

El dolor social y cultural: su narrativa en relación con el otro

► PATRICIA BERNAL, UNIVERSIDAD JAVERIANA, COLOMBIA

Fecha de recepción: mayo de 2014

Fecha de aceptación: agosto de 2014

RESUMEN

Este artículo abordará el dolor social y cultural desde cuatro perspectivas de análisis. La primera hará referencia al dualismo entre lo material y lo espiritual para entender algunas consecuencias ontológicas que derivan de tal oposición. El segundo momento planteará el dolor como un aspecto cultural, el tercer momento dará cuenta del dolor como lo privativo del hombre y finalmente, el cuarto momento abordará el dolor y, su relación con el Otro.

PALABRAS CLAVE: *Dolor social, dualismo, humanismo, Otro, comunicación social, incomunicabilidad del dolor.*

ABSTRACT

I intend to focus here on the issue of social and cultural pain from four different perspectives of analysis. First, I will refer to the dualism between the material and the spiritual, in order to understand some ontological aspects that derive from such opposition. On a second moment, I will discuss pain in some of its cultural dimensions. The third perspective will consider pain as something that is characteristically humane. Finally, I will discuss pain and its relation with the Other.

KEYWORD: *Social pain, dualism, humanism, Other, social communication, non-communicability of pain.*

LO MATERIAL Y LO ESPIRITUAL: DUALISMO ONTOLÓGICO

En primer lugar, entendemos por dualismo ontológico el postulado según el cual existen dos modalidades de ser, la realidad material, por un lado, y, por el otro, la realidad espiritual. Algunas sociedades más que creer en un cuerpo y un alma, aceptan la idea de almas múltiples en cuyo marco cada una de ellas tiene un estatus específico. Sin embargo, estos pluralismos ontológicos siempre serían reductibles a una forma dualista, por la sencilla razón de que toda sociedad podría, en última instancia, distinguir entre dos modalidades, la interioridad y la fisicalidad. Pero de hecho, si la mayoría de las culturas son dualistas o pluralistas desde el punto de vista de las modalidades de ser que plantean, conceden por lo general esa dualidad o pluralidad ontológica no solo a los humanos, sino también a los seres no humanos, esto es, a los animales, a las plantas y a los seres inanimados.

Por ello, de acuerdo con el trabajo de Descola, se pone de manifiesto el lazo estrecho que existe entre el hecho de conceder o no un modo de ser dual o plural en el mundo no humano y la cuestión de la frontera naturaleza y cultura. No obstante, lo que sí es cierto es que muchas culturas tienen abordajes cosmogónicos y antropogónicos más que cosmológicos y antropológicos¹. Como quiera que sea, así como está extendida la afirmación de una pluralidad de modos de realidad, el postulado de la ruptura óptica también constituye una excepción cultural. Se recuerda

1 La Teogonía de Hesíodo es una de las primeras cosmogonías de la mitología griega que se conservan, cuenta la historia del linaje de los dioses, desde el caos inicial hasta Júpiter y los dioses olímpicos. Se han encontrado numerosas similitudes entre los relatos hesiódicos y las mitologías hititas y babilónicas, por ejemplo la figura del dios que mata a su propio padre para sucederle en el trono y a su vez hace lo propio con sus hijos para evitar ser destronado. Sin embargo, a diferencia de estos mitos, el desarrollo de la Teogonía tiene un fin definido, Zeus es el objetivo al que se dirigen los asesinatos de Urano y Cronos, y no será sustituido por ninguno de sus hijos, ya que ha impuesto una ley cósmica, es decir, racional, en el Olimpo. Zeuses quien trae el orden a las moradas divinas. El mito de las cuatro edades contribuye a esta idea de sucesión cíclica: en el principio hubo una edad de oro, luego vino la de plata, bronce y hierro, cada una de ellas peor que la anterior. La imagen de un pasado mejor y de la degeneración de la sociedad actual ha sido y es una constante en el pensamiento de todas las épocas, siendo plasmado a menudo por los poetas. Consultado: <http://www.fomentofundacion.com/bacff/alumno/departamentos/griego/latin/HESIODO.pdf> Como un primer ejemplo tenemos, entre otros, el Mito de Pandora. La ruina del Hombre: (fragmento) “Los dioses tienen oculta la Vida a los hombres; si no, fácilmente trabajarías en un solo día lo bastante para tener hacienda por todo el año, sin necesidad de proseguir la faena. Pronto colgarías el timón bajo el humo, y se acabarían trabajos de bueyes y mulos incansables. Mas Zeus ocultó la Vida —irritado en su corazón— ya que le había chasqueado Prometeo, el de ingenio sutil. De ahí el porqué comenzó a maquinarse contra los hombres tristes pesares, y ocultóles el fuego. Pero de nuevo el valiente hijo de Japeto en honda férula se lo robó al prudente Zeus, para dárselo a los hombres, engañando así al dios que se goza en el rayo”... (Hesíodo, 1964. p. 2). Igualmente, se mostrará a manera de ejemplo el mito de las razas. Pasado y presente. El primer testimonio del mito de las edades del hombre proviene del poema *Trabajos y días* de Hesíodo (fragmento). “Si quieres, yo coronaré mi narración con otra, de modo oportuno y sabiamente. Y tú ponla en tu espíritu, pues igual principio tienen dioses y mortales hombres. De oro fue la primera raza de hombres perecederos creada por los Inmortales, moradores de las mansiones olímpicas. Existían en tiempo de Crono, cuando este reinaba en el cielo. Igual que dioses vivían, con el corazón libre de cuidados, lejos y a salvo de penas y aflicción. La mísera vejez no les oprimía, sino que, pies y manos siempre inalterables, se gozaban en festines, exentos de todos los males. Morían como vencidos del sueño. Bienes de toda índole estaban a su alcance: la fecunda tierra, por sí sola, producía rica y copiosa cosecha: ellos, contentos y tranquilos, vivían de sus campos entre bienes sin tasa. Una vez que la tierra cubrió esta raza, desde entonces ellos son, por voluntad de Zeus supremo, los Genios buenos, terrestres, guardianes de los mortales hombres, los que vigilan sentencias y perversos actos, y vestidos de bruma se extienden por toda la tierra—distribuidores de riqueza: tal es la dignidad real que recibieron. Una segunda raza, con mucho inferior a la primera, la de Plata, fue después creada por los moradores del Olimpo. Ni en forma ni en espíritu semejava a la de Oro. Durante cien años, el niño, al lado de su madre buena, crecía entre juegos, en plena infancia y en su hogar. Mas cuando avanzaban en edad y llegaban al comienzo de la adolescencia, su vida ya duraba breve tiempo, y sufrían dolores por sus locuras. No sabían abstenerse de reciproca insolencia arrebatada. No querían servir a los Inmortales, ni ofrecer sacrificios en los santos altares de los Bienaventurados, como es ley entre los hombres repartidos por moradas. A estos luego Zeus Cronión los sepultó furioso, porque no daban honores a las felices deidades que el Olimpo habitan. Desde que la tierra cubrió también esta raza, ellos son llamados por los mortales “Bienaventurados del Infierno”, Genios de segunda fila; pero aun así también a ellos algún honor les acompaña. Y Zeus Padre creó a su vez la tercera raza de mortales hombres, la de Bronce, en nada parecida a la de Plata. Hija aquella del fresno, terrible y fuerte. Se ocupaban en las obras luctuosas de Ares y en las osadías. No comían pan; de duro acero tenían implacable corazón, e inspiraban miedo. Grande era su fuerza, invencibles sus brazos, que en los hombros se aplicaban sobre robustos cuerpos. Eran de bronce sus armas, de bronce también sus viviendas, y con el bronce trabajaban, pues el negro hierro no existía. Sucumbieron aquellos por sus propios brazos, y marcharon a la pútrida mansión del escalofriante Hades, privados de nombre. La negra Muerte los cogió, a pesar de que eran temibles, y abandonaron la esplendente luz del Sol”. (p. 2).

que en ciertas cosmogonías indias² no son los hombres los que descienden de los animales, sino que, a la inversa, los animales descienden de los hombres.

La idea tradicional del dualismo, según la cual el ser humano pertenecería conjuntamente a dos órdenes ontológicos complementarios, se transformó poco a poco en la idea más general según la cual el hombre estaría dividido entre dos órdenes ontológicos mutuamente exclusivos. Como se infiere, la división entre la naturaleza y el hombre se reproduce en el interior del mismo hombre, pues se encuentra dividido en sí mismo.

Los primeros trabajos sobre el cerebro, los primeros pasos de la psicología experimental, más tarde el desarrollo de la sociología y de las otras ciencias sociales, fueron otras tantas posturas que avanzaron sobre el terreno de esta filosofía de espíritu, arriesgándose a competir con ella en el mismo campo en que creía estar a salvo de toda intromisión de saberes que hacen referencia a la vida biológica, mental y social del hombre; saberes llamados externalistas que se constituyen como el mundo de lo vivido y que en definitiva dan por terminada a la postre la postura gnoseocentrista.

La perspectiva naturalista es acusada a menudo de defender una visión esencialista del ser humano. No obstante, hay que dejar claro que el abandono de toda ontología esencialista y finalista a favor de la hipótesis de una genealogía no teleológica se extiende al campo de las aptitudes mentales y de la génesis de la cultura. Si el ser humano con sus aptitudes cognitivas y sus normas de conducta es íntegramente el resultado y la continuación de una historia, que es la evolución de lo viviente sobre nuestro planeta, la vida subjetiva reflexiva no puede tener entonces un fundamento trascendental, como lo había insinuado antes la teología cristiana. Vista desde esta perspectiva, la humanidad del ser humano no es la de un sujeto existente, es decir, su propia humanidad reside en aptitudes, estructuras mentales, reglas sociales, normas de comportamiento, etc., que se concretan en el curso de su propia genealogía, de su historia y de su visión de mundo. Por ahora, podemos inferir que el hombre como humanidad coincide estrictamente con su devenir; es decir, en la medida en que la humanidad es concebida como especie biológica se reduce a lo que ella ha devenido. Asimismo, en la medida en que los individuos que constituyen la humanidad son también organismos biológicos, la causa que engendra a la humanidad es ella misma de naturaleza biológica. Por tanto, los hechos sociales, históricos y culturales son aspectos intrínsecos de la identidad biológica del hombre. El tiempo tanto histórico como social y cultural es también considerado aquí como una forma específica del tiempo biológico de la humanidad. Igualmente, la cultura no trasciende la biología del hombre, ella es uno de sus rasgos mayores, es decir, la cultura nace en un mundo biológico y se construye sobre su

² Una cosmogonía es un sistema de creencias que suministra un marco generativo global a la manera en que encaramos el curso de las cosas, más que una hipótesis de trabajo puesta una y otra vez en marcha. Su función principal es endotética: nos proporciona una base representacional estable que nos permite escapar de las disonancias cognitivas (Schaeffer, 2009, p. 36).

sustrato biológico, pues no emerge fuera de él, como si se tratase de algo extraño añadido a nuestra propia condición de seres vivos.

Todas las ciencias sociales han participado históricamente del enfrentamiento naturaleza-cultura. Sin embargo, tenemos que reconocer que el hombre es un ser tanto cultural como natural. Pero el abordaje naturalista desarrolla algunas anotaciones más relevantes que las indicadas en los modelos espiritualistas. Por un lado, el naturalismo cartesiano opone al hombre la naturaleza, es decir, objetiviza los entes no humanos para ponerlos frente al hombre en cuanto objetos brutos a los que debe conocer y dominar (Schaeffer, 2009, p. 164). En otras palabras, este naturalismo significa aquí construcción de la naturaleza como entidad exterior al hombre, pues se trata de una exterioridad con la cual se tiene relación solo por la mediación de la cultura en el sentido amplio del término; en este sentido, la cultura se comprende como el despliegue de una cierta habilidad técnica, lenguaje, actividad simbólica, capacidad de organizarse en colectividades en parte liberadas de las continuidades biológicas.

Por otro lado, al naturalismo social se le ha intentado asociar con el darwinismo social y el racismo. En primera instancia, podemos decir que el naturalismo implica asumir la idea de que los hechos sociales, culturales y mentales forman parte de la biología humana; pero esto implica también reconocer que la biología no está por encima de los hechos sociales, culturales y mentales. Es decir, el naturalismo no implica, de ningún modo en particular, la idea de una naturaleza humana pura que determinaría la historia, los hechos sociales o las representaciones. Del mismo modo, la naturalización de la cultura tampoco equivale a lo que en ocasiones se llama biologismo cultural. En efecto, este no trata la cultura como un hecho biológico, trata más bien la causalidad cultural en analogía con la causalidad biológica. Considerar la cultura como un hecho biológico, en cambio, implica explicarla como un nivel irreductible de las propiedades biológicas de una especie. En otras palabras, mientras que el biologismo no puede pensar la cultura sino en términos de dependencia y determinación y el culturalismo solo logra pensarla en términos de independencia, la posición del naturalismo biológico nos permite pensarla asumiendo otros niveles del biograma de la especie humana.

Como vemos, lo que se encuentra en oposición no son las nociones de naturaleza y cultura, sino únicamente su modo de funcionamiento como pares oposicionales. De lo anterior podemos inferir que cuando se afirma que el hombre es un ser cultural, se da cuenta con ello de las diferentes estructuras comportamentales, creencias, instituciones, orientaciones normativas, que son socialmente transmitidas, es decir, cuya reproducción, variación y evolución son de naturaleza no-somática. No obstante, cuando decimos esto, las propiedades que se conceden a esta esencia cultural no pueden supuestamente ser las mismas propiedades de los seres no humanos. A la inversa, cuando se define al hombre como ser natural, se piensa al mismo tiempo que hay que

reducir las propiedades culturales a propiedades naturales. En otras palabras, la primera afirmación sostiene que la naturaleza humana está bajo la cultura como el ser bajo la apariencia. La segunda, por el contrario, afirma que a través de la cultura el hombre se separa de la naturaleza.

En ocasiones se propone igualmente la unión del ser cultural y natural, lo que nos permite afirmar que existe una tercera posibilidad de comprensión de la disyuntiva natural-social. Pero, si el hombre es cultural y a la vez natural, ¿por qué estos elementos de la relación no pueden interactuar de manera conjunta a través de una interfaz supernumeraria y compleja? Siguiendo a Schaeffer, la concepción según la cual el hombre sería una unión de un ser natural y un ser cultural tropieza con el mismo problema estructural. Para salir de este problema, se debe primero plantear un punto de contacto entre los dos universos, para evitar que se tengan en realidad dos hombres, uno el natural y otro el cultural.

Para salirle al paso a las objeciones y problemas que de este intento de articulación pueden surgir, podemos apelar a la antropología filosófica de Gehlen. Recordemos que este autor afirma de manera categórica que la cultura es la segunda naturaleza del hombre y que, en cuanto tal, no es posible un hombre por fuera del espacio de la cultura. Además, reconoce que el ámbito cultural del hombre, de cualquier grupo o comunidad especial, contiene pues las condiciones de su existencia física, comenzando por las armas y útiles agrícolas (Gehlen, 1993, p. 33); pero esto sería algo totalmente carente de sentido, puesto que la naturaleza sería el mero entorno para el ser humano. En este contexto, toda especie transforma su entorno y la cultura sería, simplemente, uno de los procesos más que operan dicha transformación, es decir, tendríamos que afirmar también que existen especies socialmente organizadas, pero desprovistas de cultura, como por ejemplo, las hormigas, primates, etc. La posición del hombre, en este sentido, radicaría en el hecho de que no posee un entorno específico, sino que por el contrario está caracterizado por una apertura no determinada al mundo. Así las cosas, tenemos que reconocer entonces que todos los componentes de la experiencia del ser humano son mediatizados y mediados por otros humanos y, por tanto, adquiridos a través de una experiencia de orden social; lo que de alguna manera quiere decir que lo social no es una característica orgánica, sino más bien relacional.

De esto podemos inferir que, si el hecho social humano es un hecho biológico y si la biología del hombre es constitutivamente social, el hecho social se convierte entonces en el sitio en el que los trabajos de los biólogos, los etólogos y los antropólogos pueden ir más allá de las falsas oposiciones que se dan entre naturaleza y cultura. Es decir, que tanto el hecho social como el hecho cultural están ligados por una relación de dependencia evolutiva no reversible, en la medida en que se trata de una organización social que hace posible la existencia de una cultura. En otras palabras, hay que enfrentarse con la noción de cultura, que igualmente genera numerosos malentendidos relacionados también con

la dicotomía naturaleza-cultura, aunque para evitar dichos malentendidos se afirme también que el lenguaje es la bisagra que abre al hombre a las múltiples visiones de mundo. Por esta razón, se hace necesario detenernos en esta idea de visión de mundo como el elemento articulador entre el ser natural y el cultural.

El hombre posee un sistema de representaciones que le permite moverse en el mundo de la vida y de sus experiencias; por supuesto, dentro de este entramado de relaciones e interacciones, la cultura entra a formar parte de su ecología social y del entorno que le es característico. Ahora bien, encontrar una definición del término cultura es una tarea bastante complicada, puesto que dentro del mapa de las disciplinas que la han pensado no hay un consenso universalmente unificado sobre su sentido conceptual y determinación metodológica.

UN ACERCAMIENTO AL CONCEPTO DE CULTURA

A continuación veremos algunas posiciones de algunos autores que han intentado definir el término cultura. En un primer momento, se puede tomar la definición de Kroeber³ y Parsons (Schaeffer, 2009, p. 209), según la cual la estructura social es el sistema que regula las relaciones efectivas entre individuos y colectividades, mientras que la cultura es la transmisión y creación de contenidos y estructuras de valores, ideas y otros sistemas simbólicos y significantes, en la medida en que son factores en la formación del comportamiento humano, así como los artefactos producidos por ese comportamiento.

Este sistema social al que hace referencia Parsons se compone de la interacción de los individuos humanos, cada uno de los miembros es a la vez actor y objeto de orientación, tanto para los demás como para sí mismo; así pues, un sistema social es un sistema de interacción de los procesos totales de acción de sus participantes. Al mismo tiempo que estos individuos son también organismos, personalidades y participantes en los sistemas culturales. En este contexto, vemos que un sistema cultural estructura compromisos en relación a la realidad final en orientaciones significativas hacia el resto del ambiente y el sistema de acción, el mundo físico, los organismos, las personalidades y los sistemas sociales (Parsons, 1974, p. 23).

De esta manera y de acuerdo con Parsons, la acción humana y por supuesto su comportamiento son culturales, debido a que los significados y las intenciones relativas a los actos se constituyen necesariamente, por un lado, en sistemas simbólicos que se enfocan en el lenguaje, y, por otro, constituyen un

3 Kroeber afirma que las ciencias históricas o sociales quedan por encima de las orgánicas; además, manifiesta que el cuerpo humano ocupa un plano posterior al de sus actos y hazañas que se transmiten por la tradición, fundamentalmente hacia su cultura o civilización. Por este motivo, la relación que la antropología ha guardado con las ciencias históricas ha venido a ser, en cierto modo, opuesta a la que mantiene con las ciencias biológicas. La historia inevitablemente empieza interesándose por el presente y por nosotros mismos. A medida que retrocede en el tiempo y hacia pueblos totalmente extraños, su interés tiende a debilitarse y sus materiales se van volviendo escasos e inseguros. Así la cusa de la aparente preocupación de la antropología social o cultural por los pueblos antiguos y salvajes, exóticos y extinguidos sea el deseo de entender mejor todas las civilizaciones, sin tomar en cuenta el tiempo y el lugar (Kroeber, 1945, p. 13).

sistema social (1974, p. 16). En general, los desarrollos orgánicos claramente humanos fomentan las capacidades que se encuentran en la base de la vida cultural y social, que son principalmente capacidades para aprender, utilizar y organizar los materiales aprendidos y los patrones (p. 52). Comprenden, por lo tanto, las condiciones esenciales para organizar la conducta de acuerdo con sistemas simbólicos.

Teniendo en cuenta la recepción de esta oposición inicial de Parsons en la delimitación del camino de la antropología filosófica, vale la pena mirarla con más detenimiento. La primera especificación para tener en cuenta es la de los tipos de hechos que dependen del orden cultural. De acuerdo con los dos autores antes mencionados, la cultura consiste en valores, sistemas simbólicos y artefactos. Cuando hacemos referencia a los artefactos, hablamos más que de objetos técnicos, puesto que tienen una cierta inclinación hacia los productos elaborados por el hombre con una fuerte función o componente simbólico. Sin embargo, los objetos técnicos terminan formando parte del mismo tipo de hechos. En cuanto a los valores, los autores se refieren al conjunto de normas y prohibiciones explícitas que ponen a disposición de una comunidad un conjunto de criterios compartidos de sentido o impuestos, que permiten clasificar los comportamientos tanto individuales como grupales, en la medida en que funcionan como fuerzas reguladoras de las mismas comunidades y que terminan legitimando su sanción en caso de contravenir la norma establecida. Por su parte, los símbolos son, evidentemente, el conjunto de los sistemas semióticos –en especial el lenguaje– que hacen las veces de herramientas del pensamiento, vehículos de expresión y de comunicación en el interior de una comunidad, población y especie; por ello, son el vehículo principal para comunicar e instaurar valores.

Por otra parte, los sistemas simbólicos permiten compartir representaciones con un enfoque referencial o expresivo, y permiten igualmente hacer preguntas o dar órdenes. No obstante esto no implica que el lenguaje, siendo una característica muy importante y propia de los seres humanos, nos eleve por encima de la biología y nos desnaturalice, porque el hombre posee en definitiva una aptitud innata para el lenguaje, es más, sin dicha aptitud no puede realizar su ser.

De esta manera, el hombre se ha convertido bajo la forma del lenguaje en un vector casi universal para la codificación, adquisición, transmisión y difusión de cualquier contenido cultural y, especialmente, sobre contenidos con función cognitiva, expresiva, afectiva, normativa e incluso estética. En este punto, es importante observar que, en la base, la cultura es asunto de contenidos concretos y también discretos, de ideas, de valores, de innovaciones comportamentales, de herramientas, de objetos técnicos y de artefactos representacionales. Solo cuando estos contenidos son tomados en un proceso acumulativo y entran en relación unos con otros, se van dibujando poco a poco lazos estructurales.

Vale la pena decir que estos lazos estructurales se pueden convertir en meta-contenidos que forman parte de las diferentes culturas y que se transmitirán a través de las diferentes tradiciones. No obstante, no todas las culturas son acumulativas; las comunidades de los chimpancés, por ejemplo, no poseen un sistema acumulativo, son comunidades con rasgos culturales atomizados. Hay que observar también que en la medida en que, gracias a una estructura social, los individuos son instituidos en personas que ocupan lugares, posiciones, roles, etc., diferenciados y relativamente estables, pueden relacionarse a través de sus interacciones efectivas y estas actúan como soportes de transmisión para contenidos culturales.

Continuando con la argumentación de estos dos autores, podemos ahora sostener que los hechos culturales son creados y transmitidos. Para Schaeffer, la manera en que tratan este aspecto central de los hechos de cultura es muy poco satisfactoria, y sin duda constituye un punto débil de su planteamiento (Schaeffer, 2009, p. 218). Por ejemplo, ellos no aclaran cuál es el modo de transmisión específico de la cultura respecto de las otras modalidades de reproducción de las especies. Esto se debe a que sencillamente no comprenden que la especificidad de los hechos culturales no reside tanto en sus contenidos como en su medio de transmisión y función. Así, por ejemplo, numerosas especies viven en sociedad y saben utilizar herramientas, pero, solo cuando la capacidad de utilizar herramientas es transmitida de una manera particular, es decir, de manera no-genética, pueden ser comprendidas de manera cultural. Por otra parte, otra debilidad de su posición reside en la restricción de la extensión del término cultura a la cultura humana. Puesto que, como hemos observado antes, otras especies tienen estructuras que dan cuenta de comportamientos no humanos, pero al fin de cuentas son comportamientos compartidos por una población cualquiera. Por lo tanto, no se pueden excluir esos comportamientos no humanos del campo de extensión de los hechos de cultura, sin perjuicio de presuponer antes de toda encuesta empírica la validez de la tesis de la ruptura óptica y, por tanto, la excepcionalidad del hombre, representada por una cultura que no se opondría de un modo inmediato a la transmisión genética, sino a la identidad biológica como tal.

Lo anterior implica que no podemos ya pensar la cultura en el marco de una oposición entre naturaleza y cultura que reforzaría la dicotomía entre animalidad y humanidad. En otras palabras, lo que los dos autores aceptan con respecto al hecho social debe ser extendido también a la cultura; esto se puede hacer, si se reconoce también que el hombre es, sin discusión alguna, el animal cultural por excelencia. Pero esto no quiere decir que sea el único animal con dimensión cultural. Y el hecho de que el hombre no sea el único animal que desarrolló una dimensión cultural es precisamente lo que resalta, de manera un tanto más clara, la especificidad de la cultura humana, a saber, su carácter acumulativo.

En efecto, en la medida en que Parson y Kroeber desarrollan una definición

en la cual la cultura corresponde a un campo de objetos específicos, no pueden empero escapar a una cierta segregación ontológica entre esos objetos culturales y otros tipos de objetos. Justamente, a partir del momento en que se ve la cultura en la perspectiva de la identidad biológica de la humanidad, interrogarse sobre su especificidad equivale a interrogarse primero sobre un tipo específico de transmisión y de difusión de información. En otras palabras, reubicada en la evolución de las formas de vida, la cultura aparece inicialmente como un medio no genético para la circulación de información entre individuos. Desde esta perspectiva, aunque la cultura en cuanto tal sea una realidad colectiva, el hecho de que el ser humano sea un ser biológico hace que el proceso de reproducción cultural dependa de la existencia de actos individuales de incorporación mental de informaciones que circulan públicamente. A esta postura acerca de la cultura se le cuestionó que hiciera demasiado hincapié en los hechos de información y de transmisión. En efecto, hay pocas dudas de que la idea de concebir la cultura como un conjunto de rasgos discontinuos que se transmitirían por copia y variación no da cuenta del hecho de que, cuando uno se pone en el nivel de la vida mental de un individuo, los conocimientos, las representaciones y las creencias no dejan de ser reelaboradas, transformadas, desplazadas, olvidadas; en definitiva, se comportan como elementos dinámicos de un conjunto complejo de redes de interconexión que se transforman de manera continua, ya sea debido a experiencias nuevas o bien sea por razones endógenas.

Hasta ahora hemos visto los diferentes argumentos frente a la definición de la cultura en términos de contenidos adquiridos o transmitidos que, en parte, no han apuntado ni cuestionan la pertinencia de poner esos fenómenos en el centro del debate y del análisis de los hechos de cultura. Comencemos con el primer problema que se nos presenta; el problema de la adquisición por medio del aprendizaje. En este punto, Schaeffer subraya que una información o un conocimiento puede ser adquirido por un organismo según cuatro vías diferentes, por vía genética; por aprendizaje individual, por ejemplo, por ensayo y error; por aprendizaje social individualmente afianzado, por ejemplo, por emulación; y, por último, por lo que en ocasiones se denomina, aprendizaje cultural propiamente dicho, entre estos, el aprendizaje por imitación, el aprendizaje por instrucción simbólica explícita y el cooperativo (p. 223). Luego de esta enumeración de posibilidades, podemos inferir que la adquisición cultural no se distingue solo de la adquisición genética, sino también de las otras formas no genéticas. De hecho, el aprendizaje no genético, por ensayo y error, se puede extender a todo el mundo de lo viviente, pero ello no quiere decir que configure por sí mismos ya una experiencia propiamente humana.

Cuando se estudia la cultura desde el punto de vista de la transmisión de contenidos, el interés se encuentra orientado hacia el estudio de grupos poblacionales. Asimismo, en este proceso se tiene en cuenta el nivel mental de adquisición de una información, es decir, la activación en resonancia de los

circuitos neuronales en el maestro, que actúan en consonancia con el aprendizaje que observa, se convierten en un factor de fidelidad de dicha transmisión. Es decir, en el proceso de transmisión juega un papel importante el aprendizaje y la difusión del mismo. En efecto, en los seres humanos, la transmisión no se limita exclusivamente a la transmisión de habilidades; en este sentido, tenemos claro que transmitimos otras cosas como, por ejemplo, información simbólicamente codificada tanto por el lenguaje natural como por los lenguajes artificiales; información perceptiva tal como imágenes, artefactos de todo tipo, herramientas, máquinas, etc.

Lo importante aquí consiste en aclarar que la cultura depende de la existencia de relaciones sociales, puesto que no puede establecerse sino en el marco de una población ligada por relaciones interindividuales reguladas y mutuamente accesibles (p. 234). Para que la cultura pueda cristalizarse, es necesario que dichas relaciones interindividuales sean estables en el nivel transgeneracional, ya que la renovación de las generaciones constituye el lugar crítico de toda fijación cultural. De esto se puede inferir que una cultura es siempre específica de una comunidad interactiva, bien sea esta un grupo familiar o un subgrupo social o una comunidad global. Y cuando nos referimos a las comunidades o grupos que migran geográficamente, cada miembro de la comunidad lleva consigo su propia cultura y cuando se encuentran dos comunidades se encuentran también dos culturas. No obstante, querer pensar la relación naturaleza cultura en términos de mera interacción, no siempre logra deshacerse del dualismo ontológico que enmarca los intentos habituales de realizar una filosofía de la cultura anclada en la antropología filosófica. En muchos casos se presenta la interacción en términos de una exteriorización recíproca, es decir, pensada como una interacción de los seres humanos con otras formas de vida. De aquí que se piense que el entorno natural delimita las posibilidades de escogencia de las diferentes comunidades; en otras palabras, el entorno puede definirse como el marco de posibilidades y las predisposiciones representacionales como coerciones que determinan las opciones de una comunidad dada. Sin embargo, las observaciones anteriores son interdependientes (p. 245).

Por un lado, la secuencia formada por la evolución de las representaciones es por definición interaccional, puesto que las representaciones humanas, lejos de ser elaboradas fuera del mundo o frente al mundo, son más bien uno de los modos de interacción entre el ser humano y el mundo en el que vive y se relaciona. Las representaciones no están solamente ligadas con otras representaciones, sino que también resultan de las diferentes acciones causales del mundo sobre el hombre; la cultura humana no es un simple intertexto generalizado, es más bien la interface entre el hombre y su mundo. Por otro lado, la secuencia causal del hábitat tiene también un carácter interaccional, puesto que los seres humanos y sus sistemas de representación constituyen a su vez un entorno para otras formas de vida.

Finalmente, podemos considerar también la perspectiva adaptativa de la cultura, según la cual, la cultura humana fue seleccionada genéticamente y sus manifestaciones deben ser explicadas en términos de evolución adaptativa⁴. Esta perspectiva que se centra en el origen de la cultura acumulativa tiene también problemas y múltiples interrogantes. El primero de ellos atañe a la genealogía de la cultura humana o más bien de la transmisión cultural en cuanto a su transmisión genética. El segundo concierne a su función, es decir, a su proporción adaptativa. Y, finalmente, el tercero se refiere a la evolución cultural como un escenario de procesos selectivos. Esta perspectiva tiene tantos adeptos como críticos, que van desde la psicología cognitiva y evolucionista hasta llegar a las tesis de los antropólogos de la cultura; pero, en definitiva, lo que es innegable es que existen interacciones entre la evolución genética y la cultura, que habría que pensar juntas. Se puede inferir por lo tanto, que el hombre, con sus diversos sistemas representacionales y las diferentes visiones de mundo, sus acciones intencionales y, por supuesto, con su cultura, se encuentra inmerso en un ecosistema en iguales condiciones que las otras formas de vida. Es decir, si bien el hombre posee su propia determinación esencial en un mundo auto-sostenido comparte un entorno común con otros seres distintos de él. Los hombres tenemos mundo, pero compartimos un entorno.

Ahora bien, es absolutamente indispensable que dispongamos de representaciones adecuadas del mundo en que vivimos y que tengamos también la posibilidad de acondicionarnos un mundo interior vivible (p. 276). Estas representaciones que tenemos del mundo exterior y de los saberes exógenos que se articulan con el mundo de los objetos, tienen su propia carga cultural y de significación. Rothacker enlaza el concepto de cultura con la idea de un estilo de vida o de un todo social, de suerte que en este caso, al vincular las actividades culturales con ese todo como sujeto activo y de significación, en vez de la coexistencia abstracta de valores se plantea inmediatamente la cuestión acerca de la mutua relación de tensión entre valores culturales concretos dominantes (p. 65).

4 En pleno auge de la teoría de la selección natural propuesta por Charles Darwin, y tras las controversias iniciales, el concepto de la selección natural y las relaciones interespecíficas fueron trasladadas a las relaciones sociales; sin embargo, no existe un método claro de aplicar el uno a las otras y, así, bajo el término peyorativo de "darwinismo social" se han calificado ideologías, muchas veces contrapuestas que, lo mismo podían defender el *laissez faire* que el socialismo de estado, el imperialismo o la eugenesia a escala local. Igualmente, el pensador y sociólogo positivista Herbert Spencer siguió, tras las teorías de Darwin, analizando la sociedad (*Principios de sociología*, 1876-1896) y estudiando la fluencia de la teoría de la evolución en el mundo de la época, en *Ensayos científicos, políticos y especulativos* (1891). Sostenía que los grupos sociales humanos tienen diferente capacidad para dominar la naturaleza y establecer su dominio en la sociedad. Así, las clases pudientes son capaces o más aptas que las clases bajas. Aplicó las leyes naturales a la sociología, llegando a estudiar la sociedad como si fuera un ser biológico. Acuñó el concepto de darwinismo social (también denominado organicismo social por relacionar la sociedad con un organismo vivo), tomando de Darwin el concepto de supervivencia del más fuerte. Asimismo, el evolucionismo sociológico constituye uno de los principales paradigmas, esquemas o modelos de inteligibilidad utilizados por las ciencias sociales durante los últimos ciento cincuenta años con vistas a disponer de un cuadro teórico formal para interpretar el cambio social. Bajo la forma que le dio Spencer al darwinismo social constituye una teoría estrictamente metafísica que incurre en el más abierto realismo metodológico al no resultar refutable (Espina, 2011 p.175-187).

Los valores se presentan más bien como vividos en la vida, y como toda vida es un decidirse, se plantea a través de la experiencia, de las representaciones y de su propia significación y desde su finitud. En este contexto, el principio de significación que formula Rothacker, dice que en el mundo de la historia de la cultura humana las cosas están sujetas a una escala de valores, distinta de la vigente en el mundo de los objetos de las ciencias exactas, cuya valoración de índole subjetiva es, tendencialmente, igual a cero (Blumenberg, 2003, p. 78); es decir, que ese sujeto que encuentra mediada su realidad por sus representaciones y sus adecuadas y correctas significaciones está sometido a su horizonte temporal, esto es, a su propia finitud. Asimismo, el concepto de significación⁵, de acuerdo con Blumenberg, pertenece a los conceptos que se pueden explicar, pero que, en sentido estricto, no se pueden definir. Igualmente, Heidegger entendió este problema, vinculando el sentido, junto con la conformidad, a la mundanidad del mundo, es decir, remitiéndolo a todo ese conglomerado del ser en el mundo del que primero se han de eliminar los objetos en cuanto son algo dado, con sus cualidades, a fin de poder confrontarlos con un interés propiamente teórico, expropiado a la subjetividad. Dotar de significación, por tanto, constituye un acto que se escapa al arbitrio del sujeto. Incluso siendo verdad que el hombre hace la historia, no hace, al menos, una de sus acciones colaterales, consistente en cargar de significación el contingente de cosas que componen el mundo humano (p. 85). En otros términos, lo significativo surge también mediante la exposición de la relación entre la resistencia que la realidad opone a la vida y la aplicación de la energía que posibilita la confrontación con la misma; es decir, existe la posibilidad de convertirse en una resistencia frente a esa inclinación a situaciones con un mayor grado de probabilidad, de difusión, de erosión y de entropía. Se comprende así por qué la significación juega un papel importante en la filosofía de la vida, que presenta a la vida como la autoafirmación de una realidad contraria a la posibilidad.

La propiedad de lo significativo se convierte luego en la cualidad que hay en el mundo con referencia a la existencia humana que habita en él, a partir de la cual empiezan a hacerse posibles, como una especificación funcional suya, los significados. Significar algo para alguien, pero también, como dice Blumenberg, dejar algo para la existencia presupone una cualidad significadora portadora del acto de significar. En otras palabras, la *significatividad* (*Bedeutsamkeit*) es en definitiva lo que constituye la estructura del mundo. Por ello, siendo las sociedades humanas el escenario de múltiples conflictos

5 Para Blumenberg, si la propiedad de significativo es la cualidad del mundo, tal como este no sería originariamente para el hombre, entonces habría sido arrancada de una situación de angustia, cuya desviación y encubrimiento es justamente obra y consolidación suya. Es la forma de distanciarse del trasfondo de la nada angustiante, quedando, sin esa historia originaria, incomprensible, pero presente, la función de la significación, pues la demanda de la significación viene enraizada en el hecho de que nosotros nunca somos conscientes de haber sido liberados definitivamente de esa situación angustiante. De la preocupación como el ser de la existencia humana, surge también, luego, junto con la totalidad de la estructura existencial, su carencia de significación en el mundo, en su experiencia, en su historia (Blumenberg, 2003, 124).

y tensiones entre las diferentes visiones de mundo, las representaciones y sus propias significaciones que tenemos de ellas y del mundo, nos sirven de apoyo en la medida que nos permiten adaptarnos a la vida, y, por otro lado, los saberes de la experiencia que se adquiere, como se ha anotado anteriormente, nos sirven para constituir el universo en el cual se vive y muere. Una visión de mundo es una representación evidente, general y global de una realidad vivida y justificable⁶; surge de una interrogación de lo que es y no interroga a la realidad; asimismo, funcionalmente, una visión de mundo entrega una justificación de la realidad. Es decir, que estas visiones de mundo pueden obrar como las fábulas, su función es salvarnos de la realidad que vivimos. Entonces, por un lado, la visión del mundo muestra que los aspectos de la realidad contrarios a nuestras necesidades y a nuestros deseos no son escándalos impredecibles, sino consecuencias de un encadenamiento global de sucesos y situaciones que tienen una significación. Por el otro, compensa aquello que no se ajusta a nuestro entorno.

En otras palabras, desproblematiza la realidad, reduciéndola a una simple representación transparente, coherente y satisfactoria para el ser humano. En definitiva, la visión de mundo da una significación a la vida y en esencia sirven para mantener el estado de estabilidad interna de nuestra identidad y la promueven. Y lo hacen estableciendo una representación del mundo que, aunque remita al mundo real, proporciona los medios para escapar, en parte, de las interferencias nocivas de las experiencias exógenas. ¿Cuál es la diferencia entre las visiones de mundo y los saberes empíricos que dan cuenta de nuestras experiencias?

El estatus de las visiones de mundo difiere de los saberes que adquirimos de nuestras interacciones con la realidad. Tenemos entonces cinco diferencias que dan cuenta de lo anterior. Una primera señala que mientras una visión

6 Por ejemplo, para Wittgenstein la realidad es la totalidad de hechos posibles y expresables mediante el conjunto de proposiciones con sentido, tanto las verdaderas como las falsas. La descripción de "lo que hay" es compleja en la filosofía de Wittgenstein. Para entender su propuesta es preciso separar "lo que hay" en dos regiones: el conjunto de cosas de las que se puede hablar y el conjunto de "cosas" de las que no se puede hablar: 1) En el conjunto de las cosas de las que no se puede hablar tenemos "la estructura lógica del mundo": de ella no se puede hablar pero se muestra en el lenguaje; da lugar a proposiciones no significativas ("signos"), que no son sin sentido (*unsinnig*); parte de los objetos tradicionales de la metafísica: el sujeto o yo metafísico, los valores morales y estéticos y lo místico, Dios. Si intentamos expresar estos objetos mediante el lenguaje obtenemos proposiciones sin sentido (*unsinnig*). Wittgenstein nos dice que el lenguaje y el pensamiento no son el medio adecuado para acceder a ellas, pero no explica cómo se nos hacen presentes; en algunos textos parece sugerir que mediante una experiencia directa no verbal, al modo en que captamos la "verdad" o el "mensaje" estético en las obras de arte. La interpretación neopositivista de la filosofía de Wittgenstein, particularmente del *Tractatus*, tiende a prescindir de este extraño punto de vista. 2) Encontramos también el conjunto de cosas de las que se puede hablar: su límite coincide con el límite del lenguaje; "la Realidad" (*Wirklichkeit*): es el ámbito de lo que se puede hablar, el "conjunto de hechos posibles" a los que corresponden el conjunto de proposiciones con sentido; está formada por el conjunto de cosas existentes más el conjunto de cosas inexistentes pero posibles. En este sentido "el Mundo" (*Welt*) es una parte de la realidad; el conjunto de cosas existentes, "la realidad actual"; le corresponde el conjunto de proposiciones elementales verdaderas. Wittgenstein llama "mundo" al "conjunto de hechos que acaecen"; "los hechos" son realidades complejas y a ellos se refieren las proposiciones complejas que "constan de hechos atómicos"; los estados de cosas o hechos atómicos son los acontecimientos que ya no pueden dividirse en otros más simples, aunque en un cierto sentido se puede decir que poseen una estructura pues "constan de objetos y de relaciones" entre ellos; se expresan mediante las proposiciones atómicas; "los objetos" son entonces los componentes últimos de la realidad, el lenguaje los expresa mediante los nombres. Ver <http://www.otorrebael.com/historiadelafilosofia/Filosofiacontempranea/Wittgenstein/Wittgenstein-realidad.htm>. Portal de Filosofía, Psicología y Humanidades en Internet.

de mundo es una interfaz global, sin coerciones locales, un saber empírico determinado está coaccionado por un fragmento de la realidad. La segunda apunta a mostrar que los saberes empíricos, aunque son transmitidos generacionalmente por aprendizaje social, no forman sistemas, sino que son redes sociales abiertas que siempre se encuentran reguladas por las interacciones entre un individuo y su mundo.

La tercera diferencia nos dice que tanto a nivel de la construcción individual, como en el de las transformaciones padecidas a lo largo de la historia por los conjuntos cognitivos transmitidos socialmente, los saberes empíricos no obedecen a una lógica de transformación contextual, sino a un desarrollo acumulador; esto quiere decir que los saberes empíricos tienden a crecer a lo largo de nuestras vidas y a lo largo de las generaciones. La cuarta apunta a que los saberes empíricos se limitan a representar al mundo tal como es, sin justificarlo. Es decir, los saberes empíricos deben cumplir con la función de garantizar nuestra supervivencia y nuestro éxito en el mundo material y humano. La quinta, y última diferencia, da cuenta de que la red abierta que forman los saberes adquiridos se elabora bajo la misma coerción que los elementos que la componen. Por tanto, solo tenemos acceso a una parte de la causa de nuestra existencia y de ese modo también a nuestros saberes.

En consecuencia, la visión de mundo maximiza la coherencia del sentido a expensas de la eficacia pragmática de las representaciones; y los saberes empíricos, en cambio, tienen la función primera de garantizar nuestra supervivencia y se encuentran supeditados a nuestra capacidad de interpretar de manera coherente y correcta nuestra realidad. Por lo anterior, vemos que nuestros conocimientos caen bajo el principio de la incertidumbre, que nos enseña que el sujeto del saber no está frente a la realidad que él observa, sino que es uno de sus elementos. Evidentemente, esto da por terminada toda la posibilidad de tener una visión amplia y general cuyo centro sería la mente humana. Sin embargo, existe una tensión entre las visiones de mundo y los saberes empíricos, que no es únicamente propia del mundo contemporáneo (Schaeffer, 2009, p. 282). La disociación que se observa en todas las culturas entre lo que se puede llamar los saberes de la vida y un ámbito reservado, como es el del mito, los ritos, los tabúes y la magia, en el cual la validez de esos saberes está suspendida, es el índice más impactante de su generalidad antropológica.

EL DOLOR SOCIAL Y CULTURAL: SU NARRATIVA

Indiscutiblemente, la necesidad de pensar y de propiciar, a través de una fenomenología del dolor, una teoría social del dolor, como un ejercicio de interpretación permitiría, en primer lugar, otorgar un significado al dolor desde la experiencia subjetiva del sujeto y, en segundo lugar, entender desde las representaciones culturales la relación del mundo con el sujeto.

Evidentemente, vivimos en una época en que mucha gente cree que el dolor viene dividido en dos tipos distintos: el físico y el mental. Estos supuestos culturales han marcado la vida de occidente. El hábito de dividir el dolor en categorías separadas de mente y cuerpo puede, en última instancia, estar creando más tormentos que los que propiamente se alivia (Morris, 1991, p. 12). Es decir, la pregunta de por qué debemos pensar y reflexionar sobre el dolor tiene necesariamente que mantenerse abierta para que podamos examinar los supuestos culturales que hoy damos por ciertos.

Lo primero que enfrentamos al pensar acerca del dolor es que el dolor es un aspecto cultural de las diferentes sociedades y se encuentra dominado por el sentido físico y biológico. Por ello, siempre relacionamos nuestra vida con el dolor y se convierte en parte de nuestra cultura. Es una construcción social y cultural. Nos duele nuestro cuerpo, pero también nos duele siglos de sufrimiento, de experiencias pasadas. Sufrimos de dolencias que van desde las pasajeras hasta las que se convierten en crónicas. La investigación actual, tanto dentro como fuera de la medicina, sugiere que la separación entre el dolor mental y el físico empieza a parecer un error cultural. Error con el que todas las personas han crecido.

En una primera aproximación podemos decir que el sujeto es inseparable del dolor en su experiencia y, por ello, el dolor es subjetividad. Podemos decir también que, en definitiva, el dolor es un hecho personal e individual que nos hace vulnerables ante nuestra condición de finitud y que irremediablemente nos acerca a la muerte. Es indudable que los valores culturales, las creencias religiosas y los usos sociales influyen en la experiencia dolorosa que para Jünger (1995) es una de esas llaves con que abrimos las puertas no solo de lo más íntimo, sino a la vez del mundo. Cuando nos acercamos a los puntos en que el ser humano se muestra a la altura del dolor o superior a él logramos acceder a las fuentes de que mana su poder y al secreto que se esconde tras su dominio. ¡Dime cuál es tu relación con el dolor y te diré quién eres! (Jünger, 1995).

Continuando con nuestra reflexión, vemos de acuerdo con Morris, que el dolor es una experiencia sensorial y emocional desagradable (Morris, 1991, p. 17). Así, el modo de empezar a aprender sobre el dolor, no es entonces, empezar por definirlo como si fuera un objeto sencillo de describir, sino, más bien examinar los modos en como el dolor se nos presenta y nos interpela. Por ello, podemos aprender mucho si observamos dónde nos lleva el lenguaje cotidiano con todas sus imprecisiones (p. 19). Por ello, la comprensión del dolor requiere muchos tipos de conocimiento; sin embargo no ha dejarse por fuera la relación del dolor con su significado, con su comunicación. Es decir, el dolor no solo duele, sino además, nos confunde, nos hierde, nos asusta; lo que quiere decir que siempre le buscamos un significado.

Sin embargo, hemos visto que el dolor siempre ha sido relacionado con la medicina. Las diversas investigaciones han mostrado que los medicamentos y fármacos que existen en el mercado han ayudado a calmar los dolores crónicos de los seres humanos, por ejemplo, algunas enfermedades contemporáneas como la artritis, la migraña, el cáncer, la depresión, las drogas y el estrés identifican cada una de ellas un vasto corpus de dolencias donde el dolor se ha instalado como una de las condiciones rutinarias de la vida cotidiana (p. 21). De esta manera los programas de bienestar y de salud se han vuelto indispensables en nuestro cotidiano vivir; así se ha transformado el *boom* de la salud y del estar en forma en una fábrica del dolor.

Por otra parte, la experiencia del dolor está conformada por diversas estructuras como la religión, el género y la clase social; asimismo, otros factores como el miedo, la culpa, la depresión, muchas veces lo crean y lo generan. Aceptamos el dolor porque de alguna manera creemos que nos hace más fuertes y nos ayuda al crecimiento personal. Es decir, no sabemos qué es el dolor, pero sabemos que está ahí y que nos aparta de los modos normales de trato con el mundo (p. 27). Definitivamente hoy vivimos una cultura saturada de información digital cuyas explicaciones pasan a ser la orden del día; es así como por ejemplo las redes sociales se convierten en la consulta externa de cualquier individuo o paciente. Todos queremos liberarnos del dolor; del dolor personal y del dolor del mundo.

El mundo de hoy cuenta con todos los analgésicos para mitigar el dolor, también cuenta con otros medios menos permitidos que hacen el mismo efecto como son las drogas alucinógenas que sirven de calmante para los espíritus atribulados. Así, el dolor es personal y es cultural y por ello se encuentra abierto a la variable influencia de significado (p. 27). Cada día que pasa, crece la ignorancia de los médicos con respecto al dolor de sus pacientes, creyendo que el dolor es una simple respuesta a una causa externa, creyendo además, que los nervios son independientes de la mente y del sentir del hombre. La construcción cultural y psicosocial del dolor son aspectos que se han venido trabajando en algunas investigaciones de carácter científico. Por ello, y de acuerdo con Morris, la experiencia humana del dolor implica también, inevitablemente un encuentro con el significado (p. 29). El significado del dolor, como el de cualquier texto complejo, permanece abierto a interpretaciones personales, sociales y culturales. Experimentamos completamente el dolor, en tanto lo interpretamos con nuestras categorías.

No cabe duda de que intentar comprender el dolor en su sentido más profundo es responder a un imperativo. En definitiva, el dolor obliga a la pregunta por la experiencia, pues como lo hemos anotado, el dolor es subjetivo y personal. Asimismo, el dolor está cargado de historias lo que nos permite entrar a indagar por él desde su espiritual esencia. Por ejemplo, el

poema *Dolor* de la escritora argentina Alfonsina Storni⁷ muestra claramente ese dolor invisible que se lleva dentro de sí y que no puede ser comprendido. El dolor nos acerca a lo incomprendido, al conocimiento de la muerte y de nuestra propia aniquilación.

DOLOR

Quisiera esta tarde divina de octubre
pasear por la orilla lejana del mar;
que la arena de oro, y las aguas verdes,
y los cielos puros me vieran pasar.

Ser alta, soberbia, perfecta, quisiera,
como una romana, para concordar
con las grandes olas, y las rocas muertas
y las anchas playas que ciñen el mar.
Con el paso lento, y los ojos fríos
y la boca muda, dejarme llevar;
ver cómo se rompen las olas azules
contra los granitos y no parpadear;

ver cómo las aves rapaces se comen
los peces pequeños y no despertar;
pensar que pudieran las frágiles barcas
hundirse en las aguas y no suspirar;
ver que se adelanta, la garganta al aire,
el hombre más bello, no desear amar...
Perder la mirada, distraídamente,
perderla y que nunca la vuelva a encontrar:
y, figura erguida, entre cielo y playa,
sentirme el olvido perenne del mar.

Asimismo, vemos en un fragmento del poema *Ausencia* de la poetisa Gabriela Mistral, el dolor que causa la ausencia y la distancia. Vemos además, cómo el dolor se mueve entre los polos de lo inmutable y de las emociones. Emociones que muestran el desgarramiento del ser que sufre.

7 Nació en Capriasca, Suiza, en 1892, pero a los cuatro años fue llevada a Argentina, país que la acogió con su nacionalidad. Desde muy niña empezó a trabajar como maestra, haciendo sus primeros pininos como poetisa bajo el pseudónimo de Tao Lao. Obtuvo importantes premios literarios que la hicieron conocida ampliamente en todos los países latinoamericanos, destacándose entre sus obras, *Languidez*, *El dulce daño* y *La inquietud del rosal*. Se quitó la vida en 1938.

Se va de ti mi cuerpo gota a gota.
Se va mi cara en un óleo sordo;
se van mis manos en azogue suelto;
se van mis pies en dos tiempos de polvo.

¡SE TE VA TODO, SE NOS VA TODO!

Entonces, ¿qué significado tiene el dolor en nuestras culturas? Es importante reconocer aquí que el dolor es profundamente social. El dolor que sentimos se conforma y se construye con la cultura de la cual nos sentimos excluidos o apartados. Asimismo, el dolor nunca es intemporal ni solitario, no es solo un hecho biológico sino una experiencia en busca de interpretación. La mayoría de las veces, como lo anota Morris, el dolor nos llega ya interpretado por nuestro entorno social y cultural (p. 44). Así por ejemplo, el dolor vivido por nuestros antepasados, por los indígenas, por los negros y por los esclavos ha sido borrado de la memoria colectiva de los individuos. En lugar de ello, se ha establecido un discurso que homogeniza, estandariza y que no ha hecho justicia con los abatidos ni tampoco con los desaparecidos. El olvido permitió suprimir del relato histórico aquellas relaciones con otros continentes como África. Borrar de la memoria todo el dolor de los barcos cargados de hombres que fueron esclavos y fueron humillados, además de acabar con la cultura musical y religiosa, ha sido una de las consecuencias de la fragmentación de identidades de nuestro mundo contemporáneo. El dolor de los esclavos se consideraba o bien completamente trivial o bien perfectamente merecido. El dolor de los negros, a los ojos de la cultura blanca del Sur, anota Morris, tenían en efecto, mínima existencia social (p. 44).

Comprendemos entonces, que los significados del dolor están ligados con la cultura histórica; es decir, se conocen relatos de las grandes guerras donde los soldados sufren heridas de toda índole y son descritas de manera detallada. Al contrario, las guerras contemporáneas muestran el dolor como la venta ante los demás del sufrimiento del hombre. Entonces, ¿qué es lo invisible del dolor?

Así, y siguiendo en este punto a Morris, el dolor no es solo algo que se siente de un modo ciego o que se soporta irreflexivamente como una serie de impulsos bioquímicos. Cambia con el lugar que ocupa en la historia humana. Por ello, no cabe duda que comprendemos el dolor casi del mismo modo que comprendemos el mundo. En algunos casos el dolor puede revelar valores y creencias que ignorábamos poseer. Así, cuando estamos inmersos en el dolor, los actos más comunes, los sucesos más corrientes como ir al cine, ir al trabajo, pasar un rato agradable en familia, nos parecen invalorable que se nos arrebatan sin pensarlo. El dolor puede reordenar velozmente nuestras prioridades. Nos puede mostrar lo que verdaderamente importa (p. 51). Por ello, los desastres como

el sida o la drogadicción dejan detrás ruinas visibles. Cambian abiertamente nuestra cultura y nuestra conducta; nos alteran nuestra vida sexual, se infiltran en los colegios y en los hogares, dominan todos los ámbitos de nuestra vida, el cine, el entretenimiento, el ocio, los libros, las noticias (p. 68).

En definitiva, el dolor existe y no ha muerto. Seguimos habitando un planeta lleno de más y más dolor, lleno de más guerras, de pobreza, enfermedades, maltrato físico, negligencia, que ni toda una montaña de píldoras podría jamás suprimir (p. 74). El dolor no ha muerto, se ha convertido en una estrategia de *marketing*, en una estrategia política, en un gran negocio.

EL DOLOR EN RELACIÓN CON EL OTRO: LO IN-COMUNICABLE

No importa cuánto dolor imaginemos o presenciemos; solo podemos sentir y experimentar nuestro propio dolor. Por ello, no podemos dar respuesta de un dolor colectivo. Las catástrofes sufridas por el hombre dan cuenta de un dolor generalizado y a la vez de un dolor individual sufrido por aquellos que se encuentran involucrados. En un primer momento, podemos decir que el dolor se encuentra mediado por la experiencia.

Pero qué significa hablar del Otro. Por eso tiene razón quien dice que el Otro es un *a priori*; pero no tiene razón quien considera por eso descartada la necesidad de explicación fenomenológica (Blumenberg, 2010, p. 198). Es decir, las vivencias y las experiencias que hemos de vivir cotidianamente tienen la posibilidad de ser únicamente y de ser comunicables a voluntad. Quien comunica vivencias jamás sabrá si los otros sabrán lo que él ha vivido (p. 198). Si bien, como lo anota Blumenberg, las vivencias también pueden suministrarse en simuladores, solo puede tenerlas uno mismo. Solo y únicamente podemos dar cuenta de nuestras propias vivencias. Es a través de las vivencias que el Otro se narra y se relata. Así, el dolor invisible, disfrazado y oculto, como la muerte por inyección letal, es hoy un instrumento eficaz de control, resulta más aceptable para la sensibilidad moderna (Morris, 1991, p. 212). El Otro ha de convertirse en su propio dolor en el instrumento de fuerza y de poder político para los Estados totalitarios.

La fuerza hace uso del dolor para conseguir lo que quiere. Por ello, vemos como por ejemplo, la tortura continúa siendo el medio político para lograr información. Desde los tiempos de la Edad Media la tortura es el medio más diabólico para someter al hombre. La tecnología ha sido el medio que produce e intensifica el dolor. La tortura, sostiene Scarry, confiere temporalmente a los estados o regímenes o movimientos o instituciones que la autorizan una realidad y una omnipotencia que de otro modo quedaría profundamente en duda (Morris, 1991, p. 214). Mucho después que en la Edad Media se aboliera la tortura, los Estados modernos y los ejércitos continúan mutilando y atormentando en nombre de la libertad y de la paz. Es así como la tortura

suele ser parte de la maquinaria política y estatal para suprimir el disenso.

Los testimonios de presos políticos sometidos a la tortura, al enfrentarse con el problema de la traducción de su experiencia al lenguaje, inevitablemente dejan de manifiesto los límites de toda representabilidad (Avelar, 2001). Los escritos de denuncia oriundos de las organizaciones de defensa de los derechos humanos o de agrupaciones de familiares de desaparecidos, ofrecen material mnemónico y jurídico indispensable en el establecimiento de la verdad acerca de cada cuerpo torturado (ídem). Por otro lado, y siguiendo en este punto a Avelar, en el caso de los testimonios de torturados, obviamente, el problema ni siquiera se plantea; no hay legitimidad más incontestable que aquella que preside la entrada de este sujeto en el lenguaje pues lo que entra en el lenguaje es la experiencia misma que se convierte en materia narrable. Es la experiencia individual y única; es la experiencia del Otro.

El dolor de la tortura, lo indecible, la atrocidad de la tortura, le aparece a la literatura como imagen misma de lo in-mediante, in-narrable y por ende in-comunicable, ya que la resistencia al lenguaje no es algo que pueda ser visto como accidental a la existencia del dolor, sino que es constituyente de su esencia misma (ibídem). La producción forzada del lenguaje es la base misma del silencio. Por ello, podemos decir que la tortura es tan deplorable que hace que cualquier pregunta ética parezca irrelevante.

Asimismo, el dolor es planetario así como el modelo de guerra del siglo XXI ya no pasa por el cuerpo del enemigo, sino por el medio ambiente convirtiéndose en el modelo de terror y de terror nunca visto antes. Tenemos como ejemplo las protestas civiles, las guerras que se han vivido a inicios de este siglo como la guerra química en Siria que ha sido el espectáculo del horror y del miedo. La guerra química representa una ofensiva dirigida contra las funciones vitales primarias y dependientes del medio ambiente enemigo, a saber, la respiración, las funciones del sistema nervioso central y las situaciones vitales relativas a la radiación y a la temperatura (Sloterdijk, 2003, p. 46). No importa en dónde se encuentre; si respiras te mueres y si no respiras también. El aire se ha convertido en el nuevo campo de batalla. Incoloro e inoloro, el gas sarín, a causa del cual recientemente murió en Siria una cantidad indeterminada de personas, es un arma de destrucción masiva que produce una muerte rápida y dolorosa, pero también genera terribles sufrimientos a quienes se les administra en mínimas dosis. El diario *El Tiempo* de Colombia, en su publicación del 16 de septiembre de 2013, informa que desde mediados del siglo pasado se han desarrollado algunos, dentro de los cuales podría estar el usado en Siria. Incluso desde la Primera Guerra Mundial se han venido utilizando gases venenosos. En ese entonces los utilizados iban desde el gas lacrimógeno hasta agentes incapacitantes, como el gas mostaza y otros letales como el fosgeno. Esta modalidad de arma química fue uno de los principales métodos usados en la primera guerra global del siglo XX. La capacidad letal del gas era limitada

–el tres por ciento de las muertes en combate fueron debidas al gas–, pero la proporción de bajas no letales fue bastante alta, por ello se convirtió en uno de los factores más temidos entre los soldados. Al contrario de la mayoría de las armas de la época, fue posible desarrollar contramedidas efectivas para el gas. De ahí que en las fases finales de la guerra, aunque su uso aumentó, en muchos casos su efectividad decayó. En la Segunda Guerra Mundial el gobierno nazi preparó sarín para ser utilizado, pero no se tienen registros de que finalmente se haya empleado. En cambio, sí fue comprobado y documentado el uso de sarín en la guerra Irán-Irak de 1988, cuando las fuerzas iraquíes utilizaron armas químicas contra la localidad kurdo-iraquí de Halabja, donde causaron al menos 5.000 muertos. ¿Qué pasa con el dolor del Otro que no nos toca, que se muestra in-visible? ¿Estamos hablando del dolor como espectáculo?

Asimismo, el Diario El País de España, en su noticia el 2 de diciembre de 2013, publicó que al menos 125.835 personas –entre ellas 4.454 mujeres y 6.625 menores– han muerto en Siria desde el inicio del conflicto hace dos años y medio, informó este lunes el Observatorio Sirio de Derechos Humanos. Al menos 125.835 personas –entre ellas 4.454 mujeres y 6.625 menores– han muerto en Siria desde el inicio del conflicto hace dos años y medio, informó este lunes el Observatorio Sirio de Derechos Humanos

Evidentemente, nos encontramos ante la fase donde los medios técnicos hacen su aparición en la ejecución de grandes planes que por supuesto se rinden ante el poder y dominio armamentista y los medios de comunicación juegan a la lógica del *marketing* político dejando de lado el Otro. Ese Otro que se encuentra desgarrado ante el dolor de su cuerpo, porque en su esencia, ya no importa. El mundo les da la espalda a las víctimas y el dolor se vuelve silencioso e in-comunicable.

REFERENCIAS

- Avelar, Idelber (2001). *La práctica de la tortura y la historia de la verdad. Pensar en/la postdictadura*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Blumenberg, H (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
- (2010). *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Descola, P. (2005): *Par-delà nature et culture*, París: Gallimard.
- Espina, A. (2011) “El darwinismo social: de Spencer a Bagehot”. *Revista española de Investigaciones sociológicas*.
- Gehlen, A. (1993) *Antropología filosófica del encuentro y descubrimiento del hombre mismo*. Barcelona: Paidós.
- (1980). *El hombre su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Hesíodo, (1964) *Los trabajos y los días*. Traducción de Antonio González Laso. Madrid: Aguilar.
- Jünger E. (1995). *Sobre el dolor*. Traducción de Über der Schmerz, 1934. Barcelona: Tusquets.
- Kroeber, A (1945). *Antropología de la Cultura*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Morris, D (1991). *La cultura del dolor*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Parsons, T. (1974). *El sistema de las sociedades modernas*. México: Trillas.
- Rothacker, E. (1957). *Problemas de Antropología cultural*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Shaeffer J-M. (2009) *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sloterdijk, Peter (2003), *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.