

Capitalismo, sensibilidad y violencia

María Eugenia Boito
Universidad Nacional de Córdoba - CONICET

Introducción

En este encuentro indago el íntimo lazo entre capitalismo, sensibilidad y violencia. Para esto abordo algunas consideraciones del pensador venezolano Ludovico Silva (1937-1988) quien ha descripto – durante la década del 70– una resultante en el largo proceso de remodelación de la experiencia social, en sociedades crecientemente mediatizadas y mercantilizadas: la constitución de lo que denomina *Homo Hominis Mercator* como *fe perceptual*.

Homo Hominis Mercator es un *producto* –sociohistórico, provisorio, contingente– pero al mismo tiempo es *producción*; actúa procesualmente sobre la organización de lo deseable/soportable social, mediante la modelización de la naturaleza sensible de la práctica. La consideración de *Homo Hominis Mercator* en términos de *fe perceptual*, puede pensarse como punto ciego *ideológico* que organiza lo que vemos y no vemos, lo que imaginamos y no imaginamos así como los cambios producidos en esa relación, en un sentido que sigue literalmente la concepción del pensador esloveno S. Žizek sobre la ideología (2003: 7). Punto ciego al que debemos referir para dar cuenta del trabajo activo sobre las sensibilidades; es decir, sobre lo que nos afecta, sobre los modos sociales de la afectación y lo que se va tramando en una primera instancia como estados de sentir y a posteriori como sentimientos pensados/pensamientos sentidos.

Por lo dicho, inquirir la *forma* mercancía –resultante y proceso continuo del trabajo ideológico sobre «el sentir de verdad» que actualizan los actores (según el mandato publicitario de una reconocida bebida cola)– hace posible identificar rasgos y dinámicas del

violento proceso cuyo botín de guerra es la naturaleza sensible de la práctica, en el espacio/tiempo del capitalismo contemporáneo.

La estrategia expositiva y argumentativa es la siguiente: en primer lugar, parto de la opción por una mirada genealógica para interrogar la violencia. Esta perspectiva retoma el vínculo entre violencia y cuerpo indicada por F. Nietzsche. Luego concreto dos consideraciones sobre el cuerpo: por un lado su apertura al mundo; es decir, en tensión con concepciones positivistas, naturalistas del tipo «esto en un cuerpo y estos son los límites entre el sí mismo y el mundo de los objetos y de los demás cuerpos»; por otro –y en continuidad con lo anterior–, considero al cuerpo como locus privilegiado del trabajo ideológico, siguiendo un modelo de guerrero, belicoso sobre las formas y contenidos de lo que siente.

A posteriori identifico algunas figuras de lo cruel *emergentes* y *procedentes* en ciertos momentos de transformación en las sociedades indicadas, deteniéndome en las anticipaciones de la forma Homo Hominis Mercator. Finalmente, y como ejercicio de exposición y análisis, me detengo en una escena socio mediática contemporánea, que muestra el lugar de la mercancía como *matriz de referencia* de la vida social, o más precisamente, como operante en la captura de los flujos de experiencia social en curso.

Desde esta perspectiva, indagar en la *forma* mercancía hace posible identificar rasgos y dinámicas del violento proceso cuyo botín de guerra es el «sentir» de los actores sociales, en el espacio/tiempo del capitalismo contemporáneo.

1. Perspectiva genealógica en la interrogación sobre cuerpo/violencia

¿Qué es una genealogía? ¿Qué rasgos la caracterizan, qué modalidades de proceder la identifican? Paul-Laurent Assoun compara la genealogía nietzscheana con lo que denomina la arqueología freudiana; la acción definitoria de la arqueología en tanto proyecto hermenéutico (nominado como ‘psicología de las profundidades’) es cavar; por el contrario «el genealogista cree más bien en la diacronía de la filia-

ción que en la dependencia espacial; si bien cava, no ahonda: su arte es captar la continuidad explorando las superficies» (1984: 252).

En mi reflexión, refiero la violencia como lo *cruel constituyente*¹, señalado hace tiempo por pensadores como A. Schopenhauer y F. Nietzsche en términos de querer o voluntad (y con valoraciones opuestas) y también por el mismo S. Freud: lo cruel como parte de la vida misma, inscripto en lo vivo. Recuerda Camille Dumoulié: «Cruor es la violencia, pero la violencia en nosotros: la sangre de nuestra sangre, la vida-muerte que se agita allí abajo, bajo la piel, en esa carne que no somos y sin embargo fuera de la cual no existimos» (1996: 23)².

Sin embargo esta crueldad constituyente adopta formas –fisiologías y psicologías– heterogéneas en distintos momentos históricos de las sociedades occidentales. En esta dirección afirma M. Foucault en *Nietzsche, la genealogía y la historia*: «El sentido histórico está mucho más cercano a la medicina que a la filosofía. ‘Histórica y fisiológicamente’ dice a veces Nietzsche» (2000: 7).

En el mismo texto, Foucault distingue entre procedencia y emergencia en comparación con la idea de búsqueda del «origen», como lo distintivo de la genealogía en su trabajo activo sobre la lectura de las superficies.

Mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su grado o su debilidad, y la marca que éste deja en un cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; pero una vez más hay que tener cuidado de no imaginarlo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plan en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones; es más bien –como lo prueba el ejemplo de los buenos y de los malos– un no lugar, una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio (Foucault, 2000: 5).

De este modo, *procedencia* y *emergencia* constituyen las marcas de la historia en los cuerpos y de los lugares de enfrentamiento; o más bien la «pura distancia», el pliegue en la superficie configurante

de nuevos tipos humanos, mediante las modificaciones en las formas de la vida como crueldad constituyente.

Lo que busco precisar es la constelación sensible en la que se inscribe y replica la configuración referida como Homo Hominis Mercator, que encuentra en pasiones oscuras (principalmente la envidia, pero también la tristeza y el miedo que en ocasiones devienen en expresiones de bronca e indignación) las instancias nodales de pensamientos/sentimientos/acciones que enmarca, como veremos en la escena objeto de interrogación, al finalizar este escrito.

Por lo dicho, la hipótesis que sostiene estas reflexiones indica que la violencia –expresada en formas específicas y particularizadas de la crueldad– supone un proceso de modelización permanente sobre los estados de sentir y las experiencias sociales; y que a partir de la forma ideológica Homo Hominis Mercator podemos identificar una modalidad cruenta vuelta carne/humus socio-perceptivo/ asociada a la mercancía; la mercancía como *matriz de referencia* de la vida social, o más precisamente, de los flujos de experiencia social en curso. Es decir, *forma mercancía* y *lógica de la equivalencia* como dominancias, en el sentido anticipado por C. Marx –tanto en sus primeros escritos como en *El Capital*–, por W. Benjamin en las tres páginas que conforman ese texto inconcluso denominado «El capitalismo como religión» y finalmente por L. Silva quien guía nuestras consideraciones en estos topos discontinuos sobre los cambios en las fisiologías/psicologías de la crueldad, para el abordaje de la experiencia social más próxima a nuestro presente.

2. Puntos de partida: adentro/afuera del capitalismo y la piel

¿Cómo dar cuenta de la mercancía como *fe perceptual*? ¿Y qué significa proponerla en estos términos y, siguiendo la propuesta de Silva, como la conformación de un tipo de hombre para el cual la lógica de la mercancía es lo que trama su relación con otros hombres? La primera y provocadora impresión es que el mundo de la mercancía no es un «afuera» sino que se ha hecho cuerpo/carne (sensibilidad) y/o cuerpo/hueso (estructura).

Para responder, presento dos afirmaciones que –en articulación– configuran una modalidad de tramar ese «adentro»/«afuera». La primera parece jerarquizar una perspectiva macro-sociológica, estructural; mientras que la segunda parece remitir a lo más singular e íntimo. Sin embargo se trata de una impresión errónea y propongo mostrar la relación con la figura de la Cinta o Banda de Moebius, donde lo que hay es una superficie con una sola cara y un solo borde. Los desplazamientos por esta superficie producen una sensación de continuidad entre lo que aparece como «interior» y «exterior».

La primera afirmación es de S. Zizek quien en *La revolución blanda* de manera directa –pero también en otros escritos– considera que en la contemporaneidad: «El capital es El universal concreto que opera a escala planetaria» (2004: 7). Parto de Zizek, pero son numerosos los investigadores que desde disciplinas como la geografía (Harvey, 2004, 2007), la economía (Marazzi, 2014) remiten no solo a formas antiguas y novedosas en el proceso de acumulación del capital, sino que también refieren a su redefinición en términos de *farmacopornografía* (Preciado, 2008), *capitalismo gore* (Valencia, 2010), entre otras concepciones. Y con diferente intensidad, estas perspectivas señalan que no se trata solo de la creciente mercantilización del mundo social en tanto fenómeno «objetivo», sino que está asociado a modificaciones en la estructura de las necesidades y/o en la naturaleza sensible de las prácticas. En un sentido fuerte, veremos más adelante que Silva anticipaba estas modificaciones.

Pero por otro lado, y retomando la paradoja «adentro/afuera» de la mercancía, voy a partir también de la afirmación de P. Valéry: «Lo más profundo es la piel»³. La cita de Valéry expone la paradoja de la piel como superficie y su relación con *lo profundo*. Adentro y afuera se torsionan y comenzamos a ver cómo las afirmaciones que conforman el punto de partida se vinculan: lo macro opera insistente y recurrentemente en lo micro, en nuestra piel. El órgano más extenso, lo que separa el adentro de mi cuerpo con el mundo es a la vez lo más profundo; el lugar en el que se expresa lo que más íntimamente siento. Es en la piel donde el sí mismo, los otros significativos y el otro social reconocen la expresión material de las vivencias; por ejemplo, me avergüenzo y me sonrojo. Y es también –fundamentalmente durante los últimos años– el lugar donde los actores inscriben las

imágenes que eligen como marcas de identidad (tatuajes, piercing) y aquello sobre lo que actúan hasta llegar a la sangre que los constituye (las prácticas de cutting de nuestra época: tajar la propia piel para encontrarse con ese adentro: lo cruor, presente en la etimología de la crueldad, tal como exponíamos en el apartado anterior).

La articulación de ambos puntos de partida me permite exponer (deslizándome en una banda descriptiva/analítica de Moebius) la emergencia y la procedencia de novedosas fisiologías/psicologías encarnadas de la crueldad, que anteceden y convergen en la forma Homo Hominis Mercator.

3. Encarnaciones de lo cruel y su registro: hacia la violencia de la forma mercancía

Como he abordado en otro lugar⁴, la consideración de *lo cruel* como constitutivo y constituyente del mundo humano es producto de la reflexión moderna. Hasta ese momento —como indica Dumoulié— lo cruel patentizaba un carácter de *exceso* que generaba paradojas en los intentos de volverlo inteligible. Por ejemplo Aristóteles concibe a los actos crueles como manifestaciones *exteriores* a lo humano, en tanto expresiones de estados de enfermedad, locura o bestialidad.

En la Edad Media aparecen nuevos usos asociados al término crueldad en la lengua castellana. El exceso se transforma a partir del clivaje en el campo de sentido religioso. Si la crueldad en sentido estricto (como *crudo*) supone la penetración de la carne por desgarramiento previo de la piel, desde el campo de significación religioso ese movimiento que empuja a ir a ver bajo la piel del otro, de atravesar la envoltura que delimita su integridad, se concretó en un tipo de mirada homóloga con relación a los cuerpos de los herejes y a los cuerpos de los discursos. En sus reflexiones sobre este tópico, Nietzsche indaga el paso de lo que denomina la aristocracia guerrera a la sacerdotal, asociado a emergencia de un tipo humano provisto de modalidades sublimadas de la crueldad, que se hacen fisiología/psicología en la denominada moral del resentimiento. Según la expresión de Dumoulié:

Esa historia del resentimiento y de la culpa, de la que Nietzsche hizo la genealogía, culmina en esa perversión más sutil de la crueldad que fue la invención del pecado. Gestor del sufrimiento, terapeuta perverso de una humanidad enferma, el sacerdote, por la invención de ideales ascéticos, permitió una verdadera ‘sublimación de la crueldad’ (1996: 27).

Más adelante, fundamentalmente la culpa/la deuda trazará nuevos contornos en los cuerpos y en las formas subjetivas, a partir de la emergencia y desarrollo del capitalismo. Los escritos marxistas sobre el proceso de acumulación originaria representan algunos rasgos de este espacio/tiempo de reconfiguración de la estructura de la experiencia. Marx en *El Capital* ([1867] 1994) ironizaba sobre estas representaciones ideológicas que la clase burguesa proponía, en vistas a constituir una narración sobre sus orígenes; así, la fantasía sobre el *doux* comercio durante el mercantilismo (fase de acumulación originaria) aparece manchada de sangre:

Del sistema colonial cristiano dice un hombre, que hace del cristianismo su profesión, W. Howitt: ‘Los actos de barbarie y de desalmada crueldad cometidos por las razas que se llaman cristianas contra todas las religiones y todos los pueblos del orbe que pudieron subyugar, no encuentra precedente en ninguna época de la historia universal, ni en ninguna raza, por salvaje e inculta, por despiadada y cínica que ella sea’. La historia del régimen colonial holandés –y téngase en cuenta que Holanda era la nación capitalista modelo en el siglo XVIII– *hace desfilar ante nosotros un cuadro insuperable de traiciones, cohechos, asesinatos e infamias (...) He ahí como se las gasta el doux commerce* (Marx, 1994: 639. Las cursivas me pertenecen).

Hasta aquí hemos marcado: el mismo *lado* mobesiano por el que circula el *doux/cru commerce* y previamente, la instauración de la deuda / la culpa en el cristianismo, como forma sublimada de crueldad, que va a ser parasitada por el capitalismo, en la interpretación benjaminiana. Para Benjamin: «Hay que ver en el capitalismo una religión» (una especie de fe perceptual, de religión sin ateos); de esta manera se explicita el vínculo que se puede establecer cuando se realiza la «comparación entre las imágenes de los santos de las distin-

tas religiones, por un lado, y los billetes de los distintos Estados, por otro. El espíritu que se expresa en la ornamentación de los billetes» (Benjamin, 1921, en Foffani y Ennis, 2013: 12). O en la actualidad, en la «estampita» plástica de la tarjeta de crédito o débito, disponible y apropiada de manera trans-clasista.

En su lectura sobre este texto, E. Foffani y J. Ennis buscan profundizar en el vínculo entre cristianismo y capitalismo. Retomando a Hamacher afirman:

Así, el texto de Benjamin deja ver que el capitalismo, presentado en su desarrollo como parásito del Cristianismo, '[...] tiene una estructura propia, que se pudo adherir a la formación religiosa del organismo anfitrión, que era más poderoso que su anfitrión y finalmente que el parásito capitalismo sólo pudo tomar el lugar del Cristianismo, porque este mismo ya se comportaba de manera parasitaria con respecto a la culpa (*Schuld*) por él supuesta. El Cristianismo no se habría metamorfoseado en capitalismo si no lo hubiera sido ya estructuralmente, es decir, si no hubiera sido ya un sistema construido, como el capitalismo, en torno a un déficit, a una carencia, a una falta, a una deuda (*Schuld*)' (Hamacher, en Foffani y Ennis, 2013: 4-5).

El núcleo de la forma culpa/deuda, su recurrencia y repetición en la matriz de sentido social que sostiene al cristianismo y en la nueva forma de pensamiento/sensibilidad vinculada al despliegue del capitalismo, es la pista a la que refieren Foffani y Ennis en su interpretación sobre la reescritura de la forma capitalista, sobre el humus socio-perceptivo de la religión de la compasión.

Hasta aquí, el ejercicio de genealogía realizado permitió identificar tipos corporales y estados anímicos particulares; heterogéneas expresiones somáticas y psicológicas que fue adquiriendo la vida como 'cruor' en sucesivos momentos históricos. Lo crudo que adoptó un nuevo rostro en el ideal ascético del cristianismo, se metamorfosea en nuevas modalidades de *vampirismo* a partir del proceso creciente de utilización del dinero y proliferación de mercancías. De este modo lo cruel se muestra a través de nuevas escenificaciones y protagonistas, permitiendo reconocer en la experiencia contemporá-

nea formas editas e in-éditas, en que van inscribiéndose las violencias de la forma mercancía indicada por Silva, tal como lo exponemos en el próximo apartado.

4. La cruenta forma mercancía como «grado cero» de organización de la percepción

Ludovico Silva (Luis José Silva Michelena), nace en 1937 y muere en 1988. Su obra se desarrolla durante los 70. Retomamos lo escrito en tres textos: *La plusvalía ideológica* (1970, 1984), *Teoría y práctica de la ideología* (1971) y *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos* (1976, 2009). Solo referimos a los rasgos y las dinámicas centrales mediante las que la mercancía *se hace hueso*. Este vínculo entre «adentro/afuera» es posible porque la producción de Silva se inscribe en el diálogo entre marxismo y psicoanálisis, concretamente por un lado Marx junto a teóricos de la Escuela de Frankfurt (T. Adorno y H. Marcuse fundamentalmente) y los desarrollos del psicoanálisis freudiano, principalmente los producidos en relación a la primera tópica del aparato psíquico (consciente-preconsciente-inconsciente), en vistas a inquirir sobre la operatoria de la ideología.

Para Silva las ideologías refieren a creencias que no constituyen un fenómeno mental sino que portan carácter material, en el sentido trabajado por Ortega y Gasset.

(Las ideologías) No son ideas, son creencias; no son juicios, son prejuicios; no son resultado de un esfuerzo teórico individual sino la acumulación social de *idees reçues* o lugares comunes; no son teorías creadas por individuos de cualquier clase social, sino valores y creencias difundidos por la clase económicamente dominante (Silva, 1971: 21).

De este modo, al operar en un plano pre-consciente (a las creencias no se las tiene, se vive en ellas), para el pensador venezolano la interpelación ideológica dispara lo que caracteriza como un stock de comportamientos, a partir de huellas mnémicas visuales y auditivas generadas desde los discursos publicitarios.

Silva constata que fundamentalmente después de la segunda guerra, a partir del desarrollo de la «sociedad del confort», el lugar de actuación de la ideología se ha desplazado del escenario de la producción, del espacio de los medios de transporte «modernos» que garantizaban la circulación de mercancías (trenes, medios de transporte) hacia el espacio/tiempo de la vida cotidiana y la circulación permanente de mensajes de mercancías que hablan de mercancías, a través de los medios de comunicación⁵. De este modo:

... es un «tiempo libre» en el que trabajamos para la preservación del sistema, es el tiempo de la producción de la plusvalía ideológica. La energía psíquica permanece como atención concentrada en los múltiples mensajes que el sistema distribuye; permanecemos atados a la ideología capitalista, y se trata de un tiempo de nuestra jornada que no es indiferente a la producción capitalista, sino al contrario: es utilizado como el tiempo óptimo para el condicionamiento ideológico (Silva, 1971: 205).

Por lo dicho hasta aquí, para Silva hay una homología entre los procesos que ocurren en el oscuro taller de la producción, estudiados por Marx –centralmente como expropiación de energías corporales– y lo que ocurre en su presente, en los hogares y en diversos escenarios de la vida cotidiana con hombres, mujeres y niños, a partir de nuevas modalidades de fetichización de las mercancías en un espacio/tiempo caracterizado como «terror dulce»: el hombre vive esclavizado a la compra de mercancías que consume vorazmente, en un sistema de creencias materialmente dispuestas que hacen que se sienta feliz gracias a esas mercancías: se trata de «el sentir de verdad», del «destapar felicidad» tapada/taponada/apresada en el consumo (Boito, 2015). Desde su perspectiva, los medios son los que inducen y refuerzan este proceso, y por lo tanto son definidos como «medios de esclavización psíquica» (Silva, 1971: 22).

Para comprender el significado de la Mercancía como fe perceptual, es necesario referir a la noción de Plusvalía Ideológica. Esta noción da cuenta no solo del cambio del lugar social de actuación de la ideología, sino de la materia misma de lo ideológico. El «terror dulce» como resultante de un mundo crecientemente mercantilizado

indica que en lugar de procesos de plus-represión vinculados al desarrollo del capitalismo –según las consideraciones de H. Marcuse en obras tales como *Eros y civilización* (1953) y *El hombre unidimensional* (1964)– de lo que se trata es de organizar el esquema del deseo desde la forma mercancía y –en términos zizekeanos– ordenar/mandar a gozar. En este sentido, la idea de plusvalía ideológica señala la expropiación de energías físicas, psíquicas y la producción de paquetes de experiencia, desde la interpelación como consumidores. Proceso que en un primer sentido requiere y a la vez reproduce la homogeneización de los flujos de la experiencia.

Desde este lugar de lectura, la batalla o el ejercicio de desmascaramiento ideológico requiere operar sobre la propia sensibilidad, sobre la estructura de las necesidades: es decir, ejercer una violencia contra la propia doxa, contra los estados de sentir que se disparan como stock de comportamientos, a partir de huellas visuales y acústicas que nos atraviesan a diario. En las primeras escenas del filme *Guía perversa de la ideología* Zizek expone una idea similar: el atravesamiento ideológico duele, porque la arena de lucha es el cuerpo y los estados de sentir. Indicando cómo lo ideológico se ha hecho cuerpo/sensibilidad, dice Silva:

Triunfo final de la introyección: la etapa en que la gente no puede rechazar el sistema de dominación sin rechazarse a sí misma, a sus propios valores y necesidades instintivos que los reprimen. Tendríamos que concluir que liberación significaría subversión contra la voluntad y contra los intereses prevalentes en la mayoría de la gente (Silva, 1971: 203).

Considero que hasta aquí, la figura de la Cinta de Moebius posibilitó identificar que el mundo de objetos en proliferación está inscripto *en el mismo lado* que la estructura de las necesidades mercantilizadas y el mandato a gozar; pero podemos indicar un lazo aún más oscuro: el cuerpo mismo (propio, del otro) es mercancía. Quiero indicar que el terror de ser mercancía y hablar su lenguaje, ser un sujeto de crédito/fe en el capitalismo como religión y reconocerse en la interpelación como consumidor no fallido, es la forma *doux* que coexiste con la modalidad *cru/croux*: el terror en escenarios de avan-

zada del *capitalismo gore* (como venta de órganos, venta de cuerpos). Desde mi interpretación ambos casos (*doux/cru*) son expresiones de la mercancía como punto ciego que organiza la naturaleza sensible de las prácticas.

Y aquí es una obra de teatro la que puede interpretarse como anticipación: *El mercader de Venecia* ([1600] 1960) de W. Shakespeare. No es casual que la narración se desarrolle en Venecia: alrededor del 1500, era la ciudad más internacional del Renacimiento. En tanto puerta comercial entre Europa /Oriente y entre Europa /África, se había colmado de extranjeros. Aquí –entre extraños– la mediación del dinero encuentra óptimas condiciones para desplegarse. Pero es en este marco donde los protagonistas Sylock y Antonio firman un pagaré que vuelve legal el acto de obtener una libra de carne del cuerpo de Antonio, si este no cumple con la devolución del dinero prestado por Sylock.

3000 ducados = 1libra de carne es una igualdad que invierte y desublima las tendencias que fueron instituyendo las prácticas de intercambio como *doux commerce* y a la forma legal desligada de la sangre. La posición de Sylock es extraña. Como afirmo en otro lugar:

en cierto sentido es una *regresión* a las prácticas que en el antiguo Egipto el acreedor tenía con el deudor, referidas por Nietzsche en *La genealogía*: los golpes –incluso post mortem– sobre el cuerpo del deudor, para recuperar lo in-corporado. Pero en otro sentido su figura es *original y anticipatoria* porque lo que instauro este teatro de lo cruel refiere a los momentos inaugurales del mercantilismo, al desarrollo de las fuerzas de los pactos comerciales que van disponiendo la emergencia del capitalismo (Boito, 2012: 92).

¿Pero qué tiene que ver esta obra con nuestro presente y la mercancía presidiendo las interacciones? Si consideramos a la modelización de la sensibilidad como un proceso cultural, material de largo alcance, podemos identificar la recurrencia de una constelación sensible que encuentra en una pasión oscura como la envidia, la instancia nodal de articulación y organización de pensamientos/sentimientos/acciones que enmarca. Envidia tiene que ver con la que se

ve –in/videre– se trata de un tipo de pasión que se potencia en marcos de acción sostenidos por la necesidad de tener/parecer; es decir, por la dominancia de la mercancía⁶. Sabemos que Sylock envidiaba a Antonio, lo indecible es dónde ubicar en el tiempo su demanda de equivalencia entre ducados/libras de carne. Esa escena horrorosa renacentista se puede vincular con imágenes actuales, en un ejercicio de montaje con estados de sentir contemporáneos, tal como exponemos a continuación:

Córdoba: los vecinos lincharon a un ladrón, que quedó en grave estado⁷

Está muy grave un ladrón de 23 años que intentó asaltar a un adolescente con un arma de juguete en el barrio cordobés de Quebrada de las Rosas. Iba acompañado de otro hombre y cuando los vecinos se percataron de que el revólver era falso lo intentaron linchar.

José Luis Díaz y un compañero atacaron a un adolescente de 16 años que caminaba por el barrio y lo amenazaron con un arma. El muchacho, al darse cuenta de que era de juguete, reaccionó y empezó a forcejear. Inmediatamente se sumaron otros vecinos, hasta formar un grupo de doce.

Cuando llegó la Policía el delincuente estaba en el piso, con las manos atadas e inconsciente. Su compañero había huido y sólo permanecía el joven a quien quiso asaltar. Díaz fue trasladado de inmediato al Hospital de Urgencias.

Llegó ya en estado crítico y permanece en el shock room. Ingresó con un fuerte traumatismo de cráneo y un cuadro de post convulsión. Está en coma inducido y con respiración asistida. Presenta un cuadro de hipoxia cerebral (insuficiencia de oxígeno en la sangre).

Murió el ladrón linchado por vecinos en Córdoba⁸

Después de dos semanas en coma, murió ayer José Luis Díaz, un ladrón que fue presuntamente linchado por un grupo de vecinos en el barrio cordobés de Quebrada de las Rosas después de ser acusado de intentar robar a un joven. La investigación sobre los presuntos autores de la golpiza no avanza (...)

Los padres de Díaz, según confirmaron desde el Hospital de Urgencias, donaron los órganos del joven quien nunca logró salir del cuadro con que entró al establecimiento.

Comentarios:

papillon89 12:04 25/06/2015 Bravos los cordobeses, el otro día un yudoca le quebro los dos brazos a un delincuente y corrio a otros dos, anteriormente otro cordobes con una katana los fileteo como a pescados a tres delincuentes, y ahora esto. Y si les copiamos a los cordobeses???

Maximobrueto 23:41 25/06/2015 Esperemos que también se donen los órganos del cómplice.

super09 17:48 25/06/2015 Buena noticia, pero tienen un voto menos, y como contrapartida se ahorran un choripán

En la actual fase de explotación capitalista de *depredación y rapiña* –según sus términos– Rita Segato nos advierte: «El paradigma de explotación actual supone una variedad enorme de formas de desprotección de la vida humana, y esta modalidad de explotación depende de la disminución de la empatía entre personas que es el principio de la crueldad». La violencia en la estructura de la experiencia contemporánea requiere lo que esta investigadora ha llamado «pedagogía de la crueldad»; pedagogía que encuentra en la violencia mediática el «brazo ideológico de la crueldad» (Segato, 2015).

Desde mi perspectiva, más que la disminución de la capacidad empática entre las personas, de lo que se trata es del aumento de la lógica de la equivalencia hasta la subsunción real de la vida. Uno de los comentarios directamente propone la «donación»/extirpación *en vida* de los órganos del protagonista del hecho. La «pedagogía de la crueldad» se aprende día a día, con ejercicios de terror dulce que obturan su contigüidad con el terror más crudo. Y la consideración de la violencia mediática como el «brazo ideológico de la crueldad» que propone Segato, encuentra el núcleo de su operatoria en formaciones sociales como las nuestras en la dominancia de lo publicitario como modalidad comunicativa; todo el día la mercancía habla de sí misma, la presentación social de la persona –sensu Goffman– se ha vuelto publicitaria y esta *es la forma hegemónica de des-rostrificación de los otros y de nosotros mismos*. La forma determinada y determinan-

te de la fisiología/psicología de lo cruel contemporáneo es expresiva de la procedencia y emergencia de la mercancía como fe. Desde mi lectura esta es la forma del «brazo ideológico de la crueldad», más allá/más acá de la fascinación/horrorosa que produce la emisión de imágenes del género gore, más que la recurrencia de imágenes que definimos como «cruelas» en función de sus contenidos. Decía Silva:

El fetichismo mercantil del que habló Marx ¿ha desaparecido como ideología en un mundo en el que hasta el tiempo es oro, un mundo en el que se explota irracionalmente las motivaciones profundas de los hombres para crear lealtad hacia las mercancías, un mundo en el que estas hablan como personas y las personas hablan como mercancías? (Silva, 1971: 121).

El Uno contemporáneo es esta forma ideológica de organización de la sensibilidad que vuelve no ya equivalente vida y mercancía, sino que habiendo transformado la vida en mercancía, produce la comparación permanente entre valores de cambio. Para decirlo de otro modo, la dominancia del capitalismo se expresa en la centralidad de la lógica de la equivalencia y la consecuente traductibilidad (¿de todo?) asociada al valor de cambio, en el sentido trabajado por S. Mezzadra. Señala este pensador:

El capital como traducción está construyendo su propia dimensión global: el lenguaje del valor (el valor de cambio en su pura forma lógica) es la estructura semántica, y sobre todo la gramática, de esta dimensión, que se reproduce mediante una versión intensificada de lo que Naoki Sakai llamaría ‘interpelación homolingüe’ [*homolingual address*], de la cual se podría decir que es una interpelación [*interpellation*] a la manera de Louis Althusser: el capital se dirige a la multiplicidad de lenguajes (esto es, de formas de vida, de relaciones sociales, de ‘culturas’) que se encuentra en el despliegue y codificación de sus heterogéneas ‘cadenas de valor’, imponiendo que se adecuen al lenguaje del valor (Mezzadra, 2007: 2).

Lo que se trama en el mismo y único lado de la naturaleza sensible de nuestra práctica social es la forma Homo Hominis Mercator. Lo anterior nos obliga a indagar sobre lo *gore* desde la antesala

de pagarés y libras de carne expuestos en la obra de teatro, que aparece como inubicable en las expresiones de ese tiempo –pero no en el nuestro– no ya del teatro de la violencia, sino de la producción efectiva de escenas sociales de la crueldad como violenta mercantili-zación de la vida.

Conclusiones

En estas reflexiones he intentado mostrar algunos lazos entre el desa-rrollo del capitalismo, la violencia como crueldad constituyente de la vida psíquica/social y la sensibilidad. En el último apartado he fijado una imagen como escena a interrogar, deteniéndola e identificando en ella la operatoria de la mercancía como fe perceptual, que clausu-ra el reconocimiento del otro y por lo tanto, el rostro del otro y su capacidad de devolvernos de manera única e irrepetible la mirada.

Si M. Foucault mediante la Introducción de *Vigilar y castigar* hizo visible la crueldad del cuerpo supliciado en las sociedades del espectáculo, conmocionando nuestra sensibilidad pero a la vez per-mitiéndonos reflexionar, es G. Deleuze quien interrogando nada menos que el dinero y sus cambios, nos previene sobre la modeliza-ción/modulación de nuestros estados de sentir contemporáneos. En «Posdata...» dice que el dinero era lo que mejor expresaba la diferen-cia entre las sociedades de la disciplina y las sociedades de control:

(En las sociedades de la disciplina) monedas moldeadas que encerraban oro como número patrón, mientras que el control refiere a intercambios flotantes, modulaciones que hacen inter-venir como cifra un porcentaje de diferentes monedas de muestra (...) El hombre de las disciplinas era un productor discontinuo de energía, pero el hombre del control es más bien ondulatorio, en órbita sobre un haz continuo (Deleuze, 1999: 107-108).

Y si el hombre del control es ondulatorio, en órbita sobre un haz continuo, consideramos que de lo que se trata es de exponer el punto ciego que ata capitalismo/sensibilidad social y violencia. La lucha se juega contra las modulaciones/modelizaciones que actúan

en nuestra sensibilidad, que disminuyen sus capacidades para el reconocimiento de la pluralidad constituyente de los flujos de experiencia; entonces de lo que se trata de ir contra el Uno –dominancia articuladora de los procesos de equivalencia general–.

Considero que la perspectiva genealógica ha permitido identificar, describir la particular articulación del cuerpo y de la historia a través de la observación de la procedencia y de la emergencia operante en la forma Homo Hominis Mercator. Parafraseando a Foucault, al cuerpo impregnado de historia y la historia como destructora del cuerpo, en el marco de la mercancía como fe perceptual, como terror dulce y terror crudo que matricialmente modela las más heterogéneas experiencias, subsumiéndolas a su forma y dinámica. La indagación sobre la *forma* mercancía hizo posible identificar rasgos y dinámicas del violento proceso cuyo botín de guerra es el *sentir* de los actores sociales, en el espacio/tiempo del capitalismo contemporáneo.

En el recorrido, una y otra vez, hemos referido a la figura de la Cinta de Moebius. Hemos expuesto que lo que hay es una superficie con una sola cara y un solo borde, en cuanto a las continuidades capitalismo/violencia/sensibilidad. La única salida de la cinta es el corte y el corte es la condición de posibilidad para recuperar lo astillado, roto, negado de nuestra experiencia. Porque –como hemos indicado– de lo que se trata es de recuperar nuestra piel. Porque lo más profundo es la piel, decía Valery.

Notas

¹ Etimológicamente –siguiendo el *Diccionario de Etimología de la Lengua Castellana* de Joan Corominas– *violento* aparece en la lengua castellana en 1220/1250, es tomado del latín *violentus*, derivado de *vis*, que refiere a fuerza, poder, potencia que irrumpe.

² La violencia y el cuerpo como texto, encuentran ecos en la propuesta de Rita Segato sobre el carácter «expresivo» de las violencias. Concretamente una de las cuestiones que la autora trabaja es cómo el cuerpo de las mujeres se vuelve «texto» –registro horroroso– de las violencias. Ver la entrevista que realiza Verónica Gago a Segato en www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9737-2015-05-29.html y también el apartado titulado «Sobre-especialización de la violencia» en *Capitalismo Gore* de Sayak Valencia, pág. 104 y ss.

³ La cita de Valéry es retomada por G. Deleuze en el apartado sobre los «Efectos de superficie», en *Lógica del sentido*. Deleuze encuentra en Lewis Carroll (en *Alicia en el país de las maravillas*) el desplazamiento de las metáforas sobre las profundidades hacia la interrogación de objetos que son superficies: la caída al pozo luego deriva en la sucesión de cartas, espejos; es decir «objetos» cuya materialidad hace imposible la interrogación por el «afuera» / el «adentro», para de este modo llegar a la formulación de Valéry sobre el carácter paradójico de la piel como superficie-profunda / profunda-superficie. Esto converge con la mirada genealógica en lugar de arqueológica por la que hemos optado, vía Nietzsche.

⁴ María Eugenia Boito (2012) *Solidaridad/es/ y crueldad/es/ de clase. El «orden solidario» como mandato transclasista y la emergencia de figuras de la crueldad*. Aquí retomo y reelaboro un capítulo.

⁵ El tiempo del Homo Hominis Mercator es el tiempo de la radio, la televisión, los diarios, el cine, las revistas pero también el de los anuncios, las tiendas, las mercancías. Para Silva esta forma de ensueño o sueño diurno, mutila los impulsos hacia el libre desarrollo de la personalidad, tal como venían indicando algunos pensadores de la Escuela de Frankfurt, pero también otros pensadores de la Escuela Marxista de Budapest (Agnes Heller), por ejemplo. Sobre este tema, ver Boito (2013).

⁶ Sobre este tópico, ver Ivonne Bordelois (2006).

⁷ Diario *La Nación*, 12 de junio de 2015, Buenos Aires. [En línea] <http://www.lanacion.com.ar/1801230-cordoba-los-vecinos-lincharon-a-un-ladron-que-queda-en-grave-estado>

⁸ Diario *La Nación*, 25 de junio de 2015, Buenos Aires. [En línea] <http://www.lanacion.com.ar/1804830-murio-el-ladron-linchado-por-vecinos-en-cordoba>

Bibliografía

Assoun, Paul-Laurent (1984). *Freud y Nietzsche*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Boito, María Eugenia (2012). *Solidaridad/es/ y crueldad/es/ de clase. El «orden solidario» como mandato transclasista y la emergencia de figuras de la crueldad*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, ESE Editora Sociológica CIES. [En línea] http://issuu.com/cieseditora/docs/solidaridades_y_crueldades

Boito, María Eugenia (2013). *Ideología y prácticas sociales en conflicto. Una introducción*. Córdoba: Dirección de Publicaciones de la UNC.

Boito, María Eugenia (2015). «Des-apresar felicidad / La sonrisa de

- los explotados. Huellas y porvenir de los intersticios, las resistencias y revoluciones». En María Eugenia Boito (Comp.), *Lo popular en la experiencia contemporánea: emergencias, capturas y resistencias* (pp. 281-304). Buenos Aires: El colectivo.
- Bordelois, Ivonne (2006). *Etimología de las pasiones*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Corominas, Joan (2008). *Diccionario de Etimología de la Lengua Castellana*. Madrid: Gredos.
- Deleuze, Gilles (1989). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles (1991). «Posdata sobre las sociedades de control». En Christian, Ferrer (Comp.), *El lenguaje libertario*, Tomo 2. Montevideo: Nordan.
- Dumoulié, Camille (1996). *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*. México DF: Siglo XXI.
- Foffani, Enrique y Ennis, Juan Antonio (2013). «*El capitalismo como religión*» de Walter Benjamin. Traducción, notas y comentarios. Publicado por Red Katay. [En línea] http://www.redkatatay.org/sitio/talleres/capitalismo_religion_5.pdf
- Foucault, Michel (2000). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos. [En línea] <https://filosofaylibros.wordpress.com/2010/10/15/nietzsche-la-genealogia-la-historia/>
- Harvey, David (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- Harvey, David (2007). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
- Marazzi, Christian (2014). *Capital y lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas*. Buenos Aires: Tinta limón.
- Marx, Karl (1994). *El Capital*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mezzadra, Sandro (2007). *Vivir en transición. Hacia una teoría heterolingüe de la multitud*. [En línea] <http://eicpc.net/transversal/1107/mezzadra/es>
- Nietzsche, Federico (2006). *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Gradifco.
- Preciado, Beatriz (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa.

- Segato, Rita (2015, 29 de mayo). «La pedagogía de la crueldad». Entrevista realizada por Verónica Gago. *Suplemento las 12, Página 12*, Buenos Aires. [En línea] www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9737-2015-05-29.html
- Silva, Ludovico (1971). *Teoría y práctica de la ideología*. México DF: Nuestro Tiempo.
- Silva, Ludovico (1984). *La plusvalía ideológica*. Caracas: Universidad Nacional de Venezuela.
- Silva, Ludovico (2009). *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Valencia, Sayak (2010). *Capitalismo Gore*. Barcelona: Melusina.
- Zizek, Slavoj (Comp.) (2003). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zizek, Slavoj (2004). *La revolución blanda*. Buenos Aires: Atuel / Parusía.