad son las ideas de tiempo y espacio, categorías *a priori* (3).

El pensamiento kantiano es característico del clima de época ilustrado; el sujeto moderno se encuentra inserto en una sociedad que revela una totalidad igualmente escindida a partir de ciertos dualismos. Por tanto, su experiencia sólo puede ser desplegada en una fragmentación modificada en su vinculación con las cosas (4).

En el pensamiento moderno se reconocen la emergencia de diferentes escisiones. Una tiene que ver con las diferentes esferas del conocimiento y del funcionamiento social; otra en la escisión de lo “público” y lo “privado”, con una concepción de individualidad propia del mundo y de la cultura burguesa. Si en la modernidad el Estado emerge como esfera diferenciada del “ámbito privado”, lo político, recluido en lo moral, justifica el uso privado

de la razón (moral), que de algún modo encuentra su fundamento con un nuevo dualismo: uso público de la razón. Entonces, la sociedad moderna emerge como sociedad de particulares, a los que atañen los fundamentos normativos de lo público.

De esto se desprende un doble sujeto: el burgués, que constituye su individualidad en el mercado, y el ciudadano, quien “expresa” sus opiniones frente al Estado moderno (5). Esta conciencia truncada tendría una conciencia práctica establecida por las personas privadas. Por tanto, el juicio moral y estético también queda de este modo reducido a los particulares -y establecidos por ellos-, sin poder dar cuenta de aquella unidad escindida.

Las escisiones mencionadas dan cuenta de tres criterios cognoscitivos diferenciados: de verdad, de rectitud y de juicio estético; estos modos están atravesados por una serie de dualismos que funcionan como límite negativo para las pretensiones totalizadoras del conocimiento. Deviene así el uso privado y uso público de la razón, como una fundamentación racional de la existencia de una sociedad de particulares. Al mismo tiempo, regulado por un contrato necesariamente *a priori* en el marco de la escisión.

4. Los antagonistas

Las críticas a la modernidad conforman un debate en torno al modo de interpretación, comprensión y organización del mundo vinculado al proyecto ilustrado; la civilización occidental -en cierto sentido- se entiende a la luz de este proyecto. La modernidad se conforma como un proceso de racionalización de todas las dimensiones de la existencia humana; adopta como principio fundamental la subjetividad, reivindicando el carácter singular del individuo y su capacidad crítica como momento de autonomía. Este proyecto pregona los ideales de progreso, racionalidad e universalidad; sin embargo, su desarrollo presenta tensiones contradictorias.

El sujeto se propone a sí mismo como centro de referencia, frente a un mundo devenido en objeto. Así, si bien la razón es fuente privilegiada de conocimiento, es también instrumento de dominio (6).

Nietzsche (1844-1900) es uno de los pensadores que desarrolló una crítica profunda a la cultura occidental y a las consecuencias del proyecto de la Ilustración. En *La ciencia jovial* (7) (1882) afirma la posibilidad de construir un modo diferente de pensar que implica preguntar lo sabido y rechazar lo establecido como verdadero. “No, este mal gusto, esta voluntad de verdad, de verdad ‘a todo precio’, esta locura juvenil en el amor por la verdad- nos disgusta...” (Nietzsche, 1990: 6). No se trata entonces de decir una verdad que sea tal para todos los hombres y con carácter uni-

versal, sino repensar las categorías heredadas desde un perspectivismo radical. Para Nietzsche no hay una primera interpretación del mundo, y necesariamente todo intento de interpretación conlleva un quien. Por ello, critica la teoría de la verdad en la cual las preposiciones que pretenden explicar el mundo, responderían a una estructura objetiva e independiente de los seres humanos.

La ciencia moderna ha establecido ciertas regularidades con el objeto de desarrollar una racionalidad que pretenda controlar. Lo real, definido como lo inmutable, sería una tendencia de la tradición filosófica occidental en negar el cuerpo, los sentidos y la naturaleza. Nietzsche critica la racionalidad de la ciencia moderna que reduce los rasgos diferentes y desiguales de los fenómenos. “Así, el concepto de igualdad como uno de los principios de la razón, es producto de una tendencia ilógica, pues en sí mismo no existe nada igual” (Nietzsche, 1990: 107). Rechaza del mismo modo las nociones de sustancia, igualdad, causa y efecto, puesto que en ellas sirven para predecir y establecer regularidades que permiten la conservación como especie, negando las diferencias.

Por tanto, “basta con crear nuevos nombres y valoraciones y probabilidades, para crear a la larga nuevas cosas” (Nietzsche, 1990: 68). Así, las categorías con las que se nombra el mundo son ajenas a él, en la medida en que no existe una relación de continuidad o semejanza. Esto implica pensar al conocimiento científico como invención que tiene su origen en una reacción del sujeto frente al temor que conlleva subsumir lo extraño a formas ya ‘creadas’ de pensamiento.

Para Nietzsche, una ciencia jovial podría prescindir del espíritu de rigidez de la Ilustración, que permita abandonar el supuesto de que el conocimiento es generado por una razón objetiva, universal e infalible. Esta ciencia, llevaría al extremo la sospecha y el interrogante como su vehículo.

Estas nociones críticas acerca de la ciencia trascienden todo el escenario moderno; por tanto, el desarrollo de la ciencia moderna como institución que permite descubrir verdades se encuentra fundamentando un (único) modo de conocer y, por tanto, de reproducir “la verdad” en este sistema. Sin embargo, estos discursos que generan efectos de verdad desde lo simbólico, se materializan en haceres materiales concretos en la medida en que se hacen cuerpo. La conspiración de invisibilidades que describe Pizarnik parece indicar aún más su efectividad en lo ideológico. De este modo, el capitalismo como orden social y económico no es ajeno a las tendencias de pensamiento único, asociadas a la racionalidad instrumental. Esta razón planificada es la que permite reproducir las metáforas en sus pliegues materiales y simbólicos.

5. El escenario del capital como sistema económico y social

Todo escenario implica necesariamente la trastienda, los protagonistas y los antagonistas, a pesar de la insistencia en la conspiración de invisibilidades. Se entiende el juego del «capital(ismo)» como una relación social cuya preeminencia en el sistema económico y social, es un proceso moderno que reproduce y se estructura sobre las escisiones modernas mencionadas.

Machado Araoz explica que “la oposición fundacional entre sujeto y objeto reconfigura radicalmente la noción de lo ‘humano’ y, con ella, la de la realidad en su conjunto” (2010: 36). En efecto, el modo de producción capitalista conlleva una división del trabajo que da cuenta de la fragmentación y la escisión propias de la modernidad, condiciones que surcaron los cimientos de la sociedad. Vale mencionar que cierta división había estado presente en modos de organización sociales anteriores, sin embargo es con el capitalismo que resulta más evidente, dramáticamente percibida y, en simultáneo, el mercado se constituye como el organizador de las relaciones sociales. En este nuevo escenario, a diferencia de lo que sucedía en el modo de producción feudal, la emergente burguesía necesita difundir un conocimiento “objetivo” de la realidad. Entonces, la ciencia y su aplicación resultan ser un instrumento fundamental para el ciclo reproductivo del sistema. Paralelamente, surge una distinción fundamental: sujeto cognoscente y objeto conocido, o a conocer, o a construir (8).

En el modo de producción capitalista el lugar estructural que se le asigna al proletariado es el de la producción de las mercancías -objetos de circulación y de consumo-. De este modo, habría un mundo no observable en este sistema que da cuenta de este proceso de producción “silenciado” en su no-visibility, que genera la plusvalía (9): la esfera de las relaciones de producción es donde se reproducen realmente las condiciones de existencia del capitalismo visible. El sistema del capital (visible) aparece como “totalidad” en la medida en que está incompleto porque deja fuera de la observación aquel trabajo que le da la existencia al sistema, y ésta es la labor de la ideología; el conocimiento de la totalidad implicaría la inclusión de esa parte no-visible.

Para Marx, es el proletariado como construcción teórica quién está vinculado directamente con el proceso de producción de lo real y, por tanto, está en condiciones de realizar ese proceso “totalizador” de la realidad. Sin embargo, ese proletariado -como colectivo empírico- está alienado, enajenado y preso de la escisión moderna sujeto/objeto; es una clase «en sí», pero no «para sí». Por esto, el intelectual debe analizar en el plano de las ideas el pasaje del en sí al para sí, pasaje de la existencia

a la conciencia de clase. En este movimiento, la figura del proletariado es insustituible (10).

Estas ideas brevemente presentadas, se extienden al conjunto de los haceres materiales y simbólicos de los cuerpos, en la medida en que estructuran las metáforas que se presentan a continuación.

Segunda Parte. Posibles metáforas

Esperando que un mundo sea desenterrado por el lenguaje, alguien canta el lugar en que se forma el silencio. Luego comprobará que no porque se muestre furioso existe el mal, ni tampoco el mundo. Por eso cada palabra dice lo que dice y además más y otra cosa.
(Fragmento de “La Palabra que sana”. Pizarnik, 2011)

6. Algunos desplazamientos de sentidos

Como recurso para pensar los desplazamientos de sentidos que se producen en la modernidad, se presentan a continuación algunas posibles metáforas para abordar la complejidad de la experiencia recuperando posibles analogías ilustrativas. Pizarnik nos invita a pensar en esta segunda parte, la prevalencia de diversos sentidos en las palabras y cómo ellos nos trascienden. La posibilidad de los equívocos en el uso del lenguaje entonces, no es excepción sino regla.

En este contexto, el sujeto experimenta una serie de escisiones que penetran su cuerpo y posibilitan ciertas bifurcaciones cutáneas, no sólo en lo material sino también -y sobre todo- en el orden simbólico. Así, la separación naturaleza/cultura, propiedad privada/propiedad pública, uso privado/ uso público de la razón, y otros dualismos, van a ir condicionando el modo en el cual se expresan las metáforas que intentan explicar el mundo moderno occidental capitalista.

“¿Cómo procede concretamente el capitalismo para justificarse a sí mismo en la mente de los hombres? ¿Con argumentos racionales quizá, o más bien mediante presiones dirigidas a capas mentales no conscientes, terreno abonado para crear *la ilusión de ser el hombre quien justifica al sistema, y no el sistema el que se justifica a sí mismo desde dentro del hombre?* ¿Qué y cómo ocurre en la mente de los hombres el llegar verdaderamente a interiorizar la creencia, *específicamente ideológica*, de que el mundo es un mercado de mercancías [...]?” (Silva, 1970: 194). Así, las metáforas que cada periodo histórico se asigna a sí mismo para interpretar su mundo lejos están de ser inocentes, y no se reducen a juegos de palabras accidentales.

Silva señala que “el dato específico de las relaciones materiales, la plusvalía, debe tener su expresión ideológica [...] Lo que se repite en ambas esferas -material e ideológica- no son los términos mismos, pues cada cual pertenece a su esfera, sino las *relaciones* que se dan entre cada conjunto de términos. Lo que al trabajo físico es la plusvalía material, *eso mismo* es al trabajo psíquico la plusvalía ideológica” (Silva, 1970: 193). Así, las metáforas desde las cuales se sitúan los haceres condicionan la mirada y los horizontes de sentido con los cuales se proyectan los cuerpos. La hipótesis que trasciende y ordena estas ideas es que este cambio de metáforas respondería a un desplazamiento en los modos en que se construyen y constituyen las experiencias de “lo humano” en el capitalismo de la modernidad ilustrada.

La imagen del cuerpo y su naturaleza en la modernidad, descansa en gran medida en la metáfora entre cuerpo y motor, y por tanto, en el cuerpo como centro distribuidor de energías. Durante el siglo XIX se manifiesta en el dominio estético este fenómeno, que pareciera dar cuenta de las nuevas y poderosas energías que extendieron su dominio gracias a la techno-ciencia. Esta ideología es reforzada por la confianza depositada en la ciencia que caracterizó el pensamiento ilustrado, al tiempo que la fracturó con la moral y el arte.

Gehlen (1957) explica en su libro sobre la técnica: “[a]cosado por el enigma de su propia existencia y de su propia naturaleza, el hombre debe referirse a sí mismo refiriéndose a aquello que es distinto de él, lo no humano. Su conciencia de sí mismo es *indirecta*, su búsqueda de autodefinición consiste siempre en compararse con algo no humano y, a continuación, diferenciarse a sí mismo de aquello otro” (Gehlen, 1957: 14-15). En esta búsqueda indirecta de la propia naturaleza, las técnicas entendidas como esos modos de “saber-hacer” y como ese conjunto de habilidades mediante las cuales se interviene y construye el mundo, adquieren un papel fundamental. Las técnicas son esos modos en que el hombre actúa y se relaciona con las fuerzas materiales, y son las que van a dar pie a las principales metáforas que orientarán las representaciones que el hombre elabora sobre su propio cuerpo y sobre su entorno natural.

Esto resulta evidente en el caso «modelo-máquina» que imperó en occidente durante varios siglos a partir del renacimiento y que se consolidó definitivamente en el siglo XVII; ahí se manifiesta la estrecha correlación entre el estado concreto de las técnicas y las metáforas o representaciones. Asimismo, durante el periodo clásico se reconoce una metáfora dominante: la del modelo máquina que interpreta cuerpo y naturaleza como si fueran artefactos. Posteriormente, habría cierta «biologización» de la metáfora,

cuando son los propios artefactos o máquinas a motor, los que son interpretados como organismos vivos; y no es casual que este fenómeno resulte contemporáneo a la revolución tecno-científica.

Las siguientes metáforas se presentan de modo desagregado con una intencionalidad analítica; no pretenden agotar los sentidos que contienen y por tanto, son re-significadas de modo constante: como señala Pizarnik cada palabra siempre dice algo más. Sin embargo, se asume que ellas tienen múltiples núcleos de contacto, en la medida en que han sido concebidas por la misma racionalidad.

6.1. La carne de las máquinas

Las máquinas han ido adquiriendo una animación cada vez más evidente en el mundo moderno. La «personificación» de ellas y de sus marcas (consideradas los activos más importantes de las grandes corporaciones), han posibilitado un escenario sin precedentes para pensar y discutir las metáforas que estructuran la modernidad. Por esto, el modo de relacionarse con ellas las reviste de carne en la medida en que se establecen vínculos y disposiciones con los cuidados, que se desplazan -de modo creciente- desde los sujetos hacia las máquinas.

En este proceso, también se destaca toda la oferta de mercado que de algún modo ha consolidado esta metáfora en la cotidianeidad. Ejemplo de esto, son los “seguros de vida” de los artefactos, los cuidados asociados a la vida útil de los electrodomésticos, los servicios técnicos personalizados y especializados en determinadas máquinas -tal como si fueran sus médicos de cabecera-, los papeles de ‘identidad’ de ciertos productos exclusivos, entre otros. Los casos que permiten ilustrar esta metáfora se multiplican y aluden a consideraciones estructurantes de la civilización moderna.

Si lo humano se asocia a la capacidad de sentir, y ésta a las sensibilidades como expresión de la misma, la creciente utilización de metáforas sensitivas asociadas a las máquinas, tales como “agotamiento”, “vida útil”, “identidad”, “exclusividad”, “unicidad”, fortalecen esta metáfora.

Esta ficción alcanza también a la animación que recae sobre el sistema, el cual aparece dotado de inteligencia y voluntad para distribuir recursos y oportunidades de modo equilibrado y justo. Se asocia asimismo, libre comercio con comercio justo (Harvey, 2004).

La llamada revolución industrial y sus consecuentes desarrollos tecnológicos, propiciaron la desaparición del cuerpo como lugar de lo humano. De este modo, se facilita un desplazamiento desde la utilización del cuerpo del obrero como fuerza de trabajo capaz de ofrecer su energía vital en los

procesos productivos, a su posterior reemplazo por otro tipo de carne: las máquinas o artefactos.

Algunas industrias resultan interesantes de analizar: el creciente perfeccionamiento de la industria bélica ha generado también una “desocupación” del soldado en los campos de batalla, con mejores niveles de eficiencia (mayor exterminio con menor costo).

La «carne de las máquinas» permite ser asociada asimismo a los dispositivos de registro, patentamiento y derecho a la fabricación de las innovaciones tecnológicas; el marco regulatorio estipula un derecho asociado al producto o idea que resulta intransferible e inherente al mismo. Esta misma carne asume también un valor inmaterial en los registros de “derechos de autor”, en el caso de las industrias culturales.

En lo político también esta metáfora acusa consecuencias; si como se dijo anteriormente, en la modernidad la representación de los ciudadanos es más despersonalizada (e incorpórea), se podría reconocer cierta tendencia a eliminar el cuerpo y a borrar toda huella de la existencia de lo humano (11).

6.2. Cuerpos a motor

Consecuentemente con la «hominización» de las máquinas, las innovaciones tecnológicas, y de los activos de las empresas, se construyó otra metáfora que sostuvo la anterior: la motorización de los cuerpos. Esta ficción permite facilitar y crear un desprendimiento de los cuerpos de su condición de sujetos que se acentúa con la consecuente comercialización de los mismos. Así, todo motor es susceptible de ser creado o programado de acuerdo a sus fines, es vendido, circula por el flujo de materiales, y finalmente es desechado. Estas instancias que forman parte del proceso productivo se replican en la trayectoria de los cuerpos, que devenidos en mercancías, no tienen más que un destino de visibilización en una vidriera e intercambio en una góndola.

En ocasiones, los programas de televisión recrean y conducen al extremo estas situaciones de comercialización de lo más propio de la condición de sujetos: las sensibilidades como mercancías. Sin embargo, los sujetos devenidos en «cuerpos a motor» parecieran no tener capacidad para reconocer su manipulación en los escenarios mediáticos de talk shows y hasta agradecen esos espacios (12); en palabras de Lukács (1970), una conciencia en sí, pero no para sí. “El capitalismo en su fase imperial, en territorios coloniales, produce activamente la existencia expropiada de millones de cuerpos cuyo único lugar es el afuera [...]” (Boito, 2012: 133). Y, simultáneamente, las ficciones del “pertener” son recreadas por el mercado.

Lukács explica además que la mecanización del mundo implica necesariamente también la mecanización del hombre; y esa es la ética que continúa siendo abstracta en la medida en que expresa una dimensión normativa y un “deber ser”, en su carácter normativo. (Lukács, 1970). Estas nociones son las que tienden a la cosificación de las relaciones sociales y se extiende al conjunto de los intercambios humanos.

De este modo, se acentúa la noción del cuerpo para la productividad y no para el sentir o para el placer (el cual aparece como prohibido u objeto comercializable). De este modo, el cuerpo necesariamente debe ser controlado y programado, con capacidad para ser predecible y explicado desde el discurso de la racionalidad científica moderna.

La ciencia moderna con su capacidad opresora y expulsiva de los cuerpos, se asentó en la pretendida racionalidad, la libertad armónica, el orden impuesto y el progreso indefinido. Esta racionalidad se constituyó como el espíritu dominante de la época, que también impregnó las políticas para el disciplinamiento de los cuerpos con única idea de razón. Se concibió como una teoría normativa única y verdadera, formal y sistematizada acerca de lo que debe ser el cuerpo -rechazando lo distinto-.

Al ser asumida como justa, esta racionalidad propicia instituciones que permiten el adoctrinamiento de los cuerpos. La criminalización, la judicialización de la protesta social y los discursos de tolerancia cero que por estos días desfilan en los escenarios mediáticos, son otras de las ficciones que nos presenta la neo-colonialidad (Scribano y Boito, 2010). Así, en la medida en que la inseguridad se vincula directamente con la protesta social, consecuentemente los límites del espacio “seguro” se estrechan aún más, toda vez que las “fuerzas de seguridad” -con mayor frecuencia- cuidan a los iguales de sí mismos (13). De este modo, la privación del contacto con los otros -como lo distinto, lo diferente, lo alterno-, propicia la experiencia de un cuerpo pasivo (Sennett, 1997) devenido en motor.

6.3. La imposibilidad de la naturaleza [la naturaleza como mercancía]

Con esto, la naturaleza emerge como el lugar de lo imposible. Como aquello a lo cual no sólo no se puede acceder, sino que su posibilidad de ser es un inverosímil artificio de lo no sido. En tanto inexistente, no hay posibilidad de su reconocimiento. Su invisibilización es también una metáfora que intenta esconderse a pesar de su recurrencia contante. Las leyendas que han facilitado este proceso son las que alude a los “recursos renovables y no renovables”, “los rindes records”, y la más difundida: los

“límites de la naturaleza”. Todas estas expresiones sitúan a la naturaleza por fuera de la condición humana, en parte reforzando la metáfora de «cuerpos a motor». Machado Araoz (2010) explica que la apropiación desigual de la naturaleza, la distribución desigual de sus recursos y las afecciones ambientales, son aspectos constitutivos del imperialismo moderno capitalista (14).

Al mismo tiempo, toma fuerza el impulso de una “dominación de la naturaleza”, aspecto necesario para el “correcto” (deseable) funcionamiento del sistema capitalista; en el cual se desata un proceso de producción, circulación y consumo de mercancías que rige las diferentes esferas del funcionamiento social. “La naturaleza emerge como objeto de conquista, y el conocimiento *científico* como el medio de la conquista” (Machado Araoz, 2010: 37). La naturaleza se significa como un objeto susceptible de apropiación y explotación; un desplazamiento que inevitablemente recae en la conquista colonial de los cuerpos, alimentando las metáforas anteriores.

De este modo, toda la realidad queda sujeta a la escisión del mundo moderno y fragmentada; el sujeto que se separa de la naturaleza, se ubica por sobre ella y busca dominarla -estudiarla, observarla-, por medio de su conocimiento. En este momento se fortalece el valor del capitalismo por excelencia: el liberal, separando al individuo de la comunidad social y el Estado. Es interesante observar y analizar esta diferencia con respecto a las épocas pre-modernas, en la cual los sujetos eran parte constitutivas de la comunidad política, de las polis. Sin embargo, pareciera que las escisiones propias del sistema moderno sólo son superadas por el imperativo mercantil impuesto por el sistema capitalista.

Pero por sobre todo, se destaca en las mismas una noción de autodestrucción de la naturaleza, que se configura en su manipulación. Sánchez (en Horkheimer y Adorno, 1998) señala que el dominio de la naturaleza -como la Ilustración misma-, conlleva una lógica despiadada que se vuelve contra el mismo sujeto dominante, al tiempo que reduce su naturaleza interior y su propio yo, a mero sustrato de dominio. “El proceso de su emancipación frente a la naturaleza externa se revela, de ese modo, al mismo tiempo como proceso de sometimiento de la propia naturaleza interna y, finalmente, como proceso de regresión a la antigua servidumbre bajo la naturaleza. El dominio del hombre sobre la naturaleza lleva consigo, paradójicamente, el dominio de la naturaleza sobre los hombres” (Sánchez en Horkheimer y Adorno, 1998: 30).

Sobre esto, metáforas tales como “la furia de la naturaleza” han intentado explicar diversos fenómenos climáticos señalando que la misma conlleva una capacidad de destrucción sobre lo creado por el hombre. Al

mismo tiempo que pretenden ocultar (y negar) que diversas obras de lo humano han intentado “ganar espacios” a la naturaleza, propiciando un retorno de la misma en recuperarlos. Es curioso señalar la utilización de un adjetivo humano (furia) en esa construcción.

6.4. La «desterritorialización» y la «ruptura» del tiempo

Esta última metáfora parece indicar que con el auge de las tecnologías de la información y la comunicación, la llegada del “progreso” es una realidad irrevocable en la modernidad, como materialización del proyecto ilustrado. Es ineludible el discurso del progreso asociado a un desarrollo economicista y cuantificable expresado en un lenguaje estadístico; otro de los legados indiscutidos del pensamiento tecno-científico. Y una tendencia que, como explica Madoery (2013) se encuentra presente en los propósitos de las políticas públicas. “El ‘ajuste’ espacio-temporal [...] es una metáfora de las soluciones a las crisis capitalistas a través del aplazamiento temporal y la expansión geográfica” (Harvey, 2004: 102). Por su parte, Haesbaert advierte que en los debates sobre el tema, el territorio aparece como “lo dado”, como algo del orden de lo natural y por tanto, incuestionable. Así, esto se complejiza con “las disociaciones entre espacio y tiempo, espacio y sociedad, material e inmaterial, fijación y movilidad” (Haesbaert, 2011: 28).

La noción de desterritorialización aparece asociada con la predominancia de las redes informáticas, propiciada por la globalización y las tecnologías de la comunicación. Becerra señala que el proyecto de la sociedad informacional “se fundamenta en la particular reedición de los ideales modernos, tales como la convicción del progreso indefinido, la fe en el desarrollo, la esperanza en el porvenir, la confianza en la integración, y la creencia en la providencia del mercado” (Becerra, 2003: 2). Estas ideas se asientan en nociones y fundamentos del paradigma positivista: en el cual habría una única concepción de desarrollo que permitiría la entrada a esta sociedad de la información de acuerdo a principios evolucionistas. Esta idea de desarrollo, descansa sobre los pilares del “orden y progreso”, en tanto que “el progreso se asocia a un orden” y a una estrategia de cohesión social y negadora de la diferencia (15).

Consecuentemente se asocia progreso-bienestar-ausencia de conflicto, a la mayor presencia de instrumentos y servicios de información; y estos ligados estrechamente a las oportunidades de generar una “realización personal”, mejoramiento de la calidad de vida de los ciudadanos, y de la eficiencia en la organización social y económica, y como reforzamiento de la cohesión social (16). La confianza en el progreso es la ideología que

sustancia este proyecto civilizatorio; un modo de transitar los cuerpos en este espacio-tiempo en el cual cada salto tecnológico acrecienta las brechas entre ricos y pobres, en la medida en que intenta disipar los miedos del encuentro con el otro.

Así, Haesbaert sostiene que en la desterritorialización se confunde la desaparición de los territorios con el simple debilitamiento de la relación espacial en las relaciones sociales. Por tanto, sostener este concepto frente a un escenario globalizado es eliminar la posibilidad de la multiplicidad, y legitimar -al mismo tiempo-, aquellas prácticas discursivas que sostienen que el cambio tiene un sentido único. De este modo, quedan invisibilizados los procesos de desarrollo y comunicación diversos, alternativos y simultáneos que tienen lugar en el espacio social. Haesbaert considera los discursos sobre la desterritorialización como contradictorios, puesto que “el propio concepto de sociedad implica, de cualquier modo, su espacialización o, en un sentido más limitado, su territorialización. Sociedad y espacio social son dimensiones gemelas. No se puede definir al individuo, al grupo, ni a la comunidad o a la sociedad, sin insertarlos a la vez en un determinado contexto geográfico, ‘territorial’” (Haesbaert, 2011: 19).

El autor continúa sosteniendo que la desterritorialización es una de las características centrales del capitalismo y, más aún, de la propia modernidad. En este sentido, la considera como intrínseca a la reproducción del capital en una constante reinención del consumo acelerando el proceso productivo; pero también posibilitadora de diversas dinámicas de exclusión que arrojan a gran cantidad de personas a determinados circuitos de movilidad obligatoria en su lucha por la supervivencia cotidiana.

Esta tensión de inclusión/exclusión resulta fundamental en la problematización de la construcción del «nosotros» y el «otro» de los proyectos políticos de desarrollo. En este sentido, Wallerstein señala que la economía-mundo capitalista se basa en “mantener gente afuera mientras mantiene gente adentro” (2003: 92).

Al mismo tiempo, la desterritorialización se articula con la posibilidad de mecanizar el tiempo que permitió esta ideología. Los relojes como artefactos han sido otro de los grandes temas modernos y expresan un intento por mensurar una distancia entre un punto y otro, a pesar de que esto no pueda impedir su consecución. Sin embargo, en esa intención de sistematizar de alguna manera aquello que no puede ser controlado, subyace un sentido de intervención.

La siguiente cita de Pizarnik señala la limitación propia de la pretendida «ruptura del tiempo» que se constituyó en otra de las promesas ilustradas.

Tercera Parte. La experiencia moderna

Nada más idiota que la experiencia del tiempo
a través de los relojes y no obstante aquí estoy:
temiendo que se me haga tarde.
(Fragmento de Carta a Silvina Ocampo (1969).
Pizarnik, 1998)

7. La experiencia en crisis

Entonces, ¿a qué experiencia puede acceder el sujeto(/cuerpo) moderno? Una experiencia que debe ser pensada desde las escisiones anteriores y que no puede eludir las metáforas con las cuales es reproducida.

Walter Benjamin (1892-1940) es uno de los pensadores más reconocidos dentro de esta corriente del pensamiento alemán del siglo XX. De su trabajo se puede recuperar una diferenciación entre “experiencia” y “vivencia”; la primera se relaciona con lo auténtico, y la cual tiende a empobrecerse en el mundo moderno; en cambio, la “vivencia” es lo que le queda al hombre. En la “vivencia”, el hombre hace suyo e internaliza la técnica de modo que pierde simultáneamente su capacidad de asombro y sorpresa. Por su parte, en la “experiencia” no hay posibilidad de acostumbrarse, puesto que resulta irreproducible y única. La vivencia se relaciona con el plano de lo sensible, es aquello vivido que no puede ser llevado a la representación que la hace posible de conocimiento; en cambio la experiencia trasciende lo meramente sensible y se proyecta como conocimiento. Entonces, la experiencia de conocer es una acción, “un giro que podría sintetizarse en: dar la espalda, detenerse y despertarse” (Scribano y Boito, 2010: 7).

Benjamin (2009) reconoce en su contexto cierta pérdida de las posibilidades del sujeto de apoderarse de una experiencia enriquecedora. En este sentido, el modo de superar los dualismos modernos en Benjamin es plantear una suerte de “recuperación” del pasado, pero no anclado en él, sino suspendido por y en el propio presente; esto superaría la naturaleza (dual) empobrecida del sujeto.

Por tanto, la experiencia es necesariamente conciencia de la finitud humana, en la cual encuentra su límite el “poder hacer” y la autoconciencia de una razón planificadora. El empobrecimiento de la experiencia del hombre moderno frente a la del pasado, es uno de los grandes temas de Benjamin. Por esto su mirada se sitúa en el presente, desplazándose ligeramente hacia un pasado, vinculando fuertemente la cuestión temporal a la de experiencia (17).

En este sentido, la limitación que describimos en el punto 6.4 acerca de las condiciones espacio-tiempo en la modernidad, encuentran otra recreación en las palabras de Pizarnik que acompañan este apartado. La pretensión de mensurar el tiempo como un vector lineal al que resulta imposible regresar y reordenar se materializa en los intentos arbitrarios que pretenden dar sentido a nuestra experiencia. Pero al mismo tiempo, el reloj señala esa conciencia de finitud a la que alude Benjamin (2001) en sus “Tesis de filosofía de la historia”.

En Pequeñas doctrinas de la Soledad, Miguel Morey (2007) considera que el método de Benjamin puede describirse con la metáfora del «paseante», donde pasado, presente y futuro entremezclan sus presencias en la experiencia del presente y permiten que se constituya en tal. “Para Walter Benjamin, el paseo trasciende los modos de lo anecdótico para constituirse en modelo y matriz, metáfora mayor de la forma misma de la experiencia. En tanto que ejercicio espiritual, el paseo establece unos modos específicos de relación entre el recuerdo, la atención y la imaginación, y se propone como método para una experiencia de lo real -método que apunta a establecer un cierto régimen de relación de uno con uno mismo [...]-. Podría decirse que, cuanto menos en la Modernidad, el paseo constituye uno de los modelos fundamentales de relación de cada cual consigo mismo [...]. El suyo es el método del *paseante* -de quien atiende, ante todo, al pasar de lo que pasa; de quien está y se sabe de paso” (Morey, 2007: 341).

Aquello que busca defender el pasante es la dignidad de una experiencia desde la cual la verdad siempre es un trance, un “estar siendo” irreplicable. Se trata de reivindicar la dignidad y el valor de lo singular, lo fugitivo, lo transitorio, lo efímero, lo contingente. “Por eso pensar siempre es un trance, una experiencia que sólo en ocasiones queda huella directa en el discurso y que sólo un depurado artificio de la prosa puede alcanzar a transmitir al lector, es decir, volver a hacer que nazca en él de nuevo como experiencia” (Morey, 2007: 379). Morey considera que la política de la experiencia del sujeto como paseante implica restaurar la importancia de lo contingente, oponiéndose a la lógica de la planificación del pensamiento; por otra parte, perderse permite recuperar la frágil experiencia de la primera visita (“todo auténtico paseo es siempre un primer paseo”); al mismo tiempo, esta actitud implica una apertura a la posibilidad de encuentro (“se sale al encuentro de aquello que sólo cuando se encuentra se sabe que se estaba buscando”).

Benjamin (2001) intenta superar la noción acumulativa de información a fin de generar una experiencia más profunda de la condición humana. El

autor señala el “vacío” que puede llegar a sentir el hombre moderno respecto de las cosas del mundo; la experiencia en crisis alude a la dificultad de un hallazgo abierto y no predeterminado del hombre con el mundo, y de este modo consigo mismo.

Morey (2007) explica que para Benjamin la noción de experiencia de Kant es empobrecedora, a causa de dos limitaciones. La primera alude a la idea de que la experiencia es actividad constituyente de un sujeto sobre un objeto, que resulta inaprensible (en tanto cosa en sí) o indiferenciado (en tanto materia del fenómeno). Por otro lado, la afirmación de que las formas y las ideas corresponden al ámbito de la intencionalidad del sujeto; lo cual limita la capacidad de la experiencia a cierto tipo de conocer. Devolver al presente empobrecido la riqueza de un pasado que él mismo había sepultado, permite recuperar la cosa en sí y demostrar que el conocimiento puede trascender al ámbito de la experiencia.

En un mundo en el cual las cosas ya no se comunican con el sujeto, radica la importancia de recuperar del pasado sepultado una cierta continuidad histórica que emerge fragmentada o discontinua en el mundo moderno industrializado. Es la llamada “totalidad escindida” característica de este contexto; la pérdida de la plenitud de la vida y en la cual consecuentemente, el individuo se preocupa por sí mismo, se aísla en su mundo privado y se disgrega de sus semejantes, en la medida en que se asume como un cuerpo a motor y se acrecienta con la biologización de la metáfora en la carne de las máquinas.

En este sentido Benjamin sostiene que en la modernidad -mundo saturado por la mercancía-, la experiencia tiende a empobrecerse y las cosas pierden su “aura” (18). Así, la pobreza de la experiencia es causada por cierta incapacidad perceptiva del hombre ante el mundo que lo rodea, tanto natural como social; y todo esto es facilitado por un contexto moderno ilustrado que ha entronizado la ciencia como verdad y la técnica instrumental como método para consolidar un tipo de conocimiento al servicio del capital. Esto necesariamente transforma la condición humana.

En la modernidad el sujeto ha sido despojado de la posibilidad de su experiencia auténtica, ya que en este momento histórico esto tiende a diluirse cuando el sujeto entra en relación con la técnica. La técnica modifica las percepciones y las prácticas, y de este modo, la “individualidad” del sujeto también. Estas ideas son trabajadas también en su ensayo sobre Baudelaire (19), en el cual además afirma que se pierden tanto el sujeto cognoscente como el sujeto histórico. Los individuos, ante el uso de la técnica, tienden a mecanizarse y automatizar su espacio-tiempo de vida. Esto conduce a una situación de acostumbramiento del hombre que

es facilitado por los comportamientos mecánicos propios de la vivencia, en el cual el individuo advierte una serie de instantes a los que no son asignados sentidos. En cambio, la experiencia es la aprehensión de la existencia y está ligada a la tradición, a la historia y al pasado. Esto es lo que se pierde cuando Benjamin (2009) sostiene que la técnica desmorona el aura que supo tener la obra de arte.

8. La evasión planificada. La manufactura cultural

No hay muchos lugares donde huir; los hombres-máquinas y los cuerpos de metal se reúnen en ámbitos generados para que las opciones disponibles sean más de lo mismo; un espacio en el cual la oferta se diversifica pero en el cual subyace una misma lógica de consumo y alienación. Puesto que la plusvalía es una realidad material concreta y mensurable que se produce al considerar a la fuerza de trabajo como mercancía (Silva, 1970), la carne de las máquinas y los cuerpos a motor encuentran acá una ficción nueva que les permite generar un nuevo comenzar en la industria cultural; se trata de un artificio de reducción formal de las facultades del hombre.

La universalización de las mercancías comienza a alcanzar a las masas con un criterio claramente privado que respondía a la clase capitalista dominante; podría decirse que la cultura popular tradicional entra en actitud de resistencia respecto de la ola industrial, al mismo tiempo que el capitalismo impulsa los cuerpos a espacios-tiempo de consumo.

Ludovico Silva explica que en la industria de la cultura reside una especie de 'realismo' que consistiría "programáticamente, en la reproducción en la imagen de los datos empíricos. Pero, ¿qué ocurre? Lo que tenía que ocurrir allí donde hay intereses comerciales: que, se le presenta al espectador como 'copia' de la realidad lo que no puede ser sino una interpretación de la misma" (Silva, 1970: 232-233). En este criterio de producción reside su efectividad.

¿Y qué de la posibilidad de una experiencia estética? Huyssen explica que la aspiración del arte a su autonomía -su desvinculación de la Iglesia y del Estado-, "sólo fue posible cuando la literatura, la pintura y la música se organizaron según los principios de la economía de mercado. Desde sus comienzos la autonomía del arte ha estado dialécticamente ligada a la forma de la mercancía" (Huyssen, 2006: 42). De este modo, la creciente capitalización de la industria por parte de las diferentes manifestaciones artísticas -el desarrollo de un mercado del arte-, indica de algún modo la dicotomía alto/bajo, acrecentada por los conflictos de clases de mediados

del siglo XIX y la irrupción de la revolución industrial, imponiendo nuevas orientaciones culturales a las masas (Huyssen, 2006).

A este horizonte de evasión, los cuerpos a motor concurren con cierto tipo de racionalidad que prevalece en la modernidad y da lugar a lo puramente técnico y programático, característico de la cosmovisión occidental capitalista. En la integración social, esto se manifestó de un modo totalitario en el orden político, se visualiza en el modo de adaptación y homogeneización que desarrolla la sociedad de modo forzoso.

El concepto de racionalidad instrumental concentra un carácter de denuncia que descalifica el sentido dominante de la racionalización social en la cultura moderna. La razón instrumental cosifica y modifica las relaciones y las fuerzas de producción en una acción de dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres.

En este sentido Horkheimer y Adorno sostienen que los poderes económicos anulan al individuo, al tiempo que la propia individualidad; consecuentemente, se eleva el dominio del hombre por sobre la naturaleza. Por esto, el individuo se niega como cuerpo frente al aparato al que se humilla, creciendo su maleabilidad en tanto masa. “La elevación, materialmente importante y socialmente miserable, del nivel de vida de los que están abajo se refleja en la hipócrita difusión del espíritu. Siendo su verdadero interés la negación de la cosificación, el espíritu se desvanece cuando se consolida como un bien cultural y es distribuido con fines de consumo” (Horkheimer y Adorno, 1998: 54). Así, los cuerpos, las sensibilidades, la posibilidad de ser de una experiencia entendida en términos benjaminianos, devienen en mercancía. Los consumos culturales ritualizados en estas sociedades, son incluso rasgo de humanidad que se consumen con la velocidad de lo inmediato, mediado por las tecnologías y los diversos despliegues tecnológicos.

A estos alcances se despliegan los desplazamientos de sentido mencionados que permiten instituir en sentido común lógicas materiales profundas que se replican en los cuerpos. En este sentido, no sólo la estructura social material sino también los juegos del lenguaje se despliegan en los procesos de alienación. Silva define a la ideología como un sistema de representaciones, creencias y valores impuesto a los hombres en las relaciones sociales de la producción, cuyo lugar es la mente de los hombres (Silva, 1970). El lenguaje como realidad material histórica posibilita la participación voluntaria de los hombres en los procesos de opresión del capital.

La razón instrumental permite que se legitimen los necesarios mecanismos modernos para el sentido práctico de esta era. Es decir, la acción se

justifica bajo los intereses, por tanto la técnica instrumentaliza las ciencias de la naturaleza y las sociales. De este modo, el conflicto de la sociedad se resuelve bajo métodos técnicos en todas las esferas de la vida, que cobran sentido autónomo por fuera de los sujetos. Horkheimer y Adorno (1998) denuncian en la razón instrumental una cosificación que desvirtúa las relaciones y las fuerzas de producción en una acción de dominio, tanto sobre la naturaleza como sobre los hombres.

Esta racionalidad en última instancia termina con cualquier posibilidad de emancipación de los sujetos cuando invade las tres esferas del funcionamiento social propuestas por Kant: la ciencia, que se convierte en mera técnica; la moral, amenazada por la primacía del cálculo con arreglo a fines, y el arte, absorbido por la industria cultural. Esta posición de los intelectuales de Frankfurt se fortalece en tanto que ellos descreían de las capacidades emancipatorias y críticas del proletariado; en su perspectiva, el escenario moderno manifiesta la ausencia del sujeto de transformación.

Los medios masivos son también una empresa de creación y reproducción de relaciones sociales y, por tanto, deben ser entendidos en el marco de los análisis de la estructura social. En este sentido, la ideología como aquello que “ocupa un lugar preciso en la sociedad y es determinado por la estructura social de esa sociedad” (Silva, 1970: 185), mantiene con ella una relación dialéctica. “Como en el taller de producción material capitalista se produce como ingrediente específico la plusvalía, así también en el taller de la producción espiritual dentro del capitalismo se produce una plusvalía ideológica, cuya finalidad es la de fortalecer y enriquecer el capital ideológico del capitalismo; capital que, a su vez, tiene como finalidad proteger y preservar el capital material” (Silva. 1970: 190). De este modo, la plusvalía es un lenguaje reproducido por los hombres mediante el consumo de los productos de la industria cultural, al tiempo que permite naturalizar las relaciones de desigualdad y explotación de los cuerpos en el sistema capitalista.

Cuarta Parte

...me oculto del lenguaje dentro del lenguaje.
Cuando algo – incluso la nada – tiene un nombre,
parece menos hostil.
Sin embargo, existe en mí una sospecha
de que lo esencial es indecible.
(Fragmento de Entrevista de Martha Isabel Moia (1972)
Pizarnik, 1975)

9. Palabras finales

El proyecto ilustrado de la modernidad concentra en su interior varias promesas incumplidas. Dentro de ellas, se encontraba la supuesta tendencia al progreso ininterrumpido que liberaría a los hombres de sus miedos medievales. De este modo, la Ilustración posibilitaría el desencantamiento del mundo mediante la ciencia, en la medida en que disolvería los mitos e impondría límites en la imaginación; “[...] sin embargo, diversas circunstancias han impedido el feliz matrimonio del entendimiento humano con la naturaleza de las cosas y, en su lugar, lo han ligado a conceptos vanos y experimentos sin plan” (Horkheimer y Adorno, 1998: 59). Una vez que “el saber” ha logrado vencer la superstición, al hombre moderno sólo le queda dominar a la “naturaleza desencantada”. Con el desencantamiento del mundo, se termina también con el animismo.

La idea de progreso -como fin en sí mismo- impulsa un tipo de racionalidad social a la acomodación o adaptación como criterio único; así, esta noción adjetivada como “indefinida” conduce al no cuestionamiento de las condiciones sociales de vida, como si las mismas fueran a-históricas y, por tanto, eternas.

Todo esto se ha afianzado por sistemas que resultan funcionales a este “orden”; la consolidada metodología científica positivista ha contribuido al fortalecimiento de este tipo de racionalidad y a sus pretensiones globalizantes en un contexto de hegemónico capitalismo: un mundo en el cual la razón se justifica bajo los intereses. Simultáneamente, esta ideología se encarna no sólo en el mundo material sino también en el simbólico, manifestándose como segunda naturaleza (Machado Araoz, 2010), y por tanto, como un mito en el cual se vacían ciertos sentidos, desplazando lo diferente (Nietzsche, 1990).

El conocimiento científico como invención moderna descalificó el conocimiento proveniente de “otros hablantes”, tal como el que puede generar la experiencia estética; a pesar de esto, el artículo se propuso recuperar la riqueza que habita en lo estético como conocimiento válido a entrar en diálogo con otros tipos de saberes. Este es otro de los motivos por el cual la voz de Pizarnik se reitera en el texto.

Asimismo, otra de las promesas incumplidas es la pretendida emancipación del cuerpo y su liberación posibilitada por el consecuente dominio de la naturaleza. Sin embargo, como se mencionó anteriormente, las metáforas (considerando la palabra como momento de creación) y las condiciones materiales posibilitaron un creciente disciplinamiento del cuerpo.

Pero no sólo ello, sino que los haceres materiales y simbólicos de la modernidad en la medida en que negaron el cuerpo como sitio privilegiado de lo humano, desplegaron estrategias de sustitución del mismo, con iguales mecanismos con los cuales se desplazaron aquellos sentidos. Este doble movimiento se intenta ejemplificar en el uso de las metáforas propuestas en la Segunda Parte de este texto. Consecuentemente, el cuerpo devenido en motor carece de capacidad de transformación política y de un uso racional de sus facultades, y con esto se refuerza la limitación de la experiencia.

El surgimiento de la Ilustración como movimiento propiamente moderno, está marcado por el signo del dominio, no sólo hacia lo humano sino también a las condiciones de posibilidad espacio temporales y a la propia naturaleza. De este modo, su discurso disuelve los mitos y corona el saber de la ciencia -como discurso occidental moderno-, que procura el dominio (del tiempo, el espacio, el cuerpo y la naturaleza). El conocimiento como poder y la naturaleza como sustrato de dominio. “La Ilustración opera según el principio de identidad: no soporta lo diferente y desconocido. Y ello marca el curso de la desmitologización, de la Ilustración, que termina reduciendo todo a la ‘pura inmanencia’” (Sánchez en Horkheimer y Adorno, 1998: 12).

El hombre dedica sus esfuerzos a dominar (la naturaleza, los cuerpos, el tiempo y el espacio) por medio de la razón y diversos dispositivos de poder, -que al nombrarse parecen menos hostiles-. Consecuentemente, Sánchez (en Horkheimer y Adorno, 1998) agrega que esta enfermedad de la razón y la tendencia de la Ilustración al dominio, está presente en el mito mismo, en el cual reside la aspiración al dominio en la medida en que se trata de un intento por explicar el origen, controlar y dominar el fenómeno; de este modo se impone la lógica discursiva del cálculo. Y si el mito es un habla (Barthes, 1999) las palabras que configuran las metáforas con las cuales se nos explica el mundo no pueden ser neutras ni inocentes.

La racionalidad prevalente en la modernidad pretendió con un único discurso -el científico- unificar la cosmovisión. El desencantamiento del mundo y el abandono de los miedos era otra de las promesas que no pudo ser realizada por la pretendida superioridad del discurso científico. Pero por otro lado, la evidencia de la pérdida del carácter único de la experiencia -que en la modernidad es impulsado a un sentido repetitivo y vivencial- lo limita y empobrece, en términos benjaminianos.

En la medida en que lo único no responde a un proceso de fabricación en serie, este tipo de racionalidad propone una producción seriada de espacios, tiempos y cuerpos preconcebidos y homólogos. De este

modo, el abandono de la singularidad como expresión de lo humano es también una herencia de la ilustración moderna y del sistema capitalista. Grüner afirma: “[...] no somos de los que piensan que la sociometabólica del capital, como se dice a veces, ha ‘destruido’ el lazo social. Es algo mucho peor: lo que ha hecho el capital es *producir* ciertos lazos sociales estructuralmente perversos, y muy difíciles de ‘desatar’ para *re-anudarlos* con una lógica diferente” (2011: 25) (20).

La motivación de este sistema está dada por la tasa de ganancia; la cual debe ser lo suficiente para acumular, y se logra para dominar cultural o militarmente; en ambos casos, mediante industrias. Asimismo, esta racionalidad profesionalizó los modos de destrucción con un discurso de armonía y paz social; otros de los tantos sentidos desplazados, como aquel que esconde en el lenguaje aquello completamente evidente.

El sujeto devenido en un cuerpo pasivo, la negación al contacto con los otros y el debilitamiento de la sensibilidad en tanto privación sensorial que trabaja Sennett (1997), permiten señalar que estas transformaciones en las metáforas que pretenden explicar el mundo conllevan consecuencias en la medida en que proponen otra cosmovisión.

Esta lógica diferente, se traduce en hacer no sólo materiales, sino sobre todo simbólicos. Por tanto, las metáforas propuestas no son meros juegos del lenguaje, sino que permiten reconocer(nos en) las experiencias cotidianas; admiten acuerdos en la lectura de las conversaciones en las cuales -en definitiva- se desplazan los sentidos acerca del cuerpos, los tiempos y los espacios, transformando los modos de estar juntos -en la medida que “estar juntos” parece un imposible, toda vez que el miedo emerge en toda primera interacción con lo desconocido-.

Las metáforas pueden llegar a ser mucho más que eso; Ludovico Silva señala que entre la realidad material y lo simbólico hay un cierto grado de analogía y conllevan una determinación; “pues la realidad material, que se explicita como estructura social, determina dialécticamente a las formaciones ideológicas. En efecto, se establece un diálogo entre ambas realidades, una interdeterminación, pues la ideología puede, a su vez, incidir decididamente sobre la estructura social” (Silva, 1970: 195-196).

El sistema capitalista en su expansión vertiginosa y su tendencia a producir una crisis de sobreacumulación (Harvey, 2004), ha propiciado una dominación que adquiere formas culturales o militares; así, “la incapacidad de acumular a través de la reproducción ampliada sobre una base sustentable ha sido acompañada por crecientes intentos de acumular mediante la desposesión” (Harvey, 2004: 100). Y esa desposesión es -en definitiva- la de los propios cuerpos, y sus condiciones espacio temporales.

fundamentos en humanidades

Este artículo intenta explicitar que aquello que se quiere decir, no puede ponerse en palabras recuperando la sospecha de Pizarnik; por tanto, reconocemos que en el proyecto civilizatorio ilustrado de la modernidad ha desplazado los sentidos con los cuales se explicaba el mundo; y su producción, circulación, apropiación y consumo, devienen en una repetición de lo imposible. Este texto pretende instalar nuevas preguntas, asumiendo el compromiso de que -quizá- lo único posible de generar genuinamente es el interrogante.

San Luis, 29 de diciembre de 2015.

Notas

(1) Oscar Madoery explica en “Tres tesis para una re-interpretación política del desarrollo” que “la idea de desarrollo sigue presente en el imaginario social y en los objetivos de políticas públicas, como síntesis de aspiraciones sociales múltiples que hacen a la calidad de vida” (2013: 33).

(2) El Capítulo XXIV “La llamada acumulación originaria”, secc. VII, Tomo I de El Capital, Marx narra con detalles el proceso violento de génesis de la acumulación originaria. En él, la aparición del obrero libre (de la tierra e instrumentos de trabajo) sin más que su energía vital para ser ofrecida como fuerza de trabajo.

(3) En Crítica de la Razón Práctica, aborda la cuestión de los valores desde la responsabilidad moral. Los valores como tal, no pertenecen al campo del fenómeno, sino en cambio son parte de la cosa en sí. Por tanto, la ciencia no puede dar cuenta de esto; resulta incognoscible y fuera de la experiencia observacional. Kant desplaza las capacidades cognitivas a la tercera crítica; en la Crítica de la Facultad de Juzgar (o Crítica del Juicio, 1790) se aborda la esfera estética (*poiesis* en Aristóteles), lo cognoscitivo *a posteriori*, como ‘juicio’.

(4) Esto de algún modo está presente en la obra de Benjamin. Posteriormente, se presentan algunas de estas ideas.

(5) En Historia y Conciencia de Clase, Lukács sostendrá posteriormente que el sistema filosófico de Kant, se encuentra sustentado por la sociedad de particulares y que representa a la sociedad burguesa con su moderna conciencia fragmentaria.

(6) Bowie (1999) explica que Heidegger sostiene que el giro a la subjetividad moderna es un tipo de pensamiento que produce la deshumanización, paradójicamente. Por tanto, la esencia de la técnica y la autodestrucción están implícitas en el humanismo y en la racionalidad moderna.

(7) La ciencia jovial es conocida también en los ámbitos académicos como La gaya ciencia, subtítulo que Nietzsche agrega en su segunda edición del año 1887.

(8) Esta separación epistemológica entre el sujeto y el objeto, resulta necesaria para una concepción del conocimiento que se justifica en la dominación de la naturaleza, y a posteriori,

de los miembros de las clases subalternas. Por otro lado, es este movimiento el que ha hecho posible la ciencia tal como la conocemos hoy. Algunas de las metáforas presentadas posteriormente, intentan recuperar estas discusiones.

(9) Marx intenta superar las limitaciones de la filosofía anterior: la “idea sin materia” y la “materia sin idea” (otra de las escisiones modernas). Desde esta perspectiva, define el concepto de proletariado como una clase desposeída de todo medio de producción propia, y tan sólo poseedora de su fuerza de trabajo en un sistema que lo obligará a ser vendida al capitalista, para apropiarse de la plusvalía. Esta categoría empírica, se redefine en cada sociedad, en articulación con las variables socioeconómicas y simbólicas.

(10) György Lukács afirma que el burgués no puede conocer la cosa en sí, el capitalismo mismo por el lugar que ocupa en la estructura de la dominación. Y en tanto esto, el burgués prefiere entender que su condición es universal y por tanto eterna. Asimismo, sostiene que en la etapa imperialista el sistema capitalista se presenta como escindido, pero sin embargo mediante la expansión de la producción mercantil funciona como una “totalidad”; dice “el valor o el precio de la fuerza de trabajo toma la apariencia de precio o valor del trabajo mismo [...] se crea la ilusión de que la totalidad es trabajo pagado... A la inversa, en la esclavitud, incluso la parte del trabajo que es pagada parece que no lo es” (Lukács. 1970: 82).

(11) Resulta interesante en este sentido, analizar el «higienismo» como una corriente que surge junto con el liberalismo, a principios del siglo XIX. En este sentido, el clima intelectual de época favoreció la idea de que mantener ciertas condiciones de salubridad para la ciudadanía, permitían aportar al principio de “rentabilidad racional”. El mismo, permitía reorientar recursos a fin de garantizar la salud de los ciudadanos (/trabajadores).

(12) En Solidaridad-es y crueldad-es de clase, Boito (2012) trabaja a partir de este par conceptual los alcances de este tipo de programas televisivos. Los juegos del lenguaje desplegados en términos de solidaridad -como mandato transclasista- conllevan estructuras profundas entre las clases. De este modo, como lugar de encuentro -forzado y espectacularizado- entre diversas expectativas y “estructuras de sentimiento”, se exponen los cuerpos de la alteridad como lugares de la crueldad. Así, la misma ideología se presenta con su carácter performativo en las tramas del lenguaje.

En “Estrellas fugaces en espectáculos efímeros. Los Reality como creadores de subjetividades” (Hidalgo, 2013), nos permitimos explorar esta cuestión.

(13) Para pensar en esto, resulta muy ilustrativo que el acceso al Campus Universitario de la Universidad Nacional de Cuyo en la ciudad de Mendoza se encuentra resguardado por un servicio de seguridad privada, a fin de evitar el acceso al predio de las personas que habitan en la villa que lo rodea; esta medida se habría tomado a raíz de registrarse “hechos de inseguridad”. Paradójicamente, (o no tanto), algunas de las personas que acceden a ese empleo de vigilancia privada, viven en La Favorita, un barrio urbano marginal de la ciudad de Mendoza a cuyos vecinos también se le adjudican hechos delictivos. Se recrea así la fantasía que los servicios de “seguridad” son propiciados para aislar(nos) a aquellos temidos; los mismos que “cuidan”. Sin embargo, se dice que “lo público es de todos”; otra de las posibles metáforas con la cual se intenta explicar algo acerca de nosotros; quizá otro imposible.

(14) En el capítulo “Concepto de la Ilustración”, Horkheimer y Adorno (1998) afirman que “los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el *en sí* de las mismas se convierte en *para él*. En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o substrato de dominio. Esta identidad constituye la unidad de la naturaleza. Una unidad que, como la del sujeto, no se presupone en el conjuro mágico” (Horkheimer y Adorno, 1998: 64-65). Así, el abandono de la magia también se constituye en una de las promesas incumplidas de la modernidad.

fundamentos en humanidades

(15) No resulta casual que desde este paradigma se reduzca la noción de comunicación a "tecnologías de la información" o a "medios masivos".

(16) Tal fue el espíritu del proyecto implementado por el Gobierno de la Provincia de San Luis con la Autopista de la Información (AUI).

(17) Esto puede reconocerse con más claridad en sus textos conocidos como Tesis sobre filosofía de la Historia, ya cerca del final de su vida.

(18) Así, el nuevo contexto moderno no deja de condicionar la experiencia estética: "El lector romántico [...] puede todavía buscar la inteligibilidad de la experiencia ligada a la vida según el modelo del libro, de la novela [...], al lector moderno no le cabe sino componer mal que bien los planos y secuencias disparatados de sus vivencias, como en el montaje de una mala película" (Morey, 2007: 376).

(19) Benjamin (2001) quería reconstruir una comunicación entre el sujeto cognoscente y la llamada cosa en sí. En este escrito, sostiene que ante el irreversible empobrecimiento de la experiencia del mundo moderno, el sujeto ya no tiene la posibilidad de conocer en un sentido reflexivo el mundo que lo rodea. Entonces, tiende a aislarse en su mundo privado y refugiarse en su soledad, una de las principales preocupaciones de Baudelaire. Este autor entiende la multitud como una masa amorfa, "un extraño entre los extraños", sin entablar ningún tipo de relación constructiva con los demás integrantes de la gran masa. De este modo, todo proceso de individualidad queda reprimido.

(20) Siguiendo a Leff (2005), Polanyi explica que las relaciones sociales quedaron determinadas por un escenario de mercado, que favoreció la sobre-economización del mundo produciendo un fenómeno de homogeneización de los patrones de producción y de consumo (Leff, 2005).

Referencias Bibliográficas

Barthes, R. (1999) *Mitologías*. México: Siglo XXI.

Becerra, M. (2003) *Sociedad de la Información: proyecto, convergencia, divergencia*. Buenos Aires: Norma.

Benjamin, W. (2001) *Ensayos escogidos*. México: Coyoacán.

Benjamin, W. (2009) *Estética y Política*. Buenos Aires: Las cuarenta.

Boito, M.E. (2012) *Ideologías y prácticas sociales e conflicto. Una introducción*. Córdoba: Dirección de Publicaciones UNC. CIECS-CONICET/UNC.

Bowie, A. (1999) *Estética y Subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la Teoría Estética actual*. Madrid: Visor Dis. S. A.

Gehlen, A. (1957) *Man in the Age of Technology*. New York: Columbia University Press.

Grüner, E. (2011) Los avatares del pensamiento crítico, hoy por hoy. En *Nuestra América y el pensar crítico: fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe* (pp. 15 – 50). Buenos Aires: CLACSO.

Grüner, E. y Gómez, R. (2009) Consideraciones en torno al legado teórico de la Escuela de Frankfurt. En el curso: “La escuela de Frankfurt: controversias sobre su legado teórico” (Programa Latinoamericano de Educación a Distancia, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Buenos Aires).

Haesbaert, R. (2011) *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI editores.

Harvey, D. (2004) El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión. En *Socialist Register*. Enero 2005. Pp. 99-129. Buenos Aires, CLACSO. Disponible en

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>

Hidalgo, A. (2013) Estrellas fugaces en espectáculos efímeros. Los Reallity como creadores de subjetividades. En J. Gambina y E. Elorza (comp.) *La economía política en el debate de las ciencias sociales*. Nueva Editorial de la Universidad Nacional de San Luis.

Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998) *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta S. A.

Huyssen, A. (2006) *Después de la Gran División. Modernismo, cultura de masas y posmodernidad*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Leff, E. (2005) La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza. En Seminario Internacional REG GEN: Alternativas

Globalização. Rio de Janeiro, Brasil UNESCO, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Octubre 2005.

Lukács, G. (1970) *Historia y Conciencia de Clase*. La Habana: Instituto del Libro.

Machado Araoz, H. (2010) La 'Naturaleza' como objeto colonial. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo. *Onteaiken*, N° 11, Noviembre. Programa de Estudios Sobre Acción Colectiva y Conflicto Social (CIECS-UNC/CONICET) Córdoba. En <http://onteaiken.com.ar/>

Madoery, O. (2013) Tres tesis para una re-interpretación política del desarrollo. *Temas y Debates*. Año 17, número 26, julio-diciembre, pp. 13-37.

Morey, M. (2007) *Pequeñas Doctrinas de la Soledad*. Madrid: Sexto Piso S.A.

Nietzsche, F. (1990) *La ciencia jovial*. Venezuela: Monte Ávila Editores.

Pizarnik, A. (2011) *Alejandra Pizarnik. Poesía completa*. Buenos Aires: Lumen.

Pizarnik, A. (1998) *Correspondencia Pizarnik*. Buenos Aires: Planeta.

Pizarnik, A. (1975) *El deseo de la palabra*. Barcelona: Ocnos.

Sennett, R. (1997) *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial.

Silva, L. (1970) La plusvalía ideológica. En *La plusvalía ideológica*. Caracas.

Scribano, A. y Boito, M. E. (2010) La ciudad sitiada: una reflexión sobre imágenes que expresan el carácter neo-colonial de la ciudad (Córdoba, 2010). *Actual Marx Intervencione* N° 9, Santiago de Chile, p. 239 – 259.

Wallerstein, I. (2003) *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.