

LA CULTURA CONTEMPORÁNEA DEL SUFRIMIENTO

ANTONIO MADRID*

Puesto que el título elegido para este artículo es poco preciso, conviene advertir al lector qué se encontrará en las siguientes páginas. Lo que sigue forma parte de un estudio en curso sobre la experiencia contemporánea del sufrimiento. De los distintos aspectos de dicho estudio se han seleccionado aquí dos cuestiones: la distribución social del sufrimiento y la construcción de la experiencia del sufrimiento en las sociedades tardocapitalistas. La razón última de la combinación de estas dos cuestiones es explicar la percepción que hoy se tiene del sufrimiento ajeno y, también, del sufrimiento propio.

El sufrimiento es inherente a la condición humana. Siempre ha estado presente, de una u otra forma, en la reflexión de las personas sobre su vida y la de los demás. Desde esta perspectiva diríase que carece de interés dedicar atención a lo que ya se sabe: todos sufrimos y el mundo, dirían algunos recordando su aprendizaje religioso, es un valle de lágrimas. Sin embargo, a poco que se reflexione históricamente sobre el sufrimiento se observa que cada cultura ha construido de una forma peculiar esta experiencia. Incluso, si se comparan las distintas culturas hoy existentes se aprecian diferencias importantes en la forma de explicar y afrontar el sufrimiento. Y si esto es como se dice, también la cultura contemporánea *normaliza* de alguna forma esta experiencia individual y colectiva. Dado este hecho, el estudio de la experiencia del dolor (físico y psíquico) permite estudiar, en un ejercicio de retroceso, la cultura que configura determinadas experiencias como sufrimiento. Al operar de esta forma y reflexionar sobre el sufrimiento en el mundo contemporáneo en realidad se está reflexionando sobre la cultura en la que estas experiencias del dolor tienen lugar.

Ya que se han anunciado los dos grandes temas de los que se ocupa este artículo, cuesta poco anunciar las dos conclusiones a las que se llega: el enmascaramiento del sufrimiento de millones de personas y la alienación progresiva de los sujetos contemporáneos en relación a la experiencia del sufrimiento. Ambas conclusiones evidencian la inconsistencia de las respuestas que la cul-

* Profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Barcelona.

tura tardocapitalista da a los interrogantes que el sufrimiento plantea al ser humano.

*

Marguerite Duras lanzaba la siguiente acusación al finalizar la segunda Guerra Mundial: «El tres de abril De Gaulle dijo esta frase criminal: “Los días de llanto pertenecen al pasado. Los días de gloria han vuelto”. (...) De Gaulle no habla de los campos de concentración, es extraordinario ver hasta qué punto no habla de ellos, hasta qué punto muestra una clarísima aversión a integrar el dolor del pueblo en la victoria, y todo por temor a desvalorizar su propio papel. (...) De Gaulle ha decretado luto nacional por la muerte de Roosevelt. Hay que tratar a América con tiento. Francia llevará luto por Roosevelt. El luto por el pueblo no se lleva»¹.

Esta denuncia desvela en parte el trasfondo político del tratamiento dado al sufrimiento humano. Hay que preguntarse, siguiendo a Duras, por qué no se lleva luto por el pueblo. O, corrigiendo este punto de vista, tal vez sea más acertado preguntarse cuándo y cómo se lleva luto por el pueblo. No faltan ejemplos históricos en los que el dolor de las personas ha sido utilizado como instrumento de control político e ideológico sobre la población. No en vano Reyes Mate, siguiendo a Benjamin, dice: «El recuerdo de las víctimas es capaz de cuestionar la victoria eterna de los vencedores, es capaz de exorcizar los gérmenes letales del presente, siempre dispuestos a repetir la historia y es capaz de neutralizar la parte asesina que todos llevamos dentro. (...) La única pregunta relevante es ésta: ¿queremos hacer nuestra la causa de los vencidos o queremos seguir con la nuestra, hecha sobre los intereses de los vencedores?»².

Para poder explicar el carácter político del sufrimiento hay que establecer previamente el paso entre el sufrimiento entendido como experiencia individual y la dimensión colectiva de esta misma experiencia. Hay que comenzar diciendo que en el dolor concurren ambas dimensiones: la individual y la colectiva, y que no es posible entender esta experiencia sin ponderar conjuntamente las dos esferas. Cualquier persona que considere que ha sufrido, es decir, que ha experimentado dolor (físico y/o psíquico) tiene la convicción de que el dolor es una cuestión personal, radicalmente personal. La expresión ‘no te imaginas lo que estoy pasando’ verbaliza esta radicalidad. Y, posiblemente, el ser sufriente (la etimología de ‘sufrir’ conduce a ‘sub’ y ‘phero’ que significa llevar una carga, sopor-

¹ *El dolor*, Plaza & Janés, Barcelona, 1985, pp. 41-43.

² *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991, pp. 218-219, 224.

tar, sostener, resistir, aguantar) considera que sólo una persona que haya pasado por unas circunstancias de dolor semejantes es capaz de comprender, en mayor o menor medida, lo que ella está pasando. El dolor es pues, una cuestión individual e individualizante. Y al mismo tiempo el dolor ha de ser considerado desde una perspectiva colectiva. Es cierto que las personas llevan la carga personal de su sufrimiento, pero también lo es que muchas veces comunican su estado, y tienen necesidad de hacerlo, mediante palabras o gestos. También es cierto que todas las culturas normalizan la experiencia individual y colectiva del dolor³ (véanse, por ejemplo, los ritos de iniciación en los que el dolor es parte del ritual o la justificación de la cirugía estética en la cultura contemporánea). Al mismo tiempo, y por señalar algún aspecto más de la dimensión colectiva del dolor, éste ha sido y todavía es utilizado como un elemento de sometimiento y control sobre la población. Infligir dolor o el mantenimiento de la capacidad de dañar es en este sentido un instrumento del poder cuando utiliza la violencia como instrumento de su actuación.

El sufrimiento propio y ajeno también queda incluido en los conflictos políticos. Anastasio E. A., según recoge una sentencia del Tribunal Supremo, pronunció las palabras que se citan a continuación durante una concentración convocada por Herri Batasuna frente al centro penitenciario de Basauri: «Vosotros tenéis una responsabilidad enorme y por eso os hacemos una llamada a cambiar de actitud, porque estáis a tiempo, porque estamos a tiempo. Y, junto con esa llamada, un aviso: si continuáis por el mismo camino, sabed que el sufrimiento será para todos. Sabed que el sufrimiento irá aumentando en nuestro pueblo. Y no estamos nosotros dispuestos a dejar abandonados ni a los presos y presas, ni a los familiares, a los cuales constantemente les estáis humillando»⁴. De igual forma, no cabe duda de que el uso de la tortura⁵, las sanciones penales o los asesinatos a manos de agentes del Estado, constituyen también un uso estratégico del sufrimiento.

Si se acepta esta comprensión compleja del sufrimiento, éste adquiere volumen. Incluso aparece dotado de tal veracidad que obliga a denunciar los bellos discursos que hoy siguen despistando a la población acerca de las causas de una gran parte del sufrimiento humano. Despiste que, no hay que olvidarlo, es aceptado por una parte importante de la población, ya que abordar en serio el sufrimiento humano originado e incrementado por el modelo político-económico impuesto hoy desde el poder económico-militar exige precisamen-

³ Sobre esta cuestión se recomienda la lectura de David Le Breton, *Antropología del dolor* [1995], trad. D. Alcoba, Seix Barral, Barcelona, 1999, y Salvatore Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, 1995.

⁴ Sentencia 2-7-1999, TS Sala de lo Penal 2.ª, n. 1080/1999.

⁵ Vid. Amnistía Internacional, *Informe 2000. El olvido está lleno de memoria*, Editorial Amnistía Internacional, Madrid, 2000.

te enfrentarse a este modelo y estar dispuesto a mirar cara a cara el nivel de explotación humana sobre el que se sustenta. Cuando recientemente en Göteborg, Barcelona o Génova, miles de personas han salido a la calle para romper con las buenas palabras que esconden intenciones torticeras, el poder estatal ha reaccionado en todos los casos desvistiéndose de los ornamentos amables y reprimiendo duramente, con golpes, detenciones y asesinatos, las protestas de las personas. Pero entiéndase, la represión ha caído esta vez sobre muchas personas que habían sido consideradas por los poderes públicos como ejemplo de excelencia ciudadana y compromiso humanitario. Los proscritos hoy, por protestar contra las causas de una parte del sufrimiento gratuito de la población mundial, son, según parecer de las autoridades, los *mejores ciudadanos* de ayer. La ruptura de las reglas no escritas, pero sí sabidas, del juego de las grandes mentiras ha motivado el cambio de estrategia por parte del poder estatal y económico que ha comenzado a criminalizar a las personas y organizaciones que protestan contra las injusticias del orden político-económico-militar mundial imperante.

Adam Smith expresó sin tapujos la realidad política del sufrimiento. Decía que la visión de las armas evocaba el dolor y el padecimiento, «pero se trata del dolor y el sufrimiento de nuestros enemigos, con los que no tenemos simpatía alguna. En lo que a nosotros respecta, los conectamos [los instrumentos bélicos] de inmediato con las nociones placenteras de coraje, la victoria y el honor»⁶. Tal vez haya que recuperar la crudeza de esta constatación, no porque se esté de acuerdo con ella, sino para evitar disfrazar la realidad confundiendo el ser de las cosas con el deber ser que se quiere para ellas, ya que la transformación de la realidad exige partir de su comprensión y no de los eufemismos con los que queda enmascarada. Durante la guerra del Golfo un mando militar estadounidense decía con gran convencimiento que la vida de uno de sus soldados equivalía a mil vidas iraquíes. Esta afirmación, o cualquiera de los posicionamientos que amagan tácitamente afirmaciones del estilo, se sustenta en la desigual valoración de la vida humana y del sufrimiento humano. Valoración que distingue entre los amigos y los enemigos, entre los ricos y los pobres, entre los nacionales y los inmigrantes, entre los inmigrantes con posibles y los inmigrantes de patera, entre los serbios y los bosnios, o entre los bosnios y los serbios, entre los hutus y los tutsis, entre los kurdos y los turcos, entre los palestinos y los israelíes...

Los bellos discursos se contradicen con la realidad de la explotación del sufrimiento humano. Para millones de personas estos discursos son cantos de sirenas cuyas mieles nunca llegarán a conocer, mientras que para otros millones

⁶ *La teoría de los sentimientos morales* [1759], trad. C. Rodríguez Braun, Alianza, Madrid, 1997, p. 97.

tal vez sean voces diletantes que dificultan la identificación de los problemas y la estructuración de un pensamiento y una acción transformadores.

*

Lo dicho hasta el momento permite explicar que el sufrimiento es una experiencia elaborada culturalmente. Por ejemplo, la cultura masculina tradicional ha visto en el llanto una señal de debilidad. Esta consideración llevaba a educar a los varones en la máxima: «los hombres no lloran». Incumplir esta norma supone, dentro de este orden cultural, la reprobación social del sujeto por parte de su grupo de referencia. De la misma forma, en los ritos mortuarios han sido tradicionalmente las mujeres (fueran plañideras o no) las encargadas de expresar públicamente el dolor ante la pérdida de un ser querido. Se aprecia, en consecuencia, que la elaboración del sufrimiento humano atiende a una gramática cultural. Esta gramática aporta, por ejemplo, los gestos adecuados para exteriorizar el sufrimiento, las palabras correctas (el 'pésame', por ejemplo), la forma de vestir (visible en el luto, por ejemplo), o las actividades que el grupo social considera propias en una persona que dice o aparenta sufrir. La forma de llorar, golpearse el pecho, mesarse los cabellos, revolcarse en el suelo, rasgarse la camisa, no comer, autolesionarse, gritar, hacer penitencia, guardar luto, el silencio o la solemnidad, son formas culturales de manifestar la experiencia del dolor. Son, en este sentido, formas de comunicar el dolor históricamente cambiantes. El luto, por ejemplo, casi ha desaparecido en los ámbitos urbanos como símbolo del duelo. Esta transformación de la ritualización social del dolor fue vista a principios del siglo XX por Van Gennep como el efecto de nuevas necesidades políticas, económicas y administrativas. Ante la muerte del Emperador y de la Emperatriz regente «antaño, la vida social quedaba en China absolutamente suspendida en estas ocasiones, hasta en sus formas domésticas, y ello durante largos meses de suspensión que en nuestros días supondría pura y simplemente un cataclismo»⁷.

El sufrimiento ha quedado históricamente dotado de sentido cultural. Se puede decir que la cultura, entendida en sentido amplio, normaliza el sufrimiento al someterlo a norma (con lo que toda norma supone al establecer un fuera y un dentro, una inclusión y una exclusión)⁸. Estas normas proporcio-

⁷ Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso* [1909], trad. J. Aranzadi, Taurus, Madrid, 1986, p. 160.

⁸ Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* [1995], trad. A. Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 1998.

nan parámetros regulativos para la vivencia del dolor. Por ejemplo, el luto ha supuesto tradicionalmente la suspensión de la vida social para todos los afectados por la defunción. Ahora bien, la duración de esta suspensión quedaba establecida según el vínculo natural con el muerto y según la posición social del finado⁹.

El sufrimiento se elabora atendiendo a múltiples normas religiosas, sociales, económicas o jurídicas. Estas normas son habitualmente interdependientes y sólo excepcionalmente entran en contradicción. El tiempo de guerra, por ejemplo, en tanto que tiempo vivido en condiciones extremas, pone de manifiesto la concordancia existente entre la regulación jurídica, religiosa, social y económica del sufrimiento. Cuando se bendice al soldado que defenderá la patria y eliminará al enemigo, se está normalizando muchas cosas: por ejemplo, el sufrimiento del soldado, incluso su muerte, y el dolor de sus seres queridos que quedará compensado por el deber cumplido (el servicio a la patria). Deber que es social y que queda revestido jurídicamente pudiendo llegar a aplicarse la pena de muerte a quien se niegue a participar en la matanza. El aspecto económico de la regulación del sufrimiento del soldado en tiempo de guerra puede buscarse históricamente en la institución del botín de guerra, institución que se prolonga más allá del tiempo bélico justificando los privilegios de los vencedores o, simplemente, en los intereses económicos presentes en los cálculos que los poderosos (la industria militar, por ejemplo) hacen en torno a las campañas militares.

Ocurre que en ocasiones las distintas regulaciones del sufrimiento entran en conflicto, siendo estos conflictos alteraciones del orden cultural, entendido en sentido amplio. Son ejemplos de estas alteraciones la actitud de los pacifistas al negarse a matar, la negación de la mujer a seguir aceptando la normalidad con la que su grupo social de referencia reviste la violencia doméstica (el 4,2% de las mujeres españolas admitió haber sido víctima de alguna clase de malos tratos durante el año 2000)¹⁰, los comportamientos públicos de desobediencia civil al utilizar la resistencia no violenta, o la actitud del trabajador que defiende su dignidad como persona al entender que las mejoras salariales no lo justifican todo, como por ejemplo, silenciar la peligrosidad de las condiciones laborales.

Cada persona experimenta individualmente el dolor, pero lo hace en el contexto de unos parámetros culturales. El grupo social normaliza mediante su creación cultural la experiencia del dolor. Esto no quiere decir que la persona vaya a secundar necesariamente dichos parámetros, sino que aunque no los acoja y consiga zafarse de ellos, se mide necesariamente con ellos.

La normalización del sufrimiento supone también la justificación del mismo. Por ello, cada época histórica ha aceptado o rechazado determinados

⁹ Arnold Van Gennep, *op. cit.*, pp. 158-177.

¹⁰ *La Vanguardia*, 23 de abril de 2001.

tipos de sufrimientos. Por ejemplo, el tormento ha sido históricamente una forma de prueba judicial regulada jurídicamente¹¹. En concordancia con esto se consideró durante mucho tiempo que el dolor era una especie de «suero de la verdad»¹². La justificación del sufrimiento también se inserta en la idea de justicia que domine una época concreta. Por ejemplo, la venganza puede ser vista como una forma de justicia elemental, de forma que a un mal haya que responderle con otro mal de iguales proporciones: «El que hiere mortalmente a cualquier otro hombre, morirá. El que hiere de muerte a un animal indemnizará por él: vida por vida. Si alguno causa una lesión a su prójimo, como él hizo así se le hará: fractura por fractura, ojo por ojo, diente por diente; se le hará la misma lesión que él haya causado a otro»¹³.

La normalización del dolor conduce a su *naturalización*. Los miembros de un grupo social tienden a ver como naturales determinadas experiencias del dolor. Se *naturalizan*, evidentemente, los sentidos del sufrimiento, las formas del padecer y los mecanismos para afrontar esta vivencia. Estos condicionantes del sufrimiento han formado parte históricamente de las raíces culturales comunitarias de cada sujeto¹⁴.

A la justificación del sufrimiento y, por tanto, a su consideración como justo o injusto le subyace una concepción concreta de la condición humana y de la estructuración social que determina la posición que ocupa cada persona. De esta forma, si se piensa que las personas obedecen por temor al castigo¹⁵, no es de extrañar que el uso del dolor por parte de la autoridad jurídico-política quede justificado en la prevención y represión de las conductas consideradas delictivas, de forma, podría decirse, que el condenado experimente la condena en su propio cuerpo¹⁶.

*

¹¹ Francisco Tomás y Valiente, *La tortura judicial en España* [1973], Crítica, Barcelona, 2000.

¹² Vid., por ejemplo, el juramento *in doloribus partus*, Véronique Demars-Sions, «La douleur, sérum de vérité: l'utilisation du serment dans les douleurs de l'accouchement pour la preuve de la paternité naturelle dans l'ancien droit», en Bernard Durand, Jean Poirier, Jean-Pierre Royer, *La douleur et le droit*, PUF, Paris, 1997, pp. 265-276.

¹³ *Levítico*, 24; *Deuteronomio* 19 21; *Éxodo* 21 23.

¹⁴ Sobre el concepto de 'raíz cultural comunitaria' vid. Juan Ramón Capella, «Las raíces culturales comunitarias», en *mientras tanto*, n. 72, primavera 1998, pp. 37-51; también publicado en Héctor C. Silveira Gorski (ed.), *Identidades comunitarias y democracia*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 63-77.

¹⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1995, L. X, 1179b-1180a.

¹⁶ Franz Kafka, «En la colonia penitenciaria», en *La metamorfosis y otros relatos*, trad. A. Camargo, Cátedra, Madrid, 1990.

Nadie está exento del sufrimiento, aunque esta percepción del ser humano como ser sufriente no ha de omitir otro hecho fundamental: el desigual reparto social del sufrimiento.

Uno de los trabajos que han realizado cooperantes españoles ha sido el de servir de escudos humanos a comunidades guatemaltecas contra los ataques del ejército. La ecuación es bien sencilla: la vida de un cooperante español vale más, en principio, que la vida de un guatemalteco perteneciente a una minoría étnica. La lógica es la misma que la ya vista al comparar la vida de un soldado estadounidense con la vida de un soldado iraquí.

Si se contrastan los datos mundiales sobre la renta familiar, la expectativa de vida, las enfermedades, el impacto del SIDA, la alimentación, la vivienda, los conflictos bélicos, etc., pronto se llega a la conclusión de que unas personas están más expuestas que otras a circunstancias que provocan sufrimiento. Esta visión panorámica se puede efectuar también dentro de un mismo país. Y si se detalla un poco más se aprecia que también dentro de los grupos sociales se produce una desigual distribución del sufrimiento. Incluso, en este ejercicio de pormenorización, se aprecia cómo el bienestar de algunos se nutre del sufrimiento de otros. Estas relaciones sociales son en ocasiones difícilmente comprensibles en estos términos, entre otras razones porque se justifican culturalmente y, por tanto, aparecen como normales a los ojos de los miembros del grupo social.

La distribución social del sufrimiento es una cuestión de poder. Su distribución contiene, sustenta y reproduce auténticas relaciones de sometimiento, es decir, auténticas relaciones de poder. Estas relaciones de dominación se vehiculan, entre otros instrumentos, a través de los sentidos aportados socialmente al sufrimiento. Sentidos que van a quedar recogidos en normas sociales y morales, también normas jurídicas, en modelos educativos o en explicaciones religiosas de la vida. Es cierto que hay sufrimientos frente a los cuales nadie puede guarecerse: por ejemplo la muerte, entendida como finalización de la vida y separación. Precisamente por ello se ha querido ver históricamente en la muerte un proceso de igualación entre las personas, ya que todos, poderosos y menesterosos, eran iguales (se les representaba desnudos) ante el hecho de la muerte. Sin embargo, lo cierto es que esta imprevisibilidad de la desnudez de la vida tiene lugar en un orden social que ha institucionalizado previamente (hasta donde ello es posible dada la falta de control absoluto sobre los procesos vitales) una desigual distribución del sufrimiento.

La institucionalización de la distribución social del dolor se acoge a criterios diferenciadores como el sexo, la edad o la posición que la persona ocupa en relación al trabajo. Pero no son los únicos criterios utilizados. No es indiferente, por ejemplo, el hecho de pertenecer a una familia u otra, o mantener una opción sexual o de vida distinta a la impuesta por la mayoría social. Todas estas variables y muchas otras condicionan socialmente la vivencia del dolor. Y la

condicionan tanto al cargar dolor sobre las personas en función de estas variables, como al orientar la forma de afrontar estas experiencias.

La construcción social del sufrimiento ha seguido históricamente caminos dispares según estuviera referido a hombres o a mujeres. La mujer ha sido educada durante siglos para el sufrimiento o, para ser más precisos, para una tipo de sufrimiento. Cargar con el dolor de los demás, así como tragar el sufrimiento propio, ha formado parte, y todavía en buena medida sigue siendo así, de la condición social de la mujer. Este modelo cultural patriarcal se ha transmitido socialmente a lo largo del tiempo en forma de deberes. La mujer ha sido representada básicamente como un sujeto de deberes: el deber de cuidar a los hijos, el deber de ocuparse de los mayores, el deber de velar por la estabilidad de la casa, el deber de no llevar la contra, el deber de transigir, en definitiva, el deber de sufrir por los demás. En este sentido, nuestra tradición cultural más próxima ha identificado la condición femenina con el alivio del sufrimiento de los demás. Decía Concepción Arenal: «Quédele al hombre el desdichado monopolio de todas las luces, de todas las guerras, de todas las iras; la misión de la mujer sea de paz, y aliada natural de todo el que sufre, vuélvase de su puerta todos los perseguidores»¹⁷.

La reflexión acerca de la elaboración social del sufrimiento ayuda a comprender que la distribución del sufrimiento forma parte de las relaciones de poder, entendiéndose que los mecanismos utilizados en esta distribución pueden llegar a ser extremadamente sutiles. Es precisamente la identificación de estos mecanismos y el cuestionamiento de sus normalizaciones lo que permite rechazar la distribución desigual del sufrimiento institucionalizada en el orden social.

*

Hasta el momento se han presentado dos cuestiones centrales: la elaboración cultural de la experiencia del sufrimiento y la desigual distribución social del sufrimiento como una cuestión de poder. Para comprender cómo se están desarrollando estas cuestiones en las sociedades contemporáneas hay que preguntarse cuáles son las mediaciones culturales que están incidiendo en la elaboración individual y colectiva del sufrimiento y cómo éstas condicionan la experiencia del sufrimiento ajeno y del sufrimiento propio. No interesa tanto la descripción

¹⁷ Texto extraído de «La emancipación de la mujer en España», recogido por María Ángeles Durán, *Mujeres y hombres. La formación del pensamiento igualitario*, Castalia Instituto de la Mujer, Madrid, 1993, p. 77.

de la fisiología del dolor, cuanto la reflexión sobre la dimensión cultural de su vivencia, cuestión a la que se dedica la segunda parte de este artículo. Algunos de los aspectos más sobresalientes de la vivencia contemporánea del dolor son los siguientes: I. La banalización del sufrimiento, II. La frustración derivada del incumplimiento de los deseos consumistas, III. La medicalización del dolor, IV. La soledad frente al dolor y V. La esterilización del campo social.

I. El drama y su continuación la tragedia han sido formas históricas de comunicar el sufrimiento humano. Esta relación entre el sufrimiento y su representación ha permitido sostener que el drama producía en el espíritu del espectador la revelación de las verdaderas estructuras del dolor humano. Al actuar de esta forma la representación teatral constituía un medio de exorcización social de lo trágico. A través de la tragedia griega, por ejemplo, se escenificaba un sentimiento de destino común, y no la mera narración de acontecimientos ajenos en relación a los cuales el espectador mantiene una distancia de seguridad, a pesar de la emoción que puedan provocar.

La tragedia, en tanto que escenificación, pero también en tanto que acontecimiento humano calificado como trágico, se ha convertido en objeto del espectáculo¹⁸. El espectáculo mediático hace negocio con el sufrimiento, puesto que el sufrimiento vende.

Algunos autores han señalado que en las sociedades contemporáneas «el mundo de la experiencia directa, sin mediación, está devaluado»¹⁹. Sería más correcto decir que toda experiencia es un acto mediado²⁰, también la experiencia del dolor. Y el espectáculo constituye hoy un importante mediador cultural.

La televisión presenta imágenes del sufrimiento humano y transmite concepciones y actitudes acerca del mismo (en forma de noticias, de películas y documentales, de *realities shows* o de campañas de *márketing solidario*). Esta mediación afecta a la comunicación del sufrimiento entre las personas, a cómo una persona se representa en su sufrimiento ante las demás y a cómo es percibida por las demás en su padecimiento. La conversión del dolor en objeto de espectáculo condiciona la percepción del sufrimiento, influyendo con gran determinación en las respuestas que cada persona, y las colectividades en las que

¹⁸ José Luis Pardo hace un juego de palabras al decir que el mal se convierte en espectáculo al hacerse rentable y el mal se hace rentable al convertirse en espectáculo («El mal de la banalidad», en Félix Duque (coord.), *El mal: irradiación y fascinación*, Universidad de Murcia y Ediciones del Serbal, Barcelona, 1993, pp. 243-252).

¹⁹ Sherry Turkle, *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet* [1995], trad. L. Trafí, Paidós, Barcelona, 1997, p. 298.

²⁰ Humberto Maturana y Francisco Varela, *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano* [1990], Debate, Madrid, 1999³.

ésta se desarrolla, dan a la experiencia del dolor. La importancia de este fenómeno radica en la trascendencia cultural de la industria mediática, en tanto que centro de producción cultural con capacidad real para crear múltiples elementos del pensamiento dominante. Esta capacidad, que consiste en un poder de producción de imaginarios colectivos, incide tanto en la percepción que se tiene del sufrimiento de los *otros*, como en la percepción que se tiene del sufrimiento propio. El dominio de las imágenes proyectadas y controladas por los grandes conglomerados empresariales de la información y del entretenimiento se han convertido en referentes de conocimiento comunes para los espectadores. El control sobre las imágenes, la capacidad para seleccionarlas y retransmitirlas, supone un control sobre la representación que los espectadores hacen de los hechos. Y esta incidencia se intensifica en la medida en la que los procesos de mundialización tienden a unificar los contenidos de conciencia de las poblaciones.

Las imágenes ofrecidas por la televisión carecen de «magnitud real»²¹. Este hecho centra la paradoja del espectáculo mediático: acerca los acontecimientos en tanto que imágenes pero al mismo tiempo los aleja en tanto que experiencias reales.

La inclusión del sufrimiento en el espectáculo responde, en parte (no hay que olvidar la saturación de impulsos emotivos del espectador), a un intento de preservación y autopreservación del espectador ante el sufrimiento que le rodea. Según esto, mediante la *espectacularización* del sufrimiento se intenta conjurar la realidad del sufrimiento, sin conseguirlo.

El espectáculo mediático favorece que el espectador confunda el hecho con su imagen. La imagen y los criterios de selección y clasificación de los que deriva se convierten una vez recibidos en nuevos criterios de clasificación y percepción del entorno cultural, político y económico de la persona.

La distancia, la seguridad y el mando que permite la pantalla desaparecen cuando el sufrimiento toma cuerpo en el espectador. Incluso la vivencia personal puede contradecir frontalmente la experiencia que el espectador tiene de la realidad a través de la pantalla. Así, el entretenimiento complaciente, por ejemplo, como forma dominante de representar toda experiencia²², se contradice frontalmente con la experiencia personal del dolor.

Ni la presencia del dolor en el espectáculo ni su banalización contribuyen a resolver el problema existencial del dolor. La respuesta que se ofrece es su incorporación al espectáculo, la vivencia en un mundo de apariencias, de artifi-

²¹ Simone de Beauvoir, *Las bellas imágenes* [1966], trad. J. Bianco, Círculo de Lectores, Barcelona, 1993, p. 133.

²² Neil Postman, *Divertirse hasta morir. El discurso público en la era del «show business»* [1985], trad. E. Odell, Ediciones de la Tempestad, Barcelona, 1991, p. 91 y ss.

cialidad y de simulación. Pero de nuevo el dolor vuelve a reivindicar su realidad humana y contradice la artificialidad del espectáculo.

II. El segundo fenómeno que condiciona hoy la experiencia del dolor es la multiplicación de los deseos consumistas, esenciales en el modelo de vida de las sociedades tardocapitalistas, y la imposibilidad de su satisfacción, de la que deriva un sentimiento generalizado de frustración.

La sociedad contemporánea ha heredado un rasgo presente en el proceso histórico de mercantilización de las sociedades capitalistas: la multiplicación de los deseos como mecanismo de expansión del consumo. Estos deseos son fundamentalmente deseos de tener y deseos de *aparentar ser* a partir de lo que se tiene. Pier Paolo Pasolini fue uno de los intelectuales que mejor captó el surgimiento y las consecuencias culturales de la sociedad de consumo. Decía que los italianos habían aceptado el modelo que les imponía la televisión según las normas de la producción generadora de bienestar material. Sin embargo, apreciaba que los italianos no estaban en condiciones de realizar este modelo consumista. «O lo realizan materialmente sólo en parte, convirtiéndose en caricaturas, o consiguen realizarlo en tan corta medida que acaban siendo sus víctimas. Frustración e incluso ansiedad neurótica se han convertido ya en estados de ánimo colectivos»²³.

Esto se escribía a principios de la década de los setenta. Casi treinta años después se constatan dos fenómenos: la esencia consumista de la sociedad contemporánea y, relacionado con esto, el incremento de la frustración como sentimiento individual y colectivo. La existencia contemporánea en las sociedades tardocapitalistas se caracteriza, entre otras cosas, por la imposibilidad de satisfacer los deseos de consumo multiplicados sin fin, así como por la fugacidad de estos mismos deseos. Esta imposibilidad genera frustración entre los consumidores potenciales (es decir, toda la población en tanto que consumidores reales o en tanto que espectadores del consumo de los otros), la cual es fuente de nuevos sufrimientos²⁴.

El cineasta Theo Angelopoulos plantea al final de *La eternidad y un día* (1998) una pregunta crucial para entender la condición humana y que aplicándola al consumo sirve para entender una parte del sufrimiento contemporáneo. Alexander, el protagonista de la película, sabiendo que dentro de poco va a morir, le pregunta a su madre: ¿por qué vivimos divididos entre el deseo y el

²³ «Culturización y culturización», en *Escritos corsarios* [1975], trad. M. Pedrós, Planeta, Barcelona, 1983, p. 42.

²⁴ Acerca de la relación entre sufrimiento y deseo, vid. Denis Vasse, *El peso de lo real, el sufrimiento* [1983], trad. A. Dreyzin, Gedisa, Barcelona, 1985, pp. 70 y ss.

dolor? Esta pregunta da de lleno en la experiencia de la frustración. Los deseos insatisfechos, sean del tipo que sean, son causa de dolor y la frustración es fuente de sufrimiento. Pues bien, nuestra sociedad es una sociedad de deseos incumplidos para sujetos a los que se arroja tras esos mismos deseos. Es, en este sentido, una sociedad altamente frustrante.

La hiperestimulación de la capacidad desiderativa de las personas está acompañada por la heteronomía de una parte importante de los deseos que interioriza el sujeto contemporáneo. Lo singular del control contemporáneo de los deseos es la institucionalización del poder de generar aspiraciones consumistas entre la población. Los deseos se construyen en relación a una colectividad. Ahora bien, ha sido en los últimos cincuenta años cuando la colectividad ha pasado a ser comparsa del poder demostrado por la industria cultural al insertar socialmente modelos consumistas. Es esta particularidad lo que singulariza la heteronomía de los deseos de consumo, por encima del carácter social de los mismos.

Si por 'poder' se entiende en sentido general la capacidad para perseguir y alcanzar objetivos mediante el dominio del medio²⁵ en que se desarrolla el agente activo de poder, se entiende que la industria cultural detenta en las sociedades tardocapitalistas un poder basado en la dominación de las aspiraciones desiderativas de una mayoría social.

A través de la mercancía no sólo se consume un bien, también se consume un modelo de vida, una ideología y unos referentes de identificación personal. El consumo de mercancías promete el éxito amoroso, la eterna juventud, el triunfo social, la consecución de autoestima, la conjuración de los miedos, la buena relación con los hijos, la eliminación del dolor y la superación de los sufrimientos... En definitiva, los deseos del consumo prometen la felicidad, una felicidad inserta en el acto de consumo. El eslogan de esta idea de felicidad sería: a mayor número de deseos consumistas satisfechos mayor felicidad.

Estos deseos se convierten en referentes comunes que pueblan el imaginario colectivo, favoreciendo el reconocimiento entre las personas, condicionando los gustos y determinando la orientación de los comportamientos de las personas. Si estos deseos propuestos desde las industrias culturales e interiorizados por las personas constituyen un elemento de unión social (y es una unión a través del mercado), la disidencia en relación a esta ordenación puede ser vivida por la persona como un peligro de exclusión del grupo. «En las clases sociales dominadas por la moda siempre ha ocurrido que, para no quedar atrás ante un cambio de la moda, es necesario estar en condiciones de adoptar las novedades con rapidez; para evitar el peligro de una convicción que es distinta a las "otras"»

²⁵ Michael Mann, *Las fuentes del poder social. Una historia del poder desde comienzos hasta 1760 d. C.* [1986], trad. F. Santos Fontenla, Alianza, Madrid, 1991, p. 21.

se requiere que uno sea distinto, en aspecto, conversación y modales, de uno mismo tal como era ayer»²⁶.

Estos deseos constituyen la normalidad de las aspiraciones sociales, mientras que la disidencia constituye una anormalidad. Ahora bien, ocurre que el propio sistema de creación de deseos de consumo se ha expandido de tal forma que ha adquirido un carácter casi omniabarcante, de forma que casi todas las disidencias acaban reconducidas al modelo consumista.

Los deseos consumistas se caracterizan por su evanescencia. Esta evanescencia responde en parte a un rasgo de la psique humana que Freud expresaba señalando que el hombre goza con intensidad el contraste y muy poco el estado²⁷. Diríase que es la persecución del deseo y la fabulación de su futura consecución lo que el ser humano vive con mayor intensidad, mientras que la consumación del mismo suele dejar sitio a la persecución de nuevos deseos. Pero este rasgo del desear humano queda completado por un aspecto propio del consumismo: los deseos consumistas son tan fugaces como lo son las mercancías a las que están vinculadas. La sustitución de unas mercancías por otras lleva a la sustitución o modificación de los deseos que incorporan. Esta fugacidad exige la continua renovación de los deseos propuestos. Las mercancías se hacen viejas rápidamente al igual que sus deseos. Las compañías han de lanzar al mercado nuevos modelos, nuevos diseños, nuevas propuestas de deseos. El consumismo propone una felicidad centrada en el salto existente entre la satisfacción del deseo de ayer y la búsqueda de la satisfacción del deseo de mañana.

Se ha dicho que la hipertrofia consumista supone también una homogeneización de los deseos interiorizados por la población. La extensión de esta homogeneización desiderativa queda facilitada por la desaparición de referentes de grupo social que en épocas pasadas habían favorecido la relativización de las propuestas de consumo y de los deseos ligados a ellas.

La hegemonía de los deseos de consumo no supone desde luego la anulación de la peculiar actividad desiderativa de cada persona. Decir lo contrario supondría afirmar que el hombre contemporáneo ha perdido su capacidad imaginativa. Esto no es así. Pese a la existencia de este límite, no se ha de olvidar que el control sobre la gestación y la satisfacción de los deseos es una de los mecanismos más refinados de control social. Su perfección radica en que la persona interioriza estos mecanismos al aprehender los deseos. La interiorización del deseo transforma la coacción externa en compulsión interna: «Con el fin de que cualquier sociedad pueda funcionar bien, sus miembros deben adquirir la

²⁶ David Riesman, Nathan Glazer, Revel Denney, *La muchedumbre solitaria* [1948-1449], Paidós, Barcelona, 1981, pp. 99-100.

²⁷ *El malestar en la cultura* [1930], trad. J. L. Etcheverry, Círculo de Lectores, Barcelona, 1998, p. 44.

clase de carácter que les hace experimentar el deseo de actuar en la forma en que deben actuar como miembros de la sociedad o de una clase especial dentro de ella. Tienen que desear lo que objetivamente es necesario que hagan. La fuerza externa queda reemplazada por la compulsión interna, y por esa clase particular de energía humana que se canaliza en los rasgos caracterológicos»²⁸.

El hombre contemporáneo vive en la frustración derivada de la imposibilidad de consumir las propuestas desiderativas que recibe cotidianamente²⁹. Este estado de frustración se intensifica en el momento en que la persona entiende que la frustración encierra un fracaso. Y el fracaso se ha convertido a su vez en un tabú³⁰. Philippe Ariès ya había abordado la experiencia del fracaso en el hombre contemporáneo en relación a la frustración de los deseos: «Llega un día (...) en que el hombre ya no puede sostener el ritmo de sus ambiciones progresivas, camina menos rápido que su deseo, cada vez menos rápido, hasta darse cuenta de que su modelo resulta inaccesible. Entonces siente que ha echado a perder su vida»³¹.

Ante el modelo de vida dominante, el sufrimiento queda configurado como un cortocircuito paralizante que dificulta la consecución de los deseos mercantilizados que dominan la vida cotidiana de las sociedades contemporáneas³². El sufrimiento contradice el modelo de hombre contemporáneo adoptado por la cultura dominante. Esta circunstancia, lejos de actuar como un lenitivo del sufrimiento, lo incrementa. Al no guardar la imagen exitosa del hombre y de la mujer contemporáneos lugar alguno para su vivencia del dolor, se produce una escisión entre las experiencias acordes con el ideal de éxito dominante y las experiencias que contradicen este ideal. Sin embargo, a pesar de esta tendencia, el sufrimiento se obstina en confirmarse como una experiencia humana ineludible.

III. La medicina se ha convertido durante el siglo XX en la gran administradora del dolor³³. No cabe duda de la importancia de los avances logrados por el saber

²⁸ Riesman, *op. cit.*, pág. 18. Cincuenta años después Richard Sennet ha escrito *La corrupción del carácter*. Los mecanismos personales del trabajo en el nuevo capitalismo, (1998, trad. D. Najmías, Anagrama, Barcelona, 2000), en este libro se confirman muchos de los procesos en marcha que ya anunciaron Riesman, Glazer y Denney.

²⁹ Vid. Remo Bodei, «El mal y el sufrimiento en Leopardi», (pp. 109-133), en Félix Duque (coord.), *op. cit.*, p. 113.

³⁰ Sennett, *op. cit.*, pp. 124 y ss.

³¹ Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte* [1977], trad. M. Armiño, Taurus, 1983, p. 121.

³² Salvatore Natoli, *op. cit.*, p. 272.

³³ Natoli, *op. cit.*, p. 269.

médico y farmacológico en el tratamiento del dolor físico. También es cierto que la eficacia médica tiene sus lados oscuros hasta el punto de que, en ocasiones, lejos de paliar el dolor lo incrementa, pero no es este el tema que interesa abordar ahora. Hay que centrarse en la comprensión de lo que significa la mediación médica de la experiencia del dolor en la sociedad contemporánea.

La medicina es hoy el oráculo del dolor físico, y la psiquiatría y la psicología ocupan una posición predominante en relación al dolor psíquico. Como sucede con todo oráculo, sus respuestas son ambiguas, cuando no incomprensibles y, en un aspecto fundamental, insuficientes. A pesar de este problema divino, ante el dolor se acude al médico en busca del por qué del dolor y de remedios para apaciguar el malestar que genera. Es el médico, en tanto que participe de un saber médico institucionalizado y protegido gremialmente, quien señala la normalidad o la anormalidad del dolor. Cuando se le dice a una persona que ‘vaya al médico’, se le está diciendo que normalice su experiencia. Es decir, se le envía ante la persona que según creencia colectiva es capaz de explicar en razón de sus conocimientos el origen del dolor. Esta creencia colectiva es la base de la confianza que los pacientes depositan en el médico. De forma que no pocas personas exigen a los médicos resultados curativos que éstos no son capaces de proporcionar, a la vez que la creencia *religiosa* en los médicos se expresa en la extensión popular de una supuesta *taumaturgia médica*.

Sin duda la medicina da respuestas eficaces en muchas ocasiones. Sin embargo, estas respuestas son parciales e insuficientes para resolver el problema del sentido del sufrimiento. Si la experiencia del dolor es un hecho que se elabora culturalmente no puede quedar resuelto desde un saber especializado, por relevante que sea. La medicalización del dolor y la reducción del sentido del sufrimiento, ponen de manifiesto la dificultad de la cultura contemporánea para dar respuesta a alguno de los aspectos fundamentales de la condición humana como es su sufrimiento.

Distintos autores han afirmado críticamente que con el desarrollo de la tecnología médica el dolor ha pasado a ser un *problema técnico*³⁴: «La civilización médica tiende a convertir el dolor en un problema técnico y, por ese medio, a privar al sufrimiento de su significado personal intrínseco. La gente desaprende a aceptar el sufrimiento como parte inevitable de su enfrentamiento consciente con la realidad y llega a interpretar cada dolor como un indicador de su necesidad para la intervención de la ciencia aplicada. La cultura afronta el dolor, la

³⁴ Por ejemplo, Ivan Illich, *Némesis médica. La expropiación de la salud* [1975], trad. C. Godard Buen Abad, Barral, Barcelona, 1975, p. 119, entre otras, (libro éste muy sugerente en algunas de sus partes y muy cuestionable en otras); también Silvia Tubert, *Mujeres sin sombra. Maternidad y tecnología*, Siglo XXI, Madrid, 1991, p. 19, que retoma a Illich.

anormalidad y la muerte interpretándolos; la civilización médica los convierte en problemas que pueden resolverse suprimiéndolos»³⁵. Natoli, por su parte, subraya que la dimensión científico-tecnológica constituye hoy el horizonte en el que se comprende la realidad del mundo, y que es en este mismo horizonte en el que se inscribe la experiencia del dolor³⁶.

La especialización del conocimiento médico ha estado acompañada por la especialización en el uso de los espacios. Foucault había señalado que el lugar natural de la enfermedad era el lugar natural de la vida: la familia³⁷. Sin embargo, el hospital, en tanto que espacio especializado, ha pasado a ser el lugar donde preferentemente se recluye hoy el dolor físico. Esta reclusión del dolor se aprecia con claridad en cómo se afronta el hecho de la muerte³⁸. El final de la vida ha quedado sometida a las rutinas institucionalizadas de los hospitales: «Tan sólo las rutinas institucionalizadas de los hospitales configuran socialmente la situación del final de la vida. Crean unas formas de gran pobreza emotiva y contribuyen mucho al relegamiento a la soledad del moribundo»³⁹.

Posiblemente, como afirma Sontag «la muerte es ahora un hecho ofensivamente falto de significado»⁴⁰. Philippe Ariès recuerda que a principios del siglo XX la muerte era un acontecimiento público. La muerte no significaba tan sólo la desaparición de un individuo, sino que alcanzaba a una sociedad que necesitaba cicatrizar la herida causada por la pérdida de uno de sus miembros. Conforme avanzó el siglo la muerte perdió su carácter de «generalidad absoluta»⁴¹, pasando a ser progresivamente una cuestión particular.

Este fenómeno es análogo a la individualización de la enfermedad. Susan Sontag expuso cómo alrededor de la tuberculosis se construyó durante el siglo XIX una imaginaria que quedó ligada a la noción de individuo: «Es con la tuberculosis que se articula la idea de la enfermedad individual...»⁴². Hoy la enfermedad sigue pegada al concepto de individuo. La misma Sontag había expresado el carácter individual de la enfermedad en contraposición con su anterior carácter colectivo: «En sociedades más simples que la nuestra, la enfermedad goza de un carácter colectivo o comunal: la típica forma de enfermedad

³⁵ Ivan Illich, *op. cit.*, p. 119.

³⁶ *Op. cit.*, p. 266

³⁷ Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* [1963], trad. F. Perujo, Siglo XXI, Madrid, 1997, p. 37.

³⁸ Philippe Ariès, *op. cit.*, p. 468 y ss.

³⁹ Norbert Elias, *La soledad de los moribundos* [1982], trad. C. Martín, F.C.E., México DF, 1987, p. 38.

⁴⁰ Susan Sontag, *La enfermedad y sus metáforas y El sida y sus metáforas* [1977, 1988], trad. M. Muchnik, Taurus, Madrid, 1996, p. 15.

⁴¹ Philippe Ariès, *op. cit.*, p. 465.

⁴² *La enfermedad y sus metáforas, op. cit.*, p. 36.

es la plaga. En nuestra sociedad la enfermedad se reduce a un asunto privado... Es, por consiguiente, un juicio individual más que una infección. Por tanto, debe ser soportada con gran resignación, ya que no puede ser comunicada a otra persona»⁴³.

IV. La exclusión del dolor de centro social, su privatización y su banalización dificultan su comunicación. Al incrementarse su incomunicación los seres sufrientes difícilmente pueden ser reconocidos en su dolor por las otras personas, mientras que éstas dejan de familiarizarse con la realidad del sufrimiento. La experiencia del dolor se adentra cada vez más en la soledad. Y no en una soledad respetuosa, o propia del carácter personal del dolor, sino una soledad que anula la posibilidad de compasión⁴⁴. Y esta circunstancia es terrible, ya que el peso del sufrimiento se acrecienta en la medida en que se incrementa la soledad, no elegida, del sufrimiento.

La confirmación de esta creciente soledad se tiene en la reacción que representa el surgimiento de lo que un periódico llamó «voluntarios del duelo»⁴⁵. Se trata de una asociación formada por personas que han vivido el dolor de la pérdida de un ser querido. Su ofrecimiento voluntario consiste en compartir la experiencia de personas que se hallan en una situación semejante. Uno de los miembros de este grupo explicaba que cuando murió su hijo tuvo la suerte de contactar a través de esta asociación con otra madre que también había perdido a su hijo: «Me ayudó a transformar el dolor, hasta el punto en que comprendí que la muerte de mi hijo no fue inútil, porque ahora puedo ayudar a personas en igual trance». Otra mujer explicaba que se producía un vacío social hacia el que había perdido a alguien: «La gente te esquiva, porque no sabe qué decirte, cuando lo que más necesitas es que escuchen tu dolor». En el primer caso, la persona en cuestión halló un sentido a su dolor que le ayudó a transformarlo: aprovechar su experiencia para ayudar a los demás. En la segunda declaración se subraya la necesidad de ser escuchado, la necesidad de compartir (de alguna forma) la *carga del sufrimiento*.

Hay que interrogarse acerca del surgimiento de 'un grupo del duelo'. En resumidas cuentas, la consolidación de esta iniciativa es una prueba de la creciente incomunicabilidad social del dolor. Las personas voluntarias ofrecen el tiempo, la atención y la compasión que el grupo social más próximo ya no

⁴³ *El benefactor* [1963], Lumen, Barcelona, 1974, p. 224.

⁴⁴ Sobre la compasión, Aurelio Arteta, *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Paidós, Barcelona, 1996.

⁴⁵ *El Periódico*, «Voluntarios del duelo», artículo de Mercé Conesa, 12 de julio de 2000.

ofrece.

Esta necesidad de comunicación que hoy se ve tan desatendida ha sido tratada en la película de Michel Deville, *Las confesiones del doctor Sachs* (1999)⁴⁶. La primera pregunta que Sachs hace a sus pacientes es: «¿Qué puedo hacer por usted?». Un número elevado de personas le contesta que necesita hablar de su sufrimiento. Es decir, estas personas necesitan ser atendidos (es decir, reconocidas) en su sufrimiento, entendiendo que el reconocimiento del sufrimiento es la forma más radical de reconocimiento de la otra persona.

V. Las sociedades tardocapitalistas se representan y se quieren asépticas. Esto no es de extrañar dada la tecnificación del mundo humano y su pretensión de asepsia. No obstante, esta voluntad se ve manchada por nuevas formas de suciedad. Por ejemplo, la jerga informática utiliza las palabras ‘virus’, ‘contaminado’ o ‘infectado’ para hablar de las alteraciones en el funcionamiento de los programas informáticos.

Ante esta pretensión de esterilización social, de la que la arquitectura y el urbanismo dan sobrada muestra, el sufrimiento, al igual que otras experiencias humanas, provoca alarma. El sufrimiento aparece como una excrescencia del ser humano que hay que extirpar: «Los progresos rápidos del bienestar, de la intimidad, de la higiene personal, de las ideas de la asepsia, han vuelto a todos y cada uno más delicados: sin que se pueda nada contra ello, los sentidos no soportan ya los olores y los espectáculos que, todavía a principios del siglo XX, formaban parte, junto con el sufrimiento y la enfermedad, de la cotidianidad. Las secuelas fisiológicas han salido de la cotidianidad para pasar al mundo aséptico de la higiene de la medicina y de la moralidad, confundida al principio. Este mundo tiene un modelo ejemplar, el hospital y su disciplina celular»⁴⁷.

El sufrimiento se percibe como algo sucio, contaminado. Algo que en sí, o en sus portadores, hay que alejar de la *ciudad* o de su centro. Algo que la persona ha de silenciar para no quedar desplazado del centro social. Hoy, por ejemplo, a los inmigrantes magrebíes se les califica de sucios. Lo curioso de esta expresión de rechazo social es que en muchas ocasiones, como ocurre en zonas de Cataluña, es utilizada por los que en los años cincuenta y sesenta fueron inmigrantes y también fueron calificados como sucios. Los inmigrantes africanos son los nuevos apestados.

⁴⁶ Esta película está basada en la novela de Martin Winckler titulada *La maladie de Sachs*.

⁴⁷ Philippe Ariès, *op. cit.*, p. 473.

El sufrimiento, en tanto que experiencia impregnada culturalmente de suciedad, queda apartado del espacio público o es introducido en éste mediante la forma banal del espectáculo, que ya ha sido vista.

*

La exposición seguida hasta aquí, como ya se dijo al introducir este artículo, ha pretendido reflexionar en torno al enmascaramiento del sufrimiento y la alienación progresiva de los sujetos contemporáneos en relación a su experiencia del sufrimiento. Ambos fenómenos están presididos por un mismo hecho: la creciente dificultad para reconocernos en el sufrimiento y reconocer a los demás en su sufrimiento.