

# Tendencias en los campos del derecho y la estética, y nuevas manifestaciones de la violencia

KAREN ENTRIALGO

Departamento de Ciencias Sociales  
Universidad de Puerto Rico, Recinto Arecibo

## RESUMEN

En este artículo se exploran algunas tendencias en los campos del derecho y la estética con el objetivo de aportar a una comprensión en torno a las nuevas manifestaciones de la violencia; en particular, la brutalización de las relaciones sociales. A partir de las consideraciones sobre poder hegemónico y violencia integrista elaboradas por Jean Baudrillard, se examinan y se discuten las transformaciones que atestiguan un proceso de desinflamamiento de lo simbólico. [**Palabras clave:** desinflamamiento de lo simbólico; violencia integrista; brutalización de las relaciones sociales; victimismo generalizado; trauma y poshistoria].

## ABSTRACT

This article explores tendencies in the fields of law and aesthetics in order to contribute to an understanding of new manifestations of violence: in particular, the brutalization of social relations. The article examines the transformations that bear witness to the deflation of the symbolic and discusses these transformations following Jean Baudrillard's notions of hegemonic power and integrist violence. [**Keywords:** deflation of the symbolic; integrist violence; brutalization of social relations; generalized victimism; trauma and post-history].

Se ha vuelto un lugar común el constatar el progresivo debilitamiento de los ordenamientos simbólicos que estructuraban a los sujetos. El venir a menos de las figuras de autoridad que la modernidad erigió, el agotamiento de sus instituciones, así como la multiplicación de discursos e interpretaciones sobre la realidad que las nuevas tecnologías de la información y la comunicación ponen en marcha, producen un deslizamiento permanente y acelerado de los referentes que estructuraban la vida psíquica de los sujetos y definían las relaciones sociales. Con la hipertrofia de productos, imágenes e información, se desata un movimiento que tiende a cancelar la producción de sentidos mediante su producción excesiva, recursiva e inmediata, dando lugar a un universo de la indiferenciación; es decir, de la imposibilidad de producir la distinción. Lo que aparece como un debilitamiento de lo simbólico ha venido acompañado, en las últimas décadas, por una expansión del dominio del derecho. Se trata de un movimiento paralelo de híper-reglamentación en nuestras sociedades contemporáneas que parece compensar la pérdida de los vínculos que a través del lenguaje y su dimensión simbólica inscribían al sujeto en el orden de lo social, por una multiplicación de vínculos reglamentarios y jurídicos cada vez más técnicos. La proliferación de leyes que regulan aspectos tan nimeos de la actividad humana, como el uso del teléfono celular al conducir un vehículo, o aspectos tan fundamentales, como los derechos y los deberes de cada miembro de la familia en el hogar, merece ser estudiada desde una perspectiva de complejidad ya que los juristas declaran con orgullo que el derecho debe seguir la evolución de las costumbres, pero es evidente que la evolución de las costumbres hoy día puede ser explicada como un intento de resolver los impases creados por el dominio mismo de las leyes. Desde un punto de vista psicoanalítico, la especificidad de lo humano descansa en el trato de la desigualdad: no es posible pensar ni pensarse a sí mismo fuera de la asimetría. No obstante, el derecho tiende a homogeneizar y con ello a cancelar la producción de sentido al imponer técnicamente la igualdad. Por ejemplo, entre los miembros de la familia en el hogar, el niño aparece hoy en igualdad legal respecto a sus padres. En términos generales, esto coloca a la alteridad en una posición de hostilidad, de extrañamiento; es decir, fuera de la frontera, en una posición de no reconocimiento.

Además de esta tendencia a la híper-reglamentación y a la cancelación de las diferencias simbólicas, el derecho evoluciona, como la medicina paliativa, en dirección del confort; como instancia a la que se recurre para corregir las insatisfacciones. Si antes el derecho invocaba una ficción del orden simbólico, el ideal de justicia, lo cual constituía una mediación en su relación con el ciudadano, el derecho

actual parece más bien estipular que toda reivindicación es legítima y debe ser satisfecha (Melman, 2002). Esto abona al detrimento de las relaciones sociales pues los conflictos que levantan la alteridad y la desigualdad no son ya atendidos en el campo de lo social, sino que las personas recurren cada vez más al derecho. Se produce así una especie de vaciamiento de lo social en el derecho a partir del momento en que el derecho ciudadano se presenta como el derecho a una satisfacción plena y lograda. Del mismo modo, sobre el plano de la vida psíquica del sujeto, los traumas no tienen ya que ser representados dentro de un horizonte de sentido, sino que quedan en estado puro para ser tratados técnicamente por el derecho.

Estas tendencias en el campo del derecho vienen a confirmar el diagnóstico de época que han esbozado algunos psicoanalistas en torno a una falta de lo simbólico para conectar con lo real y, por lo tanto, de un despliegue de lo real crudo; es decir, de un real no dialectizado por lo simbólico. La hiperreglamentación aparece por un lado como remedio a lo que se percibe como un deterioro de la solidaridad en las relaciones sociales, una crisis de civilidad y, por otro lado, como aquello que legitima una economía dual en la que la función de tercero productora de sentidos compartidos que se debía cumplir en lo simbólico queda cada vez más en exilio. De modo que la hiperreglamentación en el derecho contemporáneo no solo pone de relieve y viene a confirmar el progresivo debilitamiento de lo simbólico, sino que además crea un nuevo escenario para las manifestaciones contemporáneas de la violencia.

Según el filósofo y especialista de la violencia, Yves Michaud (2011), hoy vemos aparecer una forma de violencia distinta a las más estudiadas - distinta a la violencia instrumental y a la violencia pura - que habría que caracterizar como una especie de brutalización de la vida y de las relaciones sociales; una brutalidad habitual del comportamiento que desemboca en violencia. Esta brutalización conoce variantes, pero en un *continuum*, y consiste en tratar al prójimo como objeto. En ese sentido, el prójimo puede aparecer como un medio para la satisfacción del deseo y en tal caso se le usa y luego se le desecha; o bien puede aparecer como un obstáculo en el campo de la acción y se le trata como elemento despreciable o; por último, como un objeto neutro que se debe simplemente esquivar o evitar. En todo caso, este primer *continuum* oscila entre la manipulación, la oportunidad y la indiferencia. En el segundo *continuum* estaría el trato del prójimo como objeto de placer y el trato del prójimo como objeto de odio. Finalmente, un tercer nivel del continuum es el prójimo como cantidad despreciable que lleva a una violencia directa, no calculada. En este

nivel se encuentran muchos de los asesinatos de agresión ultraviolenta entre gangas. Para dar cuenta de estas formas contemporáneas de la violencia vinculadas al comportamiento habitual de las personas, Michaud recurre al trabajo del psicoanalista Charles Melman en el que se postula que la perversión, en el sentido clínico y psicoanalítico de una economía libidinal (y no en un sentido moral), constituye el principio que actualmente rige las relaciones sociales.

En lo que Melman (2002) esboza como la «nueva economía psíquica» fundamentada en la perversión, el objeto del goce ya no está en el campo del inconsciente o, dicho de otro modo, el inconsciente ya no es el lugar de recelo del objeto del goce, sino que el objeto del goce ha quedado puesto en el campo de la realidad, en directo, sin mediación simbólica y sin necesidad de hacerlo entrar en la vida psíquica del sujeto a través del sentido. Esto constituye una nueva relación con el objeto que ya no está fundada en la representación, sino en el ser del objeto. En este caso, el objeto vale no por lo que él representa sino por lo que él es. Este objeto no obtiene otro valor que lo que su ser es fuente de beneficios. En cuanto se revela defectuoso, deviene desechable. A diferencia de la neurosis en la que todo objeto se presenta sobre el fondo de una ausencia y lo que organiza el goce es que la toma del objeto siempre escapa al sujeto, en la perversión el acento queda puesto exclusivamente en la toma de este objeto. El perverso se rehúsa a abandonarlo periódicamente, a sustituirlo simbólicamente, entrando así en una economía que lo sumerge en una forma de dependencia en relación al objeto. La cultura contemporánea que privilegia las lógicas del mercado, los modos de consumo en el que prima la avidez por goces perfectos, adictivos y sin límites, así como las tendencias en el campo del derecho antes descritas nos colocan en un nuevo régimen de interacción social caracterizado por una generalización de comportamientos perversos que se perfilan ya como nuevas formas de manifestación de la violencia<sup>1</sup>. Esta relación dual con el objeto que caracteriza al ser contemporáneo y que sugiere un desinflamiento de la dimensión simbólica también ha sido elaborada, sin hacer referencia a las categorías del psicoanálisis, por el filósofo francés Jean Baudrillard (2004) como «el devenir objeto del signo».

En el campo de la estética, la obra del filósofo italiano Mario Perniola se revela particularmente interesante para explorar estas nuevas relaciones con el objeto y sus vínculos con la violencia y el derecho. En su libro *Del sentir*, Perniola (2008) examina los modos de sentir característicos de la estética de distintas épocas y postula que, a partir de los años 1960, se va sedimentando una sensología caracterizada por una experiencia anónima y materializada que impone un universo afectivo

impersonal y donde todo aparece como ya sentido. Este tipo de sentir no está vinculado al individualismo o al narcisismo, sino que se orienta más bien a un especularismo que refleja experiencias ya prefiguradas. En otro de sus libros, *Le sex-appeal de l'inorganique*, Perniola (2003) sostiene que la sensibilidad contemporánea ha transformado las relaciones entre las cosas y los humanos. Explorando el papel de Eros, del deseo y de la sexualidad en la experiencia estética actual, así como el impacto causado por la tecnología, Perniola describe una forma de la sexualidad inorgánica y artificial que va emergiendo y distinguiéndose del tipo de sexualidad orgánica que hasta entonces habíamos conocido. En estas formas de sexualidad inorgánica se revelan modos de abandono del «yo» que van en contra del modelo de mutua reciprocidad. En general, Perniola (2006) postula que nuestras sociedades atraviesan un «momento egipcio» marcado por un proceso de reificación. En la medida en que los productos de la alta tecnología asumen cada vez más propiedades orgánicas y comportamientos autónomos, la humanidad se percibe y se toma a sí misma como un objeto. Y esto no es en el sentido de una alienación inconsciente, sino cínica y deliberadamente. Aquí también viene al punto los planteamientos que hace Jean Baudrillard en *Las estrategias fatales* en torno a la supremacía del objeto con respecto al sujeto en la medida en que el sujeto solo puede desear, mientras que el objeto seduce:

...el sujeto, la metafísica del sujeto, solo era hermoso en su orgullo, en su arbitrariedad, en su voluntad inagotable de poder, en su trascendencia de sujeto del poder, de sujeto de la historia o en la dramaturgia de su alienación. Fuera de ahí, no es más que un despojo lamentable enfrentado con su propio deseo o con su propia imagen, incapaz de administrar una representación coherente del universo, y sacrificándose sin sentido sobre el cadáver de la historia para intentar resucitarlo.

El sujeto ya no puede interpretar su propia fragilidad o su propia muerte por la simple razón de que ha sido inventado para defenderse de ellas, al mismo tiempo que de las seducciones, las del destino, por ejemplo, que provocarían su pérdida. Existe ahí una contradicción irresoluble en la perspectiva de su propia economía. Y por consiguiente, hoy la posición de sujeto ha pasado a ser simplemente insostenible. Nadie es capaz actualmente de asumirse a sí mismo como sujeto de poder, sujeto de saber, sujeto de la historia. Y además nadie lo hace. Nadie asume ya este papel inconmensurable, que ha comenzado a caer en el ridículo junto con el universo de la

psicología y de la subjetividad burguesa para encontrarse hoy simplemente anulado en la transparencia y la indiferencia. Vivimos las convulsiones de esta subjetividad, y no paramos de inventar otras nuevas, pero esto ni siquiera es dramático: la problemática de la alienación se ha desmoronado. Y la evidencia del deseo se ha convertido en un mito.

Llegamos, pues, a la paradoja de que en esta coyuntura en la que la posición de sujeto se ha hecho insostenible, la única posición posible es la del objeto. La única estrategia posible es la del objeto. Hay que entender ahí no el objeto «alienado» y en vías de desalienación, el objeto dominado y reivindicando su autonomía de sujeto, sino al objeto que desafía al sujeto, que le remite a su posición imposible de sujeto.

Estrategia, pues, cuyo secreto es el siguiente: el objeto no cree en su propio deseo, el objeto no vive de la ilusión de su propio deseo, el objeto carece de deseo. No cree que nada le pertenezca en propiedad, y no cultiva ninguna fantasía de reapropiación ni de autonomía. No intenta basarse en una naturaleza propia, ni siquiera la del deseo, sino que, de repente, no conoce la alteridad y es inalienable. No está dividido en sí mismo, cosa que es el destino del sujeto, y no conoce el estadio del espejo, con lo que acabaría por confundirse con su propio imaginario.

Es el espejo. Es lo que remite al sujeto a su transparencia mortal. Y si puede fascinarle y seducirle, es precisamente porque no irradia una sustancia o una significación propia. El objeto puro es soberano porque es aquello sobre lo cual la soberanía del otro acaba por romperse y caer en su propia trampa. El cristal se venga.

El objeto es lo que ha desaparecido en el horizonte del sujeto, y desde el fondo de esta desaparición, rodea al sujeto en su estrategia fatal. Entonces es cuando el sujeto desaparece en el horizonte del objeto (2000, pp. 122-124).

Desde diversos registros asistimos a una rehabilitación del objeto o de la posición de objeto que sugiere, como lo ha avanzado Baudrillard en tantos otros textos, la muerte del signo: luego del devenir signo del objeto que el llamado «giro lingüístico» reveló, el devenir objeto del signo. En el campo del derecho, mediante la anulación del ideal de justicia como referente que estaría por encima del ciudadano y de los agentes mismos del derecho; referente desde donde se podía aún producir una distinción entre reivindicaciones legítimas e ilegítimas,

justas o injustas; dando lugar a un campo dual aplanado, desinflado de significación, donde toda ofensa o insatisfacción merece ser reivindicada. También mediante la hiper-reglamentación que sugiere que no hay ya ninguna capacidad de juicio en los sujetos, ningún conjunto de referentes con capacidad normativa y que hay que, por ende, construirlos técnicamente. La función de inscripción en el orden social a través del lenguaje que Lacan designa con la metáfora del *Nombre del Padre*, la transmisión del conjunto de normas que regulan a la comunidad de hablantes y sin cuyos límites el yo no puede asumirse, así sea ilusoriamente, como dueño y responsable de su propio discurso; en otras palabras, la posición misma de sujeto es lo que estas tendencias en el derecho parecen confirmar como estando hoy en aprietos, cuando no ya imposible de asumir.

En el campo de las relaciones con el prójimo, mediante comportamientos que se enmarcan dentro del paradigma fetichista que evoca la perversión. Pues si lo propio de la posición de sujeto reside en su carácter deseante como resultado de la escisión que produce su constitución en el campo del Otro del significante, desde un punto de vista psicoanalítico podemos identificar tres momentos en relación con el deseo: la cultura de la época de Freud fundamentada en la represión de los deseos, la cultura del deseo representada en la segunda fase de la sociedad de consumo, y la cultura contemporánea que habiendo descifrado en el simulacro la lógica del deseo como aquello que ingresa al sujeto en el mundo de las sustituciones simbólicas, a hecho del goce mismo, y no ya del deseo, el nuevo imperativo. El que no existan límites a la realización pulsional se perfila como el pasaje, en términos psicoanalíticos, de un goce fálico a un goce objetal. El significante no reenvía a otro significante, sino a un objeto ideal que se encuentra sustanciado y que se ofrece para ser cogido, poseído; en fin, que está puesto para su consumo real.

En el campo de la estética, mediante toda una serie de producciones artísticas que realizan una operación sobre lo real crudo sin recurso a la representación. El cine de los años 1990 de directores como John Woo, Quentin Tarantino, Oliver Stone y David Lynch en donde la violencia aparece como único objeto del guión; algunas producciones en el arte biotecnológico; una parte del *body art*; el cine de Cronenberg y la «nueva carne»; el realismo psicótico, entre otras, darían cuenta de que, después del devenir signo del objeto, allí donde el arte desembocó en operación conceptual - un programa cuya esencia fue anticipada por Marcel Duchamp -, asistimos hoy al devenir objeto del signo. Por un lado, el cuerpo excluido retorna a través del rechazo, lo feo, la repulsión, lo abyecto, la llaga. Este retorno de lo real del cuerpo

termina por producir un colapso de la estructura simbólica de la obra<sup>2</sup>. Por otro lado, la instalación, el video y el performance en el arte contemporáneo, que al evaporizar la obra de arte convirtiéndola en pura interacción, relación y ambiente, termina por re-encarnarla como sensación pura. Una experiencia de la inmediatez sin posibilidades para una consecuente conexión simbólica.

De modo que lo que estas tendencias en el derecho, en las relaciones con el prójimo y en el campo de la estética nos están mostrando, es un desinflamiento del espacio simbólico. Se trata de un proceso de designificación que conlleva una crisis de los mecanismos mismos de la representación. No se trata simplemente de decir que hay una crisis de representación, como a menudo se ha pretendido abordar los problemas de las democracias contemporáneas; no se trata de decir que el arte ya no busca representar nada; no se trata de que el derecho no represente ya la justicia. Se trata de una mutación mucho más profunda en las condiciones mismas de posibilidad de la simbolización que no solo opera sobre el plano de lo social - plano que, como veremos, parece estar en vías de desaparición -, sino que nos interroga además sobre el plano antropológico.

### **De la violencia de las normas, los valores, los criterios y el juicio a la violencia de la indiferencia y la indistinción**

Quisiera enmarcar estas observaciones provenientes de los campos diversos del psicoanálisis, la filosofía, la sociología y el arte en el cuadro de transformaciones que, a partir de la década de los setenta y, sobre todo, ya en los noventa, llevó al registro del debilitamiento de las instituciones modernas. Este registro vino acompañado de un ejercicio que todavía se instalaba en una cierta tradición crítica, pues no se trataba solo de constatar el venir a menos de estas narrativas modernas, sino de contribuir a su devenir en ruinas mediante la deconstrucción. Claro está, la deconstrucción no tenía como objetivo ninguna reconstrucción. No obstante, y dado el tono totalizante de los llamados «grandes relatos» o «grandes proyectos» de la modernidad - con sus pretensiones universales, su interpretación teleológica de la historia y su sentido normativo de Verdad -, se apostaba cuando mismo al efecto emancipador de las ruinas. En esta lectura de la modernidad predominó una ceguera respecto a los procesos de hibridación que la propia modernidad puso en marcha. A esta incapacidad de ver en las lógicas modernas el germen de su propia destrucción, se le añade la ceguera respecto a una nueva dinámica totalizante cuyo mecanismo no se fundamenta ya en la identificación - como en los regímenes totalitarios: identificación del líder con el partido, del partido con la sociedad, de la sociedad con la persona -, sino en la producción y multiplicación exponencial de la diferencia al interior

de un sistema de integración total. Los valores diferenciales producto de la diferencia son integrados al propio sistema de producción de la diferencia, dando lugar a la indistinción. Indistinción, no porque ambos valores signifiquen lo mismo, sino porque significando cosas distintas no producen sin embargo un efecto diferente. En este caso, se trataría de reconocer un nuevo tipo de violencia que ya no es la violencia política dirigida contra la opresión; o la violencia instrumental en general, la que tiene un objetivo determinado, sino una violencia separada de su objeto. Esta violencia no se enmarca ya dentro de la dominación, pues la dominación se define por aquello a lo cual ella se opone; es decir, por relaciones de fuerza, sino que pertenece a la hegemonía. Poder hegemónico o supremacía que habría que distinguir de las formas más conocidas en los totalitarismos del siglo XX, pues esta otra, como se ha dicho, no estaría fundamentada en la identificación homogenizante que requiere de una exclusión de la diferencia, sino en la integración total de las diferencias. Mientras que los totalitarismos operaban excluyendo o exterminando el elemento perturbador del sistema, este otro modo de hegemonía actúa mediante su integración, con el consecuente efecto de domesticación y luego, también, con su potencia como línea de fractura.

A diferencia de la dominación, la hegemonía no necesita su contrario para existir y es justamente por esto que el concepto de emancipación no tiene lugar en ella. Existen fuerzas antagónicas, pero no son de oposición. La transgresión, tanto en la política como en el arte, al ser inmediatamente re-absorbida e integrada como diferencia en un sistema cuyo mecanismo es justamente la multiplicación de las diferencias, termina produciendo un efecto equivalente con aquello que hubiera podido desestabilizar. La posibilidad de una violencia liberadora, contestataria o de reivindicación parece haberse auto-excluido del panorama al comprometerse con la búsqueda sin resistencia del Bien. Esta es la tesis elaborada por Jean Baudrillard, y que merece ser atendida con detenimiento pues se revela sumamente pertinente para entender el cuadro de transformaciones sobre el que se perfilan las nuevas manifestaciones de la violencia<sup>3</sup>. Este ángulo de lectura que quiero avanzar partiendo de algunas de las consideraciones en el pensamiento de Jean Baudrillard encuentra a la vez su posibilidad de visibilidad como su invisibilidad cuando tiene que zigzaguear entre dos tendencias que actualmente caracterizan el estudio de la violencia. A riesgo de simplificar y consciente de que no hay ninguna homogeneidad al interior de ellas, quisiera cuando mismo, con el mero propósito de ir encaminando esta propuesta de lectura, identificarlas.

Por un lado, partiendo de los nuevos conflictos étnicos y experiencias de genocidio, una primera tendencia hace una vuelta al tema del to-

totalitarismo y su relación con las democracias contemporáneas. Al invocar la amenaza del totalitarismo en nuestras sociedades contemporáneas, privilegia el estudio de la hegemonía desde el ángulo exclusivo del poder político y la dominación. A menudo impulsada por el llamado «giro lingüístico», las reflexiones no tratan del Mal, sino más bien, de la representación del Mal. Esta tendencia subraya el estudio de la violencia extrema. Partiendo del holocausto, lo convierte en paradigma, con sus consecuentes efectos de mitificación y mistificación. Por otro lado, respondiendo a la visibilidad que alcanza la diferencia y la heterogeneidad, una segunda tendencia produce una atomización en el estudio de la violencia que la fragmenta en una multiplicidad de expresiones: violencia conyugal, violencia de género, violencia urbana, violencia escolar, violencia juvenil, violencia de guerra, de guerra étnica o de guerra de frontera, etc.<sup>4</sup>. Si la primera tendencia suele ser más teórica, esta se traduce fácilmente en política pública y acompaña a menudo procesos de victimismo y políticas identitarias. Si la primera tendencia suele fijar su mirada en el pasado y no para de pelearse con categorías del pensamiento político moderno que ya están agotadas, la segunda parece sumergida en el presente; en el aquí y ahora de la ofensa que tiene que ser reparada recurriendo a toda la serie del procedimiento judicial. Aunque ambas tendencias no suelen entablar mucho diálogo entre sí, se alimentan mutuamente y pueden fácilmente desembocar en un victimismo generalizado o un catastrofismo permanentemente instalado.

Aquí viene al punto una aclaración que quisiera mantener activa para todo lo que sigue. Se trata de tomar nota de que los argumentos son siempre *time sensitive*. Es decir, cuando Claude Lefort (1994) desarrolla entre 1957 y 1980 la serie de reflexiones que serán recopiladas bajo el título *La invención democrática; los límites de la dominación totalitaria*, las lógicas de la dominación caracterizaban una buena parte de los intercambios que ordenaban y desordenaban el mundo durante esas décadas. Que su tesis del poder que deviene un lugar vacío con las revoluciones democráticas tuviera también como efecto alertar sobre la amenaza totalitaria, y que eso fuera, en ese momento, sumamente relevante, no es lo que se presta hoy a discusión. Lo que entiendo que se presta hoy a discusión es si el mecanismo de las dinámicas totalizantes continua siendo el de la dominación por la vía de la identificación que excluye la diferencia, o si no se ha producido ya una mutación que vuelve irrelevante el análisis desde esta óptica oposicional e identificadora del poder. Irrelevante en este caso no quiere decir que no se produzca ya, sino que su producción no abre las mismas posibilidades que abría antes; más bien, las cancela o las vuelve indistintas. *Time sensitive* es también reconocer que las violencias dirigidas a minorías invisibilizadas

tenían que ser reconocidas como formas específicas de violencia, con sus propios efectos y consecuencias meritorios de una atención particular. Que esto fuese sumamente relevante y hasta deseable no es lo que estaría en discusión hoy. Lo que estaría en discusión hoy es, por un lado, la manera en que estos abordajes inscribieron en el derecho mismo toda una serie de procesos de victimización y, por otro lado, si no nos encontramos hoy en una especie de victimismo generalizado de segundo orden donde las posibilidades que abrían las posiciones de víctima y victimario se han vuelto indistintas. La posición de la víctima abría a la posibilidad de un trabajo sobre el trauma que permitiera justamente no quedar confinado en el lugar de la víctima. La posición del victimario abría como posibilidad una reflexión sobre la responsabilidad. Hoy, todas víctimas y cómplices a la vez, es la eternización del trauma; o bien, la responsabilidad, que si es de todos, quiere decir entonces que no es de nadie.

En el marco de sus elaboraciones sobre Realidad Integral y Forma Dual como formas antagónicas que constituyen el doble movimiento contradictorio al interior del funcionamiento actual del mundo, Jean Baudrillard (2004) explora la violencia integrista del poder hegemónico. A la luz de estas aportaciones y con el propósito de abordar las nuevas imbricaciones entre derecho y violencia, quisiera intentar una actualización del texto de Walter Benjamin, *«Hacia una crítica de la violencia»*.

En su ensayo de 1921, Walter Benjamin (1991) señala que el origen de todo contrato, y no solo su posible conclusión, nos remite a la violencia. Su elaboración muestra la violencia en su carácter de fundación y creación jurídica, al tiempo que argumenta sobre la posibilidad de una violencia capaz de destruir la dialéctica entre la violencia que funda e instala el derecho y la violencia que lo conserva. Esta otra figura de la violencia que Benjamin llama violencia divina y que en la esfera humana sería la violencia revolucionaria, estaría absolutamente en un afuera del derecho. Lo que caracteriza a la violencia divina es que no funda una nueva ley. Es una violencia destructora del derecho, pero no fundadora ni conservadora de un nuevo orden. Al deponer el derecho, simplemente inaugura una nueva época histórica. La violencia divina es soberana, pero no es la soberanía del Estado en el estado de excepción ni la violencia pura en el sentido de una explosión anárquica; es más bien un signo sin significación<sup>5</sup>.

Hay que ver ya en esto un planteamiento que rompe con varios de los conjuntos de discursos sobre la violencia que siguen teniendo hoy fuertes resonancias. Estos se caracterizan por una confianza en la instrumentalización social de la violencia. En primer lugar, los

discursos del orden y el derecho que buscan negar a toda costa la presencia de la violencia en lo social y se la imputan a la subversión y a la criminalidad. En segundo lugar, las teorías de la agresividad provenientes de la antropología y la psicología, las cuales alejan aún más la violencia situándola en un fondo inmemorial sobre el que deben ejercerse los controles sociales. Por último, los discursos del realismo político que toman partido por la violencia. Estos la aceptan como inherente a lo social, pero entonces sería algo a instrumentar adecuadamente. Tres conjuntos de discursos y tres modos de instrumentalización social de la violencia: para el orden, medidas; para la agresividad, remedios; para el realismo, estrategias<sup>6</sup>. En ruptura con esto, el texto de Benjamin deja muy claro que la violencia como medio es siempre, o bien fundadora de derecho o conservadora de derecho; que siempre que la violencia es empleada como medio participa en la problemática del derecho en general. Es por esto que Benjamin apuesta a la existencia de un tipo de violencia que, escapando a toda lógica instrumental, produzca un corte en el tiempo histórico y abra la posibilidad en el presente de un otro comienzo.

Esta desestabilización que produce la reflexión de Benjamin sobre las formas de legitimación política e instrumentalización social de la violencia constituye ya una manera en que su ensayo conserva gran pertinencia. Pero además, Benjamin anticipa muchas de las consideraciones introducidas por Foucault sobre poder disciplinario y biopolítica, así como algunas de las consideraciones en torno a la sociedad de control introducidas por Deleuze. Con el mito de Níobe, Benjamin describe cómo el derecho aparece, no como respuesta a una transgresión, sino como consecuencia de un acto de ira que responde a una ofensa. La ofensa de Níobe no es contra la ley (pues previo a la intervención de los dioses no había una ley establecida), sino contra el destino. Los dioses responden a la manera en que Níobe desafía al destino. Ni la ofensa de Níobe ni la ira que manifiestan los dioses estarían inscritas aún en el derecho. No obstante, con el castigo se hace la ley y se funda el derecho que atribuye la culpa. Esta es la violencia mítica fundadora del derecho. La culpa, inicialmente impuesta por el derecho, es internalizada por el sujeto y petrifica la vida. La ofensa no es una infracción a la ley, pero constituye la condición precipitante para el establecimiento de la misma. Es entonces el castigo el que produce al sujeto de derecho; sujeto sujetado por el derecho de quien solo se podrá dar cuenta a través de los propios términos del derecho: culpable, castigable.

Benjamin describe la doble función de la violencia en el proceso de fundación del derecho que equivale a la fundación del poder:

Por una parte, la fundación de derecho tiene como fin *ese* derecho que, con la violencia como medio, aspira a implantar. No obstante, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia. Lejos de ello, sólo entonces se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en el sentido más estricto y directo porque este derecho no será independiente y libre de toda violencia, sino que será, en nombre del poder, un fin íntima y necesariamente ligado a ella. Fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder, es el principio de toda fundación mítica de derecho (1991, p. 40).

Y sobre la oposición entre violencia mítica y violencia divina dice:

De la misma forma en que Dios y mito se enfrentan en todos los ámbitos, se opone también la violencia divina a la mítica; son siempre contrarias. En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquella amenaza, ésta golpea, si aquella es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta (1991, p. 41).

Quisiera ahora explorar las maneras en que algunos de los aspectos centrales del argumento de Benjamin han quedado desplazados o, simplemente, arrastrados en los *loops* que produce la simultaneidad de las tendencias contradictorias que caracterizan las operaciones de intercambio en el mundo contemporáneo. A casi un siglo de sus agudas observaciones, conviene examinar en qué estado se encuentran al menos tres asuntos: 1) las relaciones entre derecho, violencia y culpa; 2) la relación entre violencia fundadora y conservadora del derecho y violencia redentora destructora del derecho; y 3) el llamado «tiempo histórico» que esta violencia redentora tendría el potencial de interrumpir en el presente para inaugurar una nueva época.

Con respecto a la culpa, el psicoanálisis ha venido registrando un desplazamiento que opera sobre el plano psíquico. En la medida en que abandonamos una economía psíquica fundamentada en la restricción; esto es, en la medida en que la referencia paternal que hacía autoridad y exigía el sacrificio de una parte del goce se ha ido borrando, se produce un levantamiento generoso y hasta simpático de las prohibiciones (Melman, 2012). El reconocimiento de las «perversiones» - que habría que poner entre comillas pues, reconocidas, devienen más bien pseudoperversiones - de cada cual (a excepción de la pedofilia) y el

reconocimiento público del derecho a la satisfacción nos colocan, en un primer momento, lejos de la experiencia de la culpa. En la medida en que el derecho mismo busca asegurar la satisfacción de todos, se vuelve redentor. Las transformaciones que se han venido produciendo en el campo del derecho y que lo vuelven cada vez más procesal y menos simbólico; es decir, su tecnicización progresiva y las maneras en que cada vez más prescinde de la referencia a la justicia, relativizan su antiguo carácter culpabilizador. Todos sabemos hoy que entrar en un proceso judicial no es un asunto ya de quién tiene la razón; o de qué sería justo; o aún, del grado de legitimidad que tenga la acusación. La mayor parte de los casos se resuelven por tecnicismos o se negocian sin que importe dilucidar el supuesto agravio o que el caso haya iniciado por una falsa acusación. Puesto que el trauma no conoce ni culpables ni inocentes, las maneras en que el derecho de-significa la culpa contribuye a la expansión de la cultura del trauma. Hasta aquí, podríamos decir que se ha anulado la posibilidad de un enfrentamiento entre la violencia del derecho y la violencia divina, pues esta última habría perdido el monopolio de la redención. Esta manera en que el derecho relativiza la culpa constituye solo la primera vuelta del *loop*. En un segundo momento, y frente a este sistema jurídico que puede ser redentor (las quiebras constituyen un buen ejemplo), la desgracia deviene un lugar complaciente. Economía política de la desgracia y economía victimal que Baudrillard (2004) ha sabido descifrar hasta su consecuencia en un inmenso síndrome de arrepentimiento y de revisión de todos los eventos violentos de los siglos pasados para someterlos a la nueva jurisdicción de los derechos humanos y del crimen contra la humanidad. El imperio del arrepentimiento que busca absolución por todas las violencias del mundo nos pone de vuelta en la culpa, pero esta vez, se trata de una culpa generalizada que no puede a su vez sino venir acompañada de un victimismo generalizado.

A la tendencia hacia el carácter redentor del derecho le sobrevive, por lo mismo que la vehiculiza, el carácter petrificador de la vida. El plano desinflado de significación en el que opera todo el proceso jurídico, con sus intercambios puramente procesales, mantiene al sujeto como sujeto de derecho, sujetado al derecho. Como señalaba al inicio de este ensayo, el derecho ha tomado una deriva hipereglamentaria y pareciera que mientras más desligados se encuentran los sujetos con respecto a lo simbólico, más atados están a las leyes y a los reglamentos en un sentido técnico. Y decir «sentido técnico» es ya una ironía en estado cristalino puesto que lo que estos tecnicismos del derecho han ido minando es justamente la posibilidad de producir sentido.

De modo que, por una vuelta o por la otra, ya sea en su tendencia

expansiva y redentora que vuelve indiferentes las posiciones de inocencia y culpa; o ya sea en su tendencia a expulsar la referencia simbólica de la justicia mediante la tecnificación del juicio, el derecho cancela la posibilidad de un trabajo de significación en torno al trauma. Esto nos lleva al problema de la relación con el tiempo histórico. En el argumento de Benjamin, es el triunfo del destino lo que lleva al establecimiento del derecho, pero el derecho positivo y su conservación se dan en el tiempo histórico. La violencia divina capaz de destruir el derecho sin fundar un nuevo orden constituye una interrupción del tiempo que se produce en el presente. Esta perspectiva es a la vez mesiánica y contramesiánica. Al ser destructora del derecho, la violencia divina es también purificadora de las culpas de los sujetos, liberando lo viviente. Pero porque puede golpear en el aquí y ahora, interrumpe el tiempo histórico y hace de la salvación algo que escapa a toda interpretación teleológica de la historia. Lo que vemos aquí es el efecto de corte que se produce; esto es, el evento. No obstante, hay una gran diferencia entre el evento que adviene en el tiempo histórico y el evento que adviene en el mundo que le ha puesto fin a la historia. En la poshistoria que es nuestra contemporaneidad, el evento que adviene no produce un corte, sino una convulsión; es decir, un *glitch*, una sacudida que mueve, que desplaza, pero que no pone en *otro* lugar. El evento como *glitch* no abre a la posibilidad de un nuevo sentido; uno que se diferencie del *otro* pero que necesite mantener a ese *otro* como referencia y que, por ello mismo, sea a la vez ruptura y continuidad, sino que al colocar todos los sentidos en el mismo plano, el *glitch* conduce más bien a la *excitación en la indiferencia*. En suma, el *glitch* no se presta a la interpretación, sino más bien a la desorientación.

El llamado «tiempo real» en las operaciones del mundo contemporáneo es la posibilidad de actualizar todo en el instante mismo. Es el tiempo de la difusión planetaria y de la acción a distancia que abole toda secuencia o posibilidad de corte entre pasado, presente y futuro. Al decir de Baudrillard (1997), el tiempo real abole la dimensión real del tiempo. Con respecto al trauma, estas operaciones en el tiempo real lo ponen a circular y a desplazarse libremente de modo que el traumatismo de infancia pasa a ser el traumatismo del nacimiento. Cualquier ejercicio de memoria histórica en la poshistoria no puede tener otro efecto que no sea, o bien de externalización de esa memoria que si es la memoria de todos, no es de nadie; o bien, la instalación permanente del resentimiento con su consecuente reclamo de retribución y economía victimal. Esta violencia sobre la dimensión del tiempo fragiliza las condiciones de posibilidad para la producción de sentido; es decir, destruye el pensamiento en su capacidad de producir distinciones.

La confusión entre el Mal y la desgracia constituye, según Baudrillard (2004), la indistinción que ha operado el siglo XX y que ha dado lugar a la hegemonía del Bien. El Mal es el mundo tal cual es y tal cual ha sido; el mundo del cual podemos tener lúcidamente conciencia. La desgracia es el mundo tal cual nunca debió haber sido según un ideal trascendental del Bien. Esta impone una visión recriminatoria que demanda continua reparación. Con la conversión del Mal en desgracia, se termina por desvincular el Mal de su relación oposicional con el Bien. Con el triunfo del Bien, el Mal queda libre, pues la posibilidad de una regulación del Mal dependía de su relación de adversario del Bien. Cuanto más el Bien deviene exponencial, así también se vuelve ininteligible.

El triunfo del Bien es una violencia que, al igual que la violencia mítica, tiene como estrategia la amenaza. Se trata de la amenaza que instaura el terror. El Mal, por el contrario, como la violencia divina, «es letal aunque incruenta». El Mal no es la fatalidad, sino lo que la desafía, así como Níobe desafía al destino. Pero en la medida en que hemos ido anulando las lógicas oposicionales, el elemento redentor de la violencia divina ya no puede tener lugar. Puesto que es la hegemonía del Bien lo que nos sumerge en la fatalidad, oponérsele no puede tener otra forma que una estrategia fatal. Estas estrategias fatales son las que me interesa explorar cuando me refiero a la rehabilitación, tanto del objeto como de la posición de objeto. No obstante, descifrarlas no es una tarea fácil. De una parte, porque se trata de una otra dimensión de la violencia que tiene que burlar a la policía del Bien, cuyos agentes están hoy en todas partes: desde el cinismo generalizado de lo políticamente correcto y de los discursos de la tolerancia, hasta el humanitarismo y la complacencia en la desgracia. De otra parte, porque la línea que las separa de las violencias que participan de la desaparición del *otro* son muy finas (aunque decisivas). Las estrategias fatales reconocen la desaparición del *otro* (o de la negatividad) en el triunfo, no ya del Uno, sino del funcionamiento integral de las diferencias; y es ese lugar de la desaparición el que rehabilitan para desafiarla. Rompen, por así decir, la pantalla del mundo.

### **De la violencia contra el otro a la violencia de la desaparición del otro: fetichismo, autoerotismo, perversiones y pseudo-perversiones**

Si me he interesado en las manifestaciones de la violencia que Michaud (2011) describe como brutalización de las relaciones sociales, es porque me parece que en ellas se condensan los efectos de estas transformaciones que he intentado resumir con la expresión

«desinflamiento de lo simbólico»; y que Baudrillard (2004) diagnostica como «la muerte del signo». Con el desglose de comportamientos habituales que implican tratar al otro como objeto, Michaud nos pone sobre la pista de estas nuevas manifestaciones de la violencia haciendo referencia tanto a la perversión como a la posición de objeto. Esta asociación me parece que intuye muy bien las claves que se han venido produciendo desde diversos registros y constituye un buen punto de partida para intentar articularlas. Pero además, identificar estos comportamientos como una nueva manifestación de la violencia es una manera de tomar nota de las transformaciones que se han producido, tanto en la expresión misma del fenómeno, como en los modos de registrarla para estudiarla. Por lo que hemos visto, estos cambios parecen que van de la violencia entre grandes colectividades (las guerras) a la violencia dirigida a identidades colectivas (genocidios y guerras étnicas); y luego, de la violencia dirigida al otro como diferencia a la violencia dirigida al otro en la indiferencia. Esta última puede ser también la violencia sin objeto que describe Baudrillard como violencia integrista, pues de esta violencia integrista que continuamente produce, y simultáneamente absorbe las diferencias, podríamos decir que no discrimina.

Tratar al prójimo como objeto es un modo de no reconocimiento del otro ya que ignora su subjetividad. Aunque algunas de las variantes descritas por Michaud implican un uso instrumental del otro, en la medida en que el otro es solo un medio para satisfacerse (o un obstáculo para la satisfacción) estamos en el registro de la desaparición del otro. Este registro puede ser también el de la masturbación. El fetichismo aquí sería el otro como dildo. A la desaparición del gran Otro que algunos psicoanalistas nos hacen notar, parece que se le añade la desaparición del otro. A partir de aquí, podemos ir estableciendo unas distinciones necesarias. Me interesa discernir entre las manifestaciones de la violencia que constituyen un evento fatal y la violencia que se produce como estrategia fatal. Lo que quiero desligar aquí es el comportamiento de brutalización social - que seguro puede tomar la forma de pseudoperversiones - de la perversión en el sentido que avanza Lacan (1966) en *Kant con Sade*. Mientras que el primero hace aparecer al objeto evacuado de sentido, la segunda toma sentido en el objeto. El primero contribuye a la anestesia; la segunda abre a otra posibilidad estética.

El evento fatal, según lo elabora Jean Baudrillard (2008), es lo que describimos mas arriba como un *glitch*. Contrario al evento histórico, no procede ni de una revuelta, ni de una relación de fuerza, ni de un trabajo de la negatividad. Para que se produzca, no se necesita de

ningún actor con motivaciones subjetivas, sino que cualquier impulso del poder carga en sí la potencia de anulación y autoanulación. El que trata al otro como objeto no tiene la intención ni la motivación subjetiva de anularlo. Si la tuviera, en ese momento mismo el otro deviene un sujeto. Los comportamientos fetichistas hacen aparecer al objeto en el lugar del otro y así atestiguan su desaparición, pero no hay en esto ninguna estrategia. De otro lado, en la medida en que el objeto que hace aparecer en el lugar del otro es el objeto vaciado de sentido –puesto para ser tomado, usado o consumido– tampoco hay en esto ninguna transgresión:

En este mundo extraño donde todo está virtualmente disponible –el cuerpo, el sexo, el espacio, el dinero, el placer– para tomarlo o rechazarlo en bloque, todo está ahí, nada ha desaparecido físicamente, pero todo ha desaparecido metafísicamente (Baudrillard, 2004, p. 125).

En este caso, lo verdaderamente transgresivo sería rehabilitarle su metafísica, devolverle su capacidad de significación; precisamente la posibilidad que se va cancelando con el desinflamiento de lo simbólico.

Habría que aclarar también que el que nuestra cultura apenas opere ya una barrera contra el goce, no lleva a todo el mundo a entrar en conductas pseudoperversas todo el tiempo. Existe un goce de la angustia que nos pone a funcionar también del lado del masoquismo: justamente porque de lo contrario no nos podríamos situar nosotros mismos, necesitamos sacrificar una buena parte del goce para «estar bien en el mal» (Melman, 2012). Si el malestar de la cultura contemporánea se manifiesta con una diversidad muy amplia de nuevas patologías, esto se debe a que existe una libre circulación del goce. Aunque el límite a la realización pulsional no nos venga directamente en relación al goce y que todo lo referente al goce se intercambia bien en la Bolsa de Valores, también se intercambian bien en la Bolsa de Valores las preocupaciones sobre la salud, la seguridad y los riesgos en general (epidemias, catástrofes, atentados terroristas, etc.). De modo que el goce de la angustia tiene de donde tomar agarre y sus manifestaciones pueden ir del masoquismo a la fibromialgia. Así de sencillo caemos nuevamente en la economía política de la desgracia y en la economía victimal.

Volviendo a la cita de Baudrillard, el que nada haya desaparecido físicamente y que, sin embargo, todo haya desaparecido metafísicamente, nos lleva al problema de la trascendencia en su relación con la inmanencia. Si todavía es cierto que todo lo que sube tiene que bajar, entonces, sin trascendencia, tampoco hay descendencia. Este

es el problema de la transmisión que, de hecho, Benjamin también diagnosticó desde muy temprano y que nos devuelve al asunto de la poshistoria. En términos psicoanalíticos, se trata de la horizontalidad que se produce en las relaciones con el otro desde el momento en que, habiendo desaparecido el gran Otro, el mensaje que éste debía transmitir no se produce. Melman (2010) analiza este fenómeno y descarta la tesis de una psicosis social, pues todavía habría la recepción de un mensaje: ese mensaje nos viene hoy del *consenso social*; es decir, de la opinión pública. No obstante, a diferencia del mensaje del gran Otro que había que descifrar en su carácter metafórico e interpretar, el mensaje de la opinión pública es relativamente simple y se nos presenta sin misterio. Es un mensaje directo y en directo que nos designa el buen objeto capaz de satisfacernos. Pero esta vez, no se trata de un semblante de objeto, sino de un objeto muy real. Lo único que hace a este objeto deseable es que tenga propiedades estimulantes y excitantes.

El llamado *consenso social* es algo que no podemos entender al margen del movimiento de integración de las diferencias que se acelera con el triunfo de la tolerancia. Pues ese *consenso social* no significa que todos estemos de acuerdo, más bien quiere decir que no importa que estemos en desacuerdo, que no hace diferencia, que acordamos no enfrentar los desacuerdos e ignorar las diferencias. Otra vez, es la indiferencia en la diferencia. Puesto que no hay que profundizar en las diferencias, tolerar al otro se vuelve sinónimo de ignorarlo. Si al final lo políticamente correcto es respetar las diferencias, ninguna necesidad entonces de detenerse en ellas: mejor se les evita o se les esquivo. El respecto al otro tan apreciado por el multiculturalismo ha tomado otra vuelta en la forma de un no-reconocimiento del otro<sup>7</sup>. La violencia que se manifiesta mediante una brutalización de las relaciones sociales en el trato del prójimo como objeto constituye un evento fatal en la medida en que, por un instante, a la manera de un *glitch*, interrumpe la hegemonía del Bien y rompe la pantalla del *consenso*. No por esto, sin embargo, deja de participar de los intercambios que producen la desaparición del otro. Y es que estos comportamientos de brutalización se producen en el intento de obedecer al imperativo del goce desde una postura hedonista; cuando no simplemente, desde las propias lógicas del mercado.

En *Kant con Sade*, Lacan nos ofrece una interpretación que cambia los términos habituales de entender la perversión y que me parece que apunta a lo que podría ser la forma de la estrategia fatal. El perverso no es aquel que toma al otro como objeto de su goce, sino el que se hace a sí mismo instrumento del goce del Otro porque ha hecho del goce el imperativo ético.

## El problema del tiempo en el arte y la estética indistinta de la evaporación/reificación

En esta última sección, quisiera brevemente establecer el vínculo entre las tendencias contemporáneas en el campo del arte y al menos dos de las consecuencias de las transformaciones que hemos venido rastreando desde diversos campos. En primer lugar, el problema del tiempo en la poshistoria y su relación con la cultura del trauma y, en segundo lugar, la desaparición de lo social y el problema de la autonomía de los dominios que organizaron la vida moderna.

La estética indistinta de la evaporación/reificación comienza a conjugarse en la paradoja inaugurada por la abstracción en el arte: liberando al objeto de las limitaciones de la figura para devolverlo al juego puro de la forma, termina accediendo a las estructuras elementales de la objetividad. Esta deconstrucción de la representación en el arte dió lugar a un estallido del objeto y a una inmersión en lo real. Pero bajo el signo de una estetización general, pronto no se trataría ya del objeto real, sino de la idea de objeto; y nuestra experiencia no sería ya una experiencia del arte, sino de la idea del arte. En esto desembocará el programa conceptualista anticipado por Marcel Duchamp. Con el *ready-made*, la posibilidad de que todo y cualquier cosa se vuelva arte es también la posibilidad del triunfo de la estética. El triunfo de la estética libera al arte de su relación con el mundo real y, al mismo tiempo, lo confunde con él. En el contexto de la reflexión que hemos venido elaborando en torno a un movimiento de integración total de las diferencias, la indistinción entre arte y realidad –que es también la ruptura de la barrera entre arte y vida que continuamente retaban los movimientos artísticos modernos– le pone fin a la autonomía del arte; pero además, le cancela toda posibilidad de desplazamiento de las fronteras, o de corte en la repartición de lo sensible<sup>8</sup>. La pérdida de autonomía del arte implica ya el problema de la imposibilidad de unos criterios para determinar qué es lo que el arte pone en juego y de qué manera la experiencia del arte hace o constituye una diferencia. El arte, sin cierta autonomía respecto al resto de las experiencias del mundo, deviene meramente instrumental. Es por ello que no es difícil constatar que la ruptura de la barrera entre arte y vida finalmente se produjo, pero en beneficio de una industria de la cultura que no opera respecto al arte otra lógica que no sea la de la publicidad y el mercado: distracción, diversión, espectáculo, turismo identitario, hedonismo y lujo.

Dos tendencias en el arte contemporáneo, las cuales no podrían ir por caminos más distantes, terminan coincidiendo en una estética de la evaporación/reificación. Esta nueva estética atestigua el

desinflamiento de lo simbólico. Por un lado, un arte de la herida, del trauma y del desecho que se caracteriza por la exposición de lo real crudo –a veces del cuerpo ultrajado o desmembrado; cuando no es más bien el simple testimonio de la catástrofe ya ocurrida. Aquí, y puesto que el trauma no tiene relación con el tiempo a no ser que se haga un trabajo de significación en torno a él, estaríamos nuevamente en la cultura del trauma y en la economía política de la desgracia. Este arte que no pretende ningún recurso a lo simbólico, pasa por una forma de reificación. Opera aquí una violencia integrista que aislando el trauma, borra su división con lo traumático. Por el otro lado, tendríamos el arte relacional que pretende hacer del espacio del arte el último refugio del vínculo social. Que el arte asuma esta función es ya un síntoma de lo social en vías de desaparición; pero además, el arte relacional termina por artificarlo. En la medida en que se han vuelto indistintas las operaciones del arte y del mercado, esta artificialización del vínculo social lo sumerge en las lógicas del mercado como cosa intercambiable. Hay en esto otra forma de reificación, pero esta vez, esta se produce luego de un proceso de desmaterialización de la obra de arte. Lo que ha venido caracterizando al arte contemporáneo es que a través del video, la instalación y el performance, lo importante no es ya la obra o el dispositivo, sino simplemente producir una experiencia. La obra deviene pura relación, interacción y atmósfera<sup>9</sup>. Luego de esta evaporación de la obra de arte, otra reificación se produce en la medida en que si el objeto arte no se distingue de la experiencia estética que hace posible, entonces el arte es solo la experiencia. La relación, la interacción y el ambiente terminan por re-encarnarse como sensación pura en una experiencia de la inmediatez. Esto, puesto en el tiempo real que hegemoniza nuestra experiencia del mundo, cancela la posibilidad de una eventual conexión simbólica.

Ambas tendencias en el arte participan de la hegemonía del Bien y de la violencia integrista que la guía. El arte del desecho, del trauma o de la catástrofe lo hace mediante una conversión del Mal en desgracia que al no permitir el intercambio del Mal, sigue haciendo del trauma algo que circula horizontalmente; sin posibilidad de detenimiento. El arte relacional, mediante una especie de labor humanitaria que asume al pretender rescatar lo social en vías de desaparición. La interacción que propone nada tiene que ver con la forma dual de la que depende el Mal, sino que constituye más bien una mitología de los sistemas integrados.

He intentado explorar, desde diversos registros, las transformaciones que estarían atestiguando un desinflamiento de lo simbólico. Sirviéndome de algunas de las aportaciones en el pensamiento de Jean Baudrillard, he buscado enmarcarlas dentro de sus consideraciones sobre el poder

hegemónico actual y la violencia integrista. Se trata, como se ha expuesto ya, de un movimiento de integración total que al tiempo que multiplica las diferencias, tiende a cancelar las posibilidades de la distinción y el efecto de corte o de división necesario para que se produzca la significación. Esto nos sumerge en un universo de la indiferenciación; en un mundo aplanado de relaciones horizontales y autoreferenciales. La violencia integrista tiene consecuencias que podríamos continuar rastreando en los planos separados del derecho, de lo psíquico, de las relaciones con el prójimo, del arte o de lo político. No obstante, su consecuencia fundamental es que borra las fronteras entre estos dominios y otros a los cuales solíamos atribuirles un modo de funcionamiento relativamente autónomo. Esto exige un acercamiento transdisciplinario. Consecuentemente, tendríamos que reconocer que lo transdisciplinario no es solo un modo de asumir el desafío que nos presentan estas mutaciones en el funcionamiento de los intercambios, sino también un síntoma de la indistinción entre los dominios o los sistemas sociales, tal cual Niklas Luhmann (1998) los describió. El libro de Niklas Luhmann (1998) que lleva por título *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, hoy habría tal vez que re-escribirlo bajo el título *Modernidad e hiper-complejidad: De la diferencia a la unidad en la indiferencia*. La modernidad puso en marcha un proceso de complejización creciente y, simultáneamente, creó los mecanismos de reducción de la complejidad mediante la autorganización y la conformación de subsistemas tales como el derecho, la economía, la política y el arte. Sin embargo, hoy constatamos que la autonomía de estos sistemas no ha persistido. Como el propio Luhmann sospechaba, la complejidad es un problema. El reto será sin duda actualizar estas aportaciones o bien, proponer otros ángulos de abordaje. Para tratar el tema de las nuevas imbricaciones entre violencia, derecho y estética, he ensayado un primer acercamiento partiendo de la regla del don y el contra don que es la manera en que Baudrillard trabaja la Forma Dual (del Bien y el Mal) en oposición a la Realidad Integral (del triunfo del Bien). Otros acercamientos –el que se inspira en la inmunología, por ejemplo; podrían también revelarse apropiados<sup>10</sup>.

Este trabajo constituye el barrido exploratorio que encamina una investigación en torno a la creciente brutalización de la vida social como una nueva manifestación de la violencia que muestra en filigrana un proceso de desinflamiento del espacio simbólico. Por un lado, la investigación requiere poner a prueba la tesis del desinflamiento de lo simbólico mediante la identificación y el análisis de comportamientos y formas de interacción en las que se produce la desaparición del otro. Sobre este aspecto, las observaciones provenientes del psicoanálisis, las nuevas expresiones del malestar de la cultura contemporánea, así como las tendencias en los campos del derecho y de la estética que en

este ensayo comenzamos a ilustrar y a analizar, constituyen el terreno de estudio. Por otro lado, la investigación tiene como objetivo producir una reflexión que inscribiríamos metodológicamente bajo la rúbrica «la filosofía como anticipación» y que trataría de las consecuencias antropológicas que derivarían de esa desaparición de lo social. En esto reside el verdadero reto: apenas el pensamiento contemporáneo ha comenzado a interrogar la máquina antropogénica<sup>11</sup> y la primacía otorgada al lenguaje en el proceso de devenir-humano; y justo cuando creíamos que habíamos dado un paso decisivo con la relectura onto-antropotécnica del proceso de hominización<sup>12</sup>; es decir, ahí donde por fin se le reconocía a la técnica su importancia simétrica respecto al lenguaje en el devenir humano; nos topamos con un nuevo estado de la relación entre el lenguaje y la técnica. Con el desinflamiento de lo simbólico, la situación ontológica de lo humano y la descripción de su modo de existencia como la habitación en instalaciones simbólicamente climatizadas pero tecnológicamente diseñadas corre el riesgo de una remodelación de la cual apenas se perfilan sus consecuencias.

## NOTAS

1. Nótese entonces que la expresión «nueva economía psíquica fundamentada en la perversión» se refiere a un diagnóstico de época y no a la idea de que los sujetos contemporáneos sean sujetos con estructuras clínicas perversas. Como veremos más adelante, se trata más bien de comportamientos que tienen como lógica de funcionamiento la economía psíquica de la perversión, pero que no tienen el efecto transgresivo de la perversión ni provienen de sujetos que puedan catalogarse clínicamente como perversos.

2. En *El retorno de lo real* (Madrid: Akal. 2001), el crítico de arte Hal Foster analiza estas producciones artísticas en la década de los noventa como una reacción a la inflación que se da, en el arte, del texto y de la imagen como obra. Este giro hacia lo real a través del cuerpo violado o el sujeto traumático es trabajado por Foster sirviéndose de las categorías del psicoanálisis (el objeto *a* como desecho y el objeto del goce como algo que el inconciente recela). No obstante, para efectos de este trabajo, retomaremos el tema del arte del desecho y el trauma, pero a la luz de las transformaciones que han puesto al objeto del goce a circular en la realidad, según hemos adelantado ya haciendo referencia al trabajo de Charles Melman.

3. Tesis elaborada en varios de sus libros, entre los cuales: *El paroxista indiferente*, *El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal* y *El Mal ventrílocuo*.

4. Sobre el campo de estudio de la violencia y su parcelización, especialización y profesionalización, ver la transcripción y traducción de la conferencia de Yves Michaud, *Violence agie et violence voulue* que aparecerá en el número 10 de la revista electrónica *El Amauta*.

5. Que tampoco es la violencia del lenguaje en donde se produce la significación. La violencia del lenguaje o violencia simbólica que el psicoanálisis ha sabido explorar es una violencia que, al tiempo que nos crea un abismo con el prójimo, nos posibilita nuestro encuentro con él.

6. Para una elaboración en torno a los discursos sobre la violencia y las relaciones entre la violencia, la política, lo político y lo social, ver: Michaud, Y. (1980). *Violencia y política*. Ediciones Ruedo Ibérico.

7. Sobre la crítica al modelo de tolerancia multicultural ver: Zizek, S. (2004). *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*. Castelnau-le-Lez: Climats.

8. En la concepción estética de Jacques Rancière, el arte, como la política, tiene el potencial de desplazar las fronteras de la distribución de lo sensible hecha por lo que él llama la policía, es decir, el gobierno que busca organizar la unión de los hombres en comunidad y lleva a cabo una distribución jerárquica de lugares y funciones. La política, según Rancière, reposa en las prácticas que, guiadas por el presupuesto de la igualdad de cualquiera con cualquiera, buscan verificar este presupuesto. Lo político es el encuentro de estos dos procesos heterogéneos. El arte y la política serían siempre cortes ambiguos, precarios y litigiosos, pero que desplazan y transforman esa distribución de lo sensible.

9. Sobre la desmaterialización de la obra de arte y su consecuente evaporización como pura relación, interacción y ambiente ver: Michaud, Y. (2007). *El arte en estado gaseoso. Ensayo sobre el triunfo de la estética*. México: Fondo de Cultura Económica.

10. El filósofo italiano Roberto Esposito ha utilizado el paradigma inmunitario para abordar los temas de la biopolítica y la tanatopolítica.

11. Ver, por ejemplo, de Giorgio Agamben, *Lo abierto. Del hombre y del animal*.

12. Sobre el pensamiento homeotécnico y para una relectura ontoantropotécnica del proceso de hominización referirse a la obra de Peter Sloterdijk, en particular, los tres volúmenes de *Esferas* y las conferencias *Reglas para el parque humano* y *La domesticación del ser*.

## REFERENCIAS

- Agamben, G. (2002). *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Baudrillard, J. (1997). *Le paroxyste indifférent*. Paris: Éditions Grasset.
- Baudrillard, J. (2000). *Las estrategias fatales*, Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J. (2004). *Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal*. Paris: Éditions Galilée.
- Baudrillard, J. (2008). *Carnaval et cannibale (suivi de Le Mal ventriloque)*. Paris: Éditions de L'Herne.
- Benjamin, W. (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus Humanidades.
- Foster, H. (2001). *El retorno de lo real. La vanguardia a finales de siglo*. Madrid: Akal
- Lacan, J. (1966). Kant avec Sade en Écrits, Paris: Seuil.
- Lefort, C. (1994). *L'Invention démocratique*. Paris: Fayard.
- Luhmann, N. (1998). *Complejidad y modernidad: De la unidad a la diferencia*. Madrid: Editorial Trola.
- Melman, C. (2002). *L'homme sans gravité*. Paris: Editions Denoël.
- Melman, C. (2010). *La nouvelle économie psychique*. Toulouse: Éditions Érès.
- Melman, C. (2012). "Les affinités sélectives. Discussion critique de thèmes contemporains". *La célibataire, Revue de psychanalyse*. No. 25 Hiver 2012.
- Michaud, Y. (2007). *El arte en estado gaseoso. Ensayo sobre el triunfo de la estética*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Michaud, Y. (2011). «Violence voulue et violence agie», Conferencia ofrecida en Le Lieu Unique, Nantes, Francia en el marco de *Rencontres de Sophie* el 19 de marzo de 2011.
- Perniola, M. (2003). *Le sex-appeal de l'inorganique*. Editions Léo Scheer.
- Perniola, M. (2006). *Enigmas: egipcio, barroco y neo-barroco en la sociedad y el arte*. Madrid: Editorial Autor-Editor.
- Perniola, M. (2008). *Del sentir*. Valencia: Editorial Pre-Textos.