

Reflexiones sobre  
la violencia: Maffesoli,  
Derrida y  
Baudrillard\* /  
Reflections on  
violence: Maffesoli,  
Derrida y  
Baudrillard

\* Recibido: 28 de febrero 2012. Aprobado: 20 de marzo 2012

Tla-Melaua, REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México / ISSN: 1870-6916 / Nueva Época,  
Año 6 N° 32, Abril – Septiembre 2012, pp. 201-218.

RESUMEN

La violencia vista desde la modernidad supone un atavismo que la racionalidad occidental debiera superar. Sin embargo, desde la sociología posmoderna se plantea que todo proyecto que se presume civilizatorio vive, parte o se regodea con múltiples formas de violencia discursiva, simbólica y cotidiana. El presente trabajo recoge las reflexiones de tres autores posmodernos sobre la violencia: Derrida, Maffesoli y Baudrillard, quienes ponen en entredicho el aparato conceptual moderno que presume de haber hecho de las ciencias y las sociedades, espacios que se alejan de la violencia.

PALABRAS CLAVE

Violencia, posmodernidad, modernidad, violencia fundadora, hiperrealidad.

ABSTRACT

Violence seen from our modern times as an atavism that Western rationality should overcome. However, from the perspective of postmodernist sociology suggests that any project that is presumed civilizing lives, part or triumphant with multiple forms of discursive violence, symbolic and day by day. This essay covers the reflections of three postmodern authors on violence: Derrida, Baudrillard and Maffesoli, who place judgment on the conceptual apparatus that boasts that modern science and societies have done away from positions of violence.

KEYWORDS

Violence, post-modernity, modernity, founding violence, hyper-reality.

---

\*\* Profesor-investigador en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. (ochoabuap@gmail.com)

- I. Introducción
- II. Michel Maffesoli y la violencia fundadora
- III. Derrida: violencia y amistad
- IV. Terror y transpolítica
- V. Apuntes finales

## I. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

El pensamiento posmoderno emerge durante la segunda mitad del siglo veinte y se construye no como una propuesta sino como una contrapropuesta que pone en entredicho los valores humanistas y racionales de occidente. Sin tener que contar con un esquema programático, los autores posmodernos y sus obras son variadas y heterogéneas e igual atacan los supuestos cientificistas del positivismo como la viabilidad de la política parlamentaria, electoral y democrática. Precisamente el objetivo de este breve ensayo es reflexionar sobre la violencia como elemento constituyente de toda forma de poder y de toda forma de política, tal y como lo indican algunos autores posmodernos quienes, en una clara postura escéptica, desconfían de las instituciones de la modernidad en su pretensión de erradicar o disminuir notoriamente la violencia.

Las preguntas que guían este ensayo son las siguientes: ¿Qué nos queda de la política cuando parece haber perdido su sentido; cuando su código escapa de cualquier significación y se convierte en un concepto vacío? ¿Qué podemos esperar de la política cuando la lógica institucional que la soporta, diseñada bajo la inspiración del orden y del sentido, recrea el peligro y la amenaza que pretendía erradicar? ¿Cómo confiar de la política cuando su defensa, ideologizada, se vuelve aterradora e imparabile? A todas estas preguntas una respuesta: la violencia. ¿Qué pretendemos de lo social cuando la política destruye la diferencia, sugiere e impone la igualdad y la homogeneidad? ¿Qué nos queda de lo social cuando el orden y la estabilidad obstruyen su propia dinámica impredecible y a la contingencia misma? ¿Qué nos queda de lo social cuando se vuelve inevitable y a la vez innombrable? También a estas preguntas, la respuesta es la violencia. ¿Qué surge de la violencia cuando su espiral alcanza todo lo imaginable? Lo político y lo social. Dichas insinuaciones podrían estremecer a cualquier espíritu confiado en la racionalidad utilitarista, mercantil y legal como camino para suprimir la

---

<sup>1</sup> Este trabajo recupera reflexiones que nutrieron algunos capítulos de mi investigación en el posgrado en sociología en la UNAM y que también se presentaron, posteriormente, en el XI Congreso Nacional de Filosofía celebrado en agosto de 2001 en la UNAM. Desde entonces las he venido trabajando como parte de un proyecto más amplio sobre el estudio de la violencia internacional desde la posmodernidad.

arbitrariedad y la violencia. Bien sugiere Alain Touraine que la pregunta apunta a la siguiente dirección: “¿Cómo reinventar la vida social y en particular la vida política, cuya descomposición actual en casi todo el mundo es el producto de esa disociación de los instrumentos y el sentido, de los medios y los fines?”<sup>2</sup>

El deterioro de la Modernidad en el plano político se expresa en fenómenos como la crisis de las ideologías, la pérdida de vigencia de los grandes relatos y la consideración de otros criterios de legitimación como el desprestigio de los valores que sirvieron de base para la constitución y desarrollo del contrato social moderno.<sup>3</sup> En general, todo el marco regulatorio de lo que es la convivencia social empieza a resquebrajarse ante la emergencia de nuevas reglas que fundamentan la actuación ética y política de los individuos. Por ejemplo, los principios democráticos y los mecanismos bajo los cuales se articula la racionalidad política moderna sucumben al perder la capacidad de vincular sus promesas con el mundo real del poder, del conflicto y las redes de corrupción.<sup>4</sup> En este sentido asistimos a la progresiva pérdida de importancia del bienestar social y a un sistemático desmantelamiento de todo el aparato estatal que le dio cobijo. De la misma forma se han venido aplicando políticas que han ido disminuyendo y casi eliminando los espacios reservados para la participación del ciudadano; en México, por ejemplo, el único mecanismo para formar gobierno es a través de los partidos políticos y la única forma de movilización social aceptada u aplaudida es la que apela a las instituciones a la normalidad legalista y al fomento de la paz, con toda la carencia de significación que esto tenga. Al mismo tiempo, en México se despliega el poderío militarista que hace del país un panóptico gigantesco *so pretexto* de la estabilidad. En otras palabras, la política en México y, el mundo occidental en general, promete acabar con la violencia pero se sustenta en la violencia

La mirada académica, sin embargo, parece negar o desoír las voces que señalan la progresiva descomposición del marco conceptual con el que calificamos y hablamos de lo político. Precisamente calificar, a partir de estándares irrenunciables que sólo ofrecen dos referentes —justo/injusto; bueno/malo; izquierda/derecha; público/privado— es una debilidad de la teoría social contemporánea confiada en la consistencia lógica del proyecto racionalista; atrapada, sin duda, en otros binomios conceptuales de

<sup>2</sup> Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*, México, FCE, 1998, p. 13

<sup>3</sup> Alarcón, Luis y Gómez, Irey, “Repensando lo político”, *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, No. 9, septiembre de 2000, p. 1.

<sup>4</sup> Esta denuncia es clara en los trabajos intelectuales de los años cuarenta, sobre todo en la obra conjunta de Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*, en la cual se sostiene que tanto el fascismo como el socialismo y la cultura de masas del capitalismo más exacerbado, hacen imposible imaginar la capacidad humana de libre asociación.

la economía política: utilitarismo/normatividad; acción/elección. Cunden ejemplos como los de Habermas y Rawls —y podríamos incluir a Anthony Giddens o Agnes Heller— quienes pretenden defender una moral universal fundamentada en la tolerancia y el multiculturalismo cumpliendo, eso sí, el requisito formal del entendimiento público al equiparar las estructuras normativas con las estructuras lingüísticas (para Habermas el lenguaje ya es en sí cuerpo normativo). De igual forma, encontramos suficientes trabajos mucho más concretos regidos por la idea de normalidad y que etiquetan las distorsiones o patologías sociales convirtiéndose en una mirada terapéutica sostenida por pilares funcionales. En el caso de nuestro tema este hecho resulta obvio; mientras se pretende erradicar la violencia por considerársele un agravio a nuestra condición racional, se fortalece la política como principio de una nueva condición para la convivencia. En palabras de Fernando Castañeda, la nueva teoría social no rompe con ningún paradigma anterior<sup>5</sup>, al menos no la teoría social rectora de los programas académicos; porque la marginal y la despreciada, la señalada como retórica, la teoría social acusada de cuestionar el terreno sobre el que se levantó el entramado de la racionalidad normativa. Revisando los planteamientos generales de algunos autores del giro posmoderno, lo que está en crisis es una idea de la historia y en consecuencia una idea de progreso. Igualmente están en crisis las ideas de racionalidad y consenso. Desde esta perspectiva resultarían inútiles los esfuerzos de Habermas, por ejemplo, al pensar la política en las sociedades modernas como el establecimiento de actos de entendimiento colectivo. Por el contrario, de la política quedaría sólo la imagen de su desarticulación, de su “catastrófica disolución”, según Jean Baudrillard. Todo el armazón de la política moderna se cuestiona hoy en día: desde el Estado, el Parlamento y la Democracia, hasta la Representación, la Revolución, la Militancia, la Sociedad Civil, el Sujeto y los Partidos Políticos. Conceptos y categorías que ya no encajan en el análisis sociopolítico de la Modernidad en crisis. Las características y particularidades de una nueva socialidad —posmoderna— nos hace imposible seguir pensando lo político desde la Ilustración.<sup>6</sup> Estamos presenciando la transfiguración de lo político, su otro rostro —como sugiere Michel Maffesoli—. <sup>7</sup>

Una vez configurados los ejes teóricos, reiteramos el objetivo de este trabajo: se trata de un breve recorrido por las ideas sobre la política, más allá de la política y de la modernidad. Iniciaré con la revaloración de la violencia como catarsis fundadora y exorcizadora de lo social (Maffesoli), para dete-

<sup>5</sup> Fernando Castañeda, “Las formas de construcción de la teoría social en la actualidad”, ponencia presentada en el foro “Los temas de frontera en las Ciencias Sociales”, FCPYS, UNAM, México, junio 1 de 2001.

<sup>6</sup> Alarcón y Gómez, *Op. cit.*, nota 3, p. 1.

<sup>7</sup> *Idem.*

neros en la búsqueda del “ser-político de lo político” no precisamente en la conciencia de la enemistad, sino en el crimen del amigo (Jacques Derrida, aún después de Karl Schmitt), y concluir con la denuncia del fin de lo social, de la clausura de lo político y la victoria del terror (Baudrillard y también Derrida). Tres proyectos para reflexionar que hacen de este ensayo, apenas, la insinuación de tres prolegómenos para hablar de la política después de la modernidad.

## II. MICHEL MAFFESOLI Y LA VIOLENCIA FUNDADORA

Si el sacrificio es un mecanismo mediante el cual las sociedades fueron capaces de canalizar la violencia, ¿acaso habrá perdido su eficacia ante el mundo moderno y racional? Si la violencia es inevitable y consustancial de la experiencia humana ¿entonces cuál es el propósito de reflexionar sobre la forma de erradicar la violencia de nuestras sociedades? Si la violencia es un fenómeno intrínseco al ser humano y se manifiesta, preferentemente, en lo social ¿no sería atentar contra nuestra propia naturaleza el tratar de eliminarla de nuestras vidas?

Sin responder cabalmente estas preguntas, Michel Maffesoli, el sociólogo más representativo del giro posmoderno optimista —como lo califican sus intérpretes— nos plantea la existencia de una socialidad que reivindica los espacios de encuentro que están directamente relacionados a la vida cotidiana y doméstica del sujeto. Al mismo tiempo, sugiere que se ha impuesto la necesidad de considerar una intersubjetividad cuyos dictados no provienen de viejas reglas universales según la excesivamente eufórica pretensión de la modernidad. Lo que prolifera, en opinión de Maffesoli, es la multiplicidad de racionalidades “locales” que atienden a criterios tales como contingencia, espontaneidad, diversidad, alteridad, y que plantean una revisión de la racionalidad exclusivamente moderna que permite sólo una manera digna de realización social. Encontramos en dichas sugerencias elementos suficientes para revisar en este apartado la relación entre el retorno a lo comunal —con características religiosas—<sup>8</sup> y la presencia de la violencia como elemento fundacional de la vitalidad social.

Maffesoli señala que las relaciones sociales descansan sobre una esencia que la modernidad no ha considerado importante. Por eso define la posibilidad de lo social como el desarrollo de la solidaridad orgánica desde la dimensión simbólica de la comunicación, de la “no lógica” preocupación

---

<sup>8</sup> Michel Maffesoli, citando a Simmel, escribe: “El mundo religioso echa sus raíces en la complejidad espiritual de la relación entre el individuo y sus semejantes o grupo de semejantes [...] estas relaciones constituyen los más puros fenómenos religiosos en el sentido convencional del término”. Maffesoli, Michel, *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Editorial Icaria, 1990, p. 82.

por el presente contraria a la planeación del futuro.<sup>9</sup> Con esta discusión Maffesoli rescata un campo hasta ahora olvidado por los estudiosos de lo social. Aquel que da cuenta de los nuevos principios que regulan la vida de los individuos y sobre los cuales descansan las relaciones sociales, más allá de la simple consideración de estas relaciones como fruto de determinaciones económico-sociales. Significa volver la mirada hacia aquello que permanentemente circunda al individuo en su dinámica e interacción con los demás, los elementos que lo motivan a ese “estar juntos”. Por supuesto, Maffesoli está hablando de un rencantamiento del mundo y una vuelta al naturalismo que pone de manifiesto una relación entre el entorno natural y cósmico diferente del pensamiento puramente racionalista.<sup>10</sup> Contra el individualismo de la modernidad, Maffesoli destaca la multiplicación de los “pequeños grupos de redes existenciales”<sup>11</sup> que contrarrestan los efectos homogeneizadores de la secularización, la urbanización y la industrialización. En este sentido, Maffesoli rescata la pasión religiosa —con sus explosiones y distensiones— como la matriz de toda vida social.

Levantamientos políticos, huelgas, revueltas, la violencia solidaria: todas estas serían manifestaciones de la fiesta y la orgía, del repudio comunal e inconsciente contra la frialdad racional. Incluso en occidente se festejan como pasos hacia la modernidad las revueltas políticas en el mundo islámico de la llamada primavera árabe.

Estas formas de relación social llevan a replantear la política: la sociedad clásica que consideraba lo político como un asunto de distribución de poder. Maffesoli propone una nueva estructuración social donde lo político no se reduce a la toma del poder, lo cual implicaría negar un espectro social más amplio de acontecimientos, de hechos, de rupturas, de gestualismo creativo, que escapa al sentido del poder, a la síntesis y a la unificación que pretende realizar.<sup>12</sup> Conviene, dice Maffesoli, devolver al campo político su dimensión plural y no creer que queda agotado una vez que se le ha reducido a la lucha por el poder. Al emitir la hipótesis de la negación del poder como estructurante social (de la sociedad contra el Estado)<sup>13</sup> Maffesoli está introduciendo la noción de potencia social:

Lo que podemos llamar potencia social es un conjunto de elementos (fuerza, colectivo, diferencia...) que funcionan bien en su articulación y que sólo cuando se apartan de ese funcionamiento tienen tendencia a distinguirse y su articulación (potencia) puede convertirse en objeto de comentario y de investigación. Ahí está precisamente nuestra paradoja: tomar en

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 82-84.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>12</sup> Maffesoli, Michel, *La violencia totalitaria*, Barcelona, Herder, 1982, p. 43

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 44-46.

cuenta esta realidad social sin llegar por eso a una descripción científica que haría de ella [...] un objeto de comentarios escolásticos [...] Por ello, la referencia constante, o, más bien, el horizonte que puede servir a nuestra investigación está constituido por los “microacontecimientos” que forman y estructuran la vida corriente (se les reconoce como actos creadores siempre de novedad, como elementos del dinamismo social que sirven de alternativa a las estructuras, como fuerzas que juegan con las formas de la vida social).<sup>14</sup>

Maffesoli toma partido por lo que él llama la emergencia de la otra cara de la política, la que se desarrolla en el ámbito doméstico y que además es hedonista y presentista. La política a su juicio se ha transfigurado y lo que existe actualmente nada o poco tiene que ver con lo que desde la perspectiva moderna conocemos como tal. Frente al Estado, que es el triunfo de lo uno, se halla la sociedad dividida, lugar de las diferencias.

El orden remite a la acumulación de la energía social. Precisamente orden y política fascinan por su imposición. Los fundamentos legales, los proyectos de desarrollo y de comunicación, la política como fruto del diálogo racional y su institucionalización no escapan de la espiral de la violencia ya que el origen de toda institución y de toda estructuración social se debe a la ambivalencia de la amistad y la guerra.<sup>15</sup> La violencia social asegura la cohesión y el consenso al lograr simbolizar la potencia de manera colectiva y ritualizada. En el caso de Girard, dice Maffesoli, el ritual de la violencia permite que la sociedad tome conciencia de su violencia y se proteja así de ella. En cambio, La violencia sanguinaria es el resultado de una simbolización imperfecta y sin sentido, así como la manifestación de lo reprimido.

La expresión “relación de fuerza”, tan frecuentemente empleada al hablar de una situación de poder, califica muy bien el arte de gobernar. “Este arte tan misterioso, tan fascinante, tan milagroso, puede resumirse en una fórmula muy simple: aplicar un sistema de fuerzas a otro”.<sup>16</sup> El éxito del poder político se debe a la imposición de un sistema de fuerzas que reprime la espontaneidad y la orgía. Maffesoli plantea esta idea como prescripción científica:

Conviene estudiar el mecanismo de la violencia porque el amo y el poder se inmovilizan en su dominación (todo poder político es conservador) mientras que el esclavo está listo para el cambio, para la apertura de la sociabilidad; desde el momento en que la vida está en juego, en que potencialmente se afronta el destino, lo que era sumisión se vuelve afirmación y proceso de potencia —derroche de energía—.<sup>17</sup>

Maffesoli cuestiona la idea de libertad abstracta, basada en la igualdad, por-

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 50-51.

<sup>15</sup> *Idem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 60.



que niega la diferencia y la pluralidad. Esta afirmación le permite justificar el propósito de analizar la revolución y demostrar la ambivalencia del hecho social. La violencia original apela a la ruptura del orden establecido; es un momento de explosión que destruye, reagrupa y revitaliza la dinámica comunal. Maffesoli dice que “podemos reconocer que, frente a la fatalidad del presente o a la presión del pasado, la libido revolucionaria marca la apertura del campo de lo posible.”<sup>18</sup> En este sentido, deberíamos revalorar el papel de los acontecimientos revolucionarios —que con el tiempo—, engrosarán las páginas gloriosas y heroicas de las sociedades:

La revolución funciona con una intencionalidad que expresa la salud social. [...] la desmesura, el exceso, la defensa, deben entenderse en el cuadro de una economía general en donde se decide, sobre todo, la reversibilidad, es decir, que la vida y la muerte, formas mayores del hecho social en su ambivalencia, se intercambian y se interpretan en una circulación ininterrumpida. En este sentido, la destrucción y la exterminación se inscriben en el juego de la potencia afirmativa [...] destruir, saquear, violentar, es un medio de ser influyente, de imponer su estilo, de dejar cicatrices... El hombre que destruye tiene el sentimiento de poseer plenamente. Este proceso de apropiación basado en la destrucción constituye la contrapartida de aquel otro basado en la producción.<sup>19</sup>

La función creadora y restauradora de las comunidades se expresa a través de la fiesta y la violencia, de la fiesta y la rebelión. Maffesoli califica el rol de la violencia como pilar del desorden fecundo que, por medio del sacrificio, purifica el sentido de lo social.<sup>20</sup> En este sentido, los individuos niegan el principio de ordenación social que se basa en la homogeneidad y reivindican la diferencia y el reconocimiento de la alteridad —de la otredad—, como el fundamento simbólico de la arquitectura social que funciona sobre la pluralidad y la desigualdad:

El fantasma del gran inquisidor sin edad ni país es el de todos los reformadores que, más allá de las diferencias ideológicas de poca importancia, intentan realizar mediante la justificación del igualitarismo el mito de la sociedad unitaria. Y, sin embargo, la historia humana muestra hasta la saciedad que nos hallamos siempre confrontados a una sociedad conflictiva, es decir, a una sociedad en la que se

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>20</sup> Maffesoli, Michel, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, París, Librerie des Meridiens, 1984, p. 12.

representa la pluralidad de las pasiones. No puede negarse, en verdad, la aspiración a la felicidad, aspiración que puede expresarse por una mediación racional, pero ateniéndose a ésta, se corre el riesgo de olvidar toda la incoherencia que agita el hecho social. La violencia, el odio, el afecto, el poder (la incoherencia social)” son una constante.<sup>21</sup>

La sociedad es entendida por Maffesoli —siguiendo a Simmel— como un espacio de armonía y desorden, de asociación y competencia, de tendencias favorables y desfavorables. Esto nos obliga a rechazar las tendencias que estudian el fenómeno de la violencia reduciéndola al combate y al conflicto.<sup>22</sup> Implica de igual manera dudar de la hipótesis que le confiere al Estado el monopolio legítimo de la violencia, porque también la violencia ilegítima y revolucionaria actúa como un elemento que estructura el orden social. La violencia es, a la vez, un movimiento de destrucción y de fundación. Para Girard, las prácticas sacrificiales arcaicas entendían y recreaban este principio. Para Maffesoli, la efervescencia social sería impulsada por la disidencia (por la violencia) y desnuda las contradicciones de la moralidad racional que busca establecer un orden normativo y pacífico pero apoyado siempre en el caos y la ruptura. La violencia es, por lo tanto, una expresión ambivalente que rechaza su reducción a una estructura utilitaria y que le confiere una profundidad simbólica —revolucionaria, artística y literaria— que la vuelve necesaria, deseable.<sup>23</sup> La violencia es rechazada y añorada, es sometida al desprecio y a la sublimación. Es condenada a su desaparición y santificada como destino.

### III. DERRIDA: VIOLENCIA Y AMISTAD

Este apartado comienza planteando la pregunta rectora de las siguientes líneas: ¿Podríamos hacer una lectura de lo político a partir de la fraternidad y el miedo a la traición hasta el juramento de la lealtad? La violencia como orgía y fiesta regeneradora constituye hipótesis de una obra claramente sociológica a pesar de la seducción posmoderna. En el caso de Derrida el objetivo será siempre el discurso, el lenguaje y el mundo marginal y fronterizo de las obras, de los conceptos, de la palabra y de la traducción de la palabra, de sus equívocos y del resultado final de las ideas que nos impiden encontrar un origen racionalmente diseñado. Ese es, al menos, el espectro que nos queda después de leer un ensayo que él mismo califica como prefacio: *Políticas de la amistad*. Aunque a primera vista no resulta claro su propó-

<sup>21</sup> Maffesoli, Michel, *Op. cit.*, nota 12, pp. 272-273.

<sup>22</sup> Maffesoli, Michel, *Op. cit.*, nota 20, p. 14.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 42-43.

sito —en una estrategia por descentrar su discurso y todos los discursos— termina por indicárnoslo: a partir del amigo, de la configuración familiar, de la emoción fraternalista se puede indicar la inspiración androcéntrica de lo político. Hermandad y confraternidad, y entonces igualdad y libertad; por último, la democracia como reflejo de la autoridad patriarcal.<sup>24</sup>

Ahora bien, reconocer la naturaleza misma de lo político en la figura del hermano sería confiar en un espejismo si se pasan por alto los mecanismos de identificación de la fraternidad. Con el hermano se comparte un mismo origen: madre, apellido, raza, religión, tierra. Con el hermano hay siempre familiaridad. ¿La raíz de lo político podría encontrarse, entonces, en la capacidad de hacer la mayor amistad posible, de construir redes de familiaridad? Derrida parece responder afirmativamente, pero desplazando nuevamente el eje de sus cavilaciones. Se reconoce al hermano, al amigo, entre otras cosas, porque nos provoca dolor su partida, su muerte. El duelo, el compromiso de conservar la amistad más allá de la muerte, de nombrar al muerto, de recordarle, es lo que define a la política. Sin embargo, Derrida propone otro salto. El ser político de lo político está en el crimen. Serán los acontecimientos de la muerte desde la mirada jurídica, política e incluso tecno-biológica los que construyan las precarias distinciones entre la muerte natural y el dar muerte, hasta el homicidio y el genocidio, desde la guerra y los crímenes de guerra hasta los crímenes contra la humanidad. La pregunta sería entonces ¿Quién funda el derecho como derecho a la vida? Aportemos, primeramente, cuatro ejemplos: (1) El soldado perfecto, frío, calculador, inmovible, el prototipo del *USA marine* Timothy McVeigh,<sup>25</sup> se convierte en un criminal, en un terrorista cuando mata a los suyos y es condenado a muerte por su fatal atrevimiento. Si hubiera atentado contra otras razas, otros pueblos y otros credos calificados de inmorales antide-mócratas y globalifóbicos hubiera sido un héroe. (2) Cuando una bomba etarra explota en alguna calle española la noticia aparece en las primeras planas. Todos los grupos políticos españoles denuncian y repudian el acto. Pero cuando un inmigrante legal marroquí es apuñalado por “cabezas rapadas” catalanes, en las calles de Barcelona, las primeras páginas de los diarios españoles, cómplices del silencio, privilegian la ola de calor que sufre la península a principios del siglo XXI e informan del asesinato como un hecho aislado o marginal. El racismo español debiera ser también la primera nota, tanto como el terrorismo etarra. ¿Nos imaginamos qué hubiera pasado si el inmigrante marroquí hubiera matado a un catalán? (3) Los atentados del

<sup>24</sup> Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad*, Madrid, Editorial Trota, 1998, pp. 12-13.

<sup>25</sup> Timothy McVeigh fue el autor del atentado terrorista ocurrido en Oklahoma City en abril de 1995 contra un edificio gubernamental y que costó la vida de 168 personas. Era un militante extremista que murió ejecutado tras un proceso judicial en el año 2001.

11 de septiembre de 2001 contra Estados Unidos fueron catalogados como actos terroristas; la muerte de miles de civiles afganos o iraquíes tras las represalias estadounidenses se consideran daños colaterales, es decir, males menores a favor de bienes mayores. (4) Los aparatos judiciales trabajan a toda marcha cuando los criminales cometen actos violentos, pero cuando las fuerzas del orden o el ejército cometen actos contra los Derechos Humanos o de tortura, los aparatos judiciales se vuelven lentos. Planteemos nuevamente la pregunta: ¿quién funda el derecho como derecho a la vida?

Sin lugar a dudas el hermano, el amigo. Y la amistad no es otra cosa que el reconocimiento de “lo mismo”, de “los iguales”. La política se convierte, entonces, en el fin “del otro”, de “los otros” porque lo justo es lo bueno y lo deseable de la amistad, lo que se espera de la amistad; y lo político consiste en hacer la mayor amistad posible y construir, como ya mencionamos, redes de familiaridad que alcanzan incluso al enemigo. Al enemigo también se le ubica, se le construye y se le preserva como el referente de lo que unos no son, de lo que otros podrían ser. Perder al enemigo de ninguna forma equivale a la paz. Derrida considera que el axioma schmittiano en el cual la política surge a partir de la figura del enemigo se ha extendido al grado de permear nuestra definición del derecho y de la humanidad, sin percatarse que en el escenario se monta la historia de un crimen plasmado en la discriminación. Por lo tanto, el derecho y la justicia, sugiere Derrida, deben ser reinterpretados por constituir los límites referenciales de la historia y la cultura de los criterios calificadores. Es el sujeto humano la medida de lo justo; pero solamente el varón adulto, no así la mujer, ni el niño o el animal. En una estrategia deconstructiva aparecen la memoria y la responsabilidad como elementos de una justicia que solamente se aplica a quienes atentan contra el hermano.<sup>26</sup> Definitivamente hay una autoridad y ésta se fundamenta en la aplicación de una fuerza (de la violencia) legítima. Derrida cita a Pascal:

La justicia sin la fuerza es impotente [dicho de otra manera: la justicia no es la justicia, no se realiza, si no tiene la fuerza de ser *enforced*; una justicia impotente no es una justicia en el sentido del derecho]; la fuerza sin la justicia es tiránica. La justicia sin fuerza es contradicha porque siempre hay malvados; la fuerza, sin la justicia, es acusada. Por tanto, hay que poner juntas la justicia y la fuerza; y ello para hacer que lo que es justo sea fuerte y lo que es fuerte sea justo.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Editorial Tecnos, 1997, pp. 44-47.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 27.

La necesidad de la violencia, la urgencia de la fuerza está adscrita en el fundamento de lo justo. Pretender la justicia significa armarse con la fuerza y, en este sentido, debemos recordar que la justicia, invariablemente, siempre discrimina. Para llegar a tales deducciones, Derrida comenzó por citar una cita de Montaigne, cuando escribe una frase que le adjudica a Aristóteles: “Oh, amigos míos, no hay ningún amigo”. Habría entonces que indagar sobre la fraternidad: “Los grandes discursos sobre la amistad: no los hemos privilegiado para ceder a su autoridad o para confirmar una jerarquía sino, al contrario, si cabe decirlo así, para interrogar el proceso y la lógica de una canonización que ha establecido estos discursos en la posición de autoridad ejemplar”.<sup>28</sup> Derrida transita del amigo a la política; de la política como el reconocimiento del amigo hasta el crimen del amigo que debe ser vengado como responsabilidad de la política; del derecho y la justicia bajo el fundamento de la fuerza como herramienta de venganza hasta la construcción simbólica del enemigo como referente de lo “no familiar”. En suma, Derrida está pensando en la violencia como el fundamento de la política y de toda noción de hermandad.

#### IV. TERROR Y TRANSPOLÍTICA

Igual que con Derrida, el apartado dedicado a Baudrillard también merece comenzar con una pregunta: ¿Podríamos hacer una lectura de lo político a partir de la clausura de toda significación, sin presente ni futuro? Una vez liberada la política, la sexualidad, las fuerzas productivas y destructivas, las pulsiones inconscientes y el arte; una vez recorridos todos los caminos de la producción y la superproducción virtual de objetos, signos, mensajes, ideologías y placeres ¿qué hacer después de la orgía?, se pregunta Baudrillard en su ensayo sobre *La transparencia del mal*.<sup>29</sup> Al principio, su hipótesis acerca de la violencia es tratada como clausura.

Baudrillard despliega su capacidad analítica y concentra lo que bien pudiéramos considerar como los ejes que alimentarán sus trabajos posteriores, en una obra breve pero no por eso limitada: *A la sombra de las mayorías silenciosas*.<sup>30</sup> En este ensayo —y en sus subsecuentes trabajos, salpicados de ejemplos— propone que las masas, característica fundamental de nuestra sociedad, es un fenómeno capaz de absorber toda la electricidad de lo social y de lo político, neutralizando y difundiendo en ellas las constelaciones periféricas del Estado, de la historia de la cultura y del sentido.<sup>31</sup> De esta forma describe la que sería su hipótesis central, al considerar a la masa como un

<sup>28</sup> Derrida, Jacques, *Op. cit.*, nota 24, p. 225.

<sup>29</sup> Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama, 1991.

<sup>30</sup> Baudrillard, Jean, *A la sombra de las mayorías silenciosas*, Barcelona, ed. Kairós, 1978.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 5-6.

ser sin atributos, sin predicado y sin cualidades, es decir, el espacio donde se precipita la pérdida de todos los referenciales, ya que la masa no representa a ninguna población real, a ningún cuerpo, a ningún agregado social. Es un referente “esponjoso”, una realidad “opaca” y “traslúcida”; es, en pocas palabras, esa nada alrededor de la cual gira el montón confuso de lo social y ante la cual se pierde el sentido de lo político.<sup>32</sup>

Es en las masas donde la energía de lo social se invierte, pierde su especificidad y su nombre, es donde se desvanecen su cualidad histórica y su idealidad. Lo social pierde su sentido y su significado porque el sistema se perpetúa bajo los mismos signos multiplicados, signos que no representan nada, que no tienen un equivalente en una realidad, que no tienen una sustancia social real.<sup>33</sup> Este es el campo de la simulación —el éxtasis de lo real—<sup>34</sup>, el de la generación por los modelos y la repetición de los signos sin origen ni realidad: lo hiperreal.<sup>35</sup> Es el inicio de la era de la simulación que se abre con la liquidación de todos los referentes y, lo que es peor aún, con su resurrección en el sistema artificial de signos.<sup>36</sup> La simulación comienza donde hace implosión el sentido, porque simular es fingir tener lo que no se tiene —a diferencia de disimular, que es fingir no tener lo que se tiene— y se han perdido los objetivos y las finalidades, ha desaparecido el sentido de lo social y, sin embargo, la constante repetición de sus signos enmascara la ausencia de una realidad que ha servido de referente (o probablemente de pretexto) a lo social. Este proceso es irremediable, considera Baudrillard, a pesar de los esfuerzos que hacen la información y los *mass-media* por producir sentido y mantener a las masas bajo sentido, fieles a la fórmula que dicta que una mejor información favorece la socialización y el incremento del nivel cultural. La simulación es precisamente este desarrollo irresistible, esta concatenación de las cosas como si éstas tuvieran un sentido, cuando sólo están regidas por el montaje artificial y el sin-sentido.<sup>37</sup> De cualquier manera, las masas se resisten al imperativo de la comunicación racional y en vez del “sentido” y del mensaje prefieren el espectáculo y el juego de signos.<sup>38</sup>

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 8-9.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 21-23.

<sup>34</sup> La simulación es el éxtasis de lo real, dice Baudrillard, y basta con que contemplemos a la televisión: en ella todos los acontecimientos reales se suceden en una relación perfectamente extática, o sea, en los rasgos vertiginosos y estereotipados, irreales y recurrentes, que permiten su encadenamiento insensato e ininterrumpido. Véase, Baudrillard, Jean, *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 1984, p. 8.

<sup>35</sup> Lo real no se borra en favor de lo imaginario, se borra en favor de lo más real que lo real: lo hiperreal. Más verdadero que lo verdadero: como la simulación.

<sup>36</sup> Baudrillard, Jean, “La precesión de los simulacros”, en *Cultura y Simulacro*, Barcelona, ed. Kairós, 1987.

<sup>37</sup> Baudrillard, Jean, *La ilusión del fin*, Barcelona, Anagrama, 1993.

<sup>38</sup> Baudrillard, Jean, *Op. cit.*, nota 30, p. 14.

Para Baudrillard, las masas son un referente imaginario porque ha dejado de haber una representación posible de ellas, lo que equivale a denominarlas como la mayoría silenciosa. Esto se debe a que ya no se expresan y ya no se reflejan, por el contrario, se les sondea y se les somete a test, dispositivos que —junto con el referéndum— responden a una dimensión simulativa en vez de a una dimensión representativa, y apuntan a un modelo en vez de apuntar hacia un referente. Es así que las masas se han retirado en su silencio y ya no pueden ser habladas, ni articuladas ni representadas, porque las masas ya no son sujeto. Y al no ser sujeto, las masas ya no pueden estar alienadas, lo que pone fin a las esperanzas revolucionarias, de emancipación, de desarrollo y de progreso.<sup>39</sup> Se reduce, de esta forma y al mismo tiempo, al sin sentido a cualquier proyecto político sin importar el disfraz que se ponga, ya sea el de la seguridad social, el de los derechos humanos o el del medio ambiente. Baudrillard propone algunos ejemplos de lo que él denomina la inversión del significado y de los roles: habla del espectáculo de corte militarista e hipernacionalista de las ceremonias inaugurales de los juegos olímpicos; habla de los hinchas ingleses en el fútbol y la violencia de los hooligans en la década de los ochenta que inventaban su propio espectáculo violento y hacían pasar a segundo plano cualquier encuentro de fútbol:

¿Y por qué el terrorismo como forma de aberración violenta en el campo social? [...] Lo que sorprende en un acontecimiento como el del estadio Heysel de Bruselas, en 1985, no es únicamente la violencia, es la violencia mundializada por la televisión, la violencia disfrazada por la mundialización [...] ¿Cómo es posible semejante barbarie a finales del siglo xx? Falsa pregunta. No es la resurrección de la violencia atávica. La violencia arcaica es a la vez más entusiasta y más sacrificial. Nuestra violencia, la producida por nuestra hipermodernidad, es el terror. Es una violencia-simulacro: mucho más que de la pasión, surge de la pantalla, es de la misma índole que las imágenes.<sup>40</sup>

Sin embargo, las masas siguen siendo el mudo testigo de un constante bombardeo de signos que pretende liberar la energía de las masas para motivarlas a que existan socialmente, para que se expresen electoralmente en el mundo político y democrático, para que se manifiesten sindicalmente en los escenarios del trabajo y de la producción, para que se les oiga sexualmente en la intimidad. Lejos de lograr lo anterior, y en lugar de transformar la masa en energía, la información produce más masa inerte e impermeable a las insti-

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 23-26.

<sup>40</sup> Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama, 1990, pp. 83-85.

tuciones clásicas de lo social.<sup>41</sup> Lo social, su sentido, su libertad, es rechazado, indiferentemente, por ese conglomerado innombrable y amorfo que son las masas. Es por esto que Baudrillard anuncia el fracaso del poder y de la revolución, la muerte —o el fin— de todos los discursos y de todos los proyectos sociales, destinados a experimentar una catastrófica implosión.<sup>42</sup> Es así que la masa y los medios de comunicación y de información describen el irreversible proceso de la implosión. Una implosión caracterizada por la violencia y la catástrofe que deviene del fracaso del sistema de explosión y de expansión dirigido por occidente.<sup>43</sup> Bajo el signo de la universalización del mercado y de los valores (capitalismo y liberalismo), bajo el signo de la universalidad de la ley (democracia representativa y derechos humanos), y bajo el signo de la universalidad de las conquistas (igualdad, fraternidad y libertad), las civilizaciones modernas pusieron en marcha un proceso de explosión y un sistema de expansión cultural. Sin embargo, este proceso explosivo se volvió incontrolable, se desbocó y alcanzó los límites de lo universal saturando el campo de expansión posible. El proceso se volvió implosivo en el momento en que el sistema cultural en expansión no pudo dominar ni equilibrar el proceso explosivo. Los principios de universalidad, de realidad, de acumulación y de progreso sucumben de manera violenta y catastrófica, síntoma inequívoco de la implosión.<sup>44</sup>

Indicábamos que, al principio, Baudrillard planteaba la violencia de la clausura de todo significado y sentido. Derrida aclara, apoyándose en Walter Benjamin, que “el concepto de violencia pertenece al orden simbólico del derecho, de la política y de la moral, al de todas las formas de *autoridad* o de *autorización*, o al menos de pretensión de la autoridad.”<sup>45</sup> Entonces, siguiendo a Baudrillard nuevamente, una vez que el orden simbólico de lo político y de lo social ha perdido cualquier punto referencial ya no hay justicia ni enemigo (también esto es argumentado por Derrida), ya no hay hechos que deban juzgarse. Con la denuncia de la catastrófica implosión de la modernidad, del fin, pues, de la modernidad —y bajo el esquema de una tautología— aparece la violencia como apertura de algo más allá de la modernidad:

El terrorismo bajo todas sus formas es el espejo transpolítico del mal [...] En una sociedad que a fuerza de profilaxis, de eliminación de sus referencias naturales, de blanqueamiento de la violencia, de exterminio de sus gérmenes y de todas las partes malditas, de cirugía estética de lo negativo, sólo quiere vérselas con la gestión calculada y con el

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 27-28.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 51-52.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 54-59.

<sup>45</sup> Derrida, Jacques, *Op., cit.*, nota 26, p. 83.



discurso del bien; en una sociedad donde ya no existe ninguna posibilidad de nombrar el mal, éste se ha metamorfoseado en todas las formas virales y terroristas que nos obsesionan.<sup>46</sup>

Esta cita parece la sentencia que augura el advenimiento de nuevos acontecimientos festivos, orgiásticos (Maffesoli) para fundar otro orden, el del reconocimiento de los marginales como hermanos y por lo tanto, sujetos de justicia:

Esta marginalidad significa que una violencia, por no decir un terrorismo y otras formas de toma de rehenes están presentes. Los ejemplos más próximos habría que buscarlos del lado de las leyes sobre la enseñanza y la práctica de las lenguas, la legitimación de los cánones, la utilización militar de la investigación científica, el aborto, la eutanasia, los problemas del trasplante de órganos, del nacimiento extrauterino, la bioingeniería, la experimentación médica, el “tratamiento social” del sida, las macropolíticas o micropolíticas de la droga, de los “sin techo”, etc., sin olvidar por supuesto el tratamiento de lo que se llama vida animal, la enorme cuestión de la animalidad.<sup>47</sup>

## V. APUNTES FINALES

Nuestro breve recorrido no puede, de ninguna forma, aportar reflexiones concluyentes. Nos limitaremos a indicar que desde la posmodernidad la violencia y la política han sido interrogadas como parte de la orgía fundadora de la solidaridad comunal, como un juego discursivo que identifica al hermano y convierte en familiar al enemigo discriminando, siempre discriminando; por último, desde la posmodernidad se sugiere que ya no hay política, que ya no hay sociedad, que ya no hay violencia —al menos según las concepciones clásicas o conservadoras— considerándoles como argumentos sin sustento real que obstruyen nuestra visibilidad en una era ajena a toda contradicción y excesivamente confiada por la claridad que aportaría la luz de la razón y la modernidad.

Pensar la violencia desde la posmodernidad, o pensar la experiencia humana desde la posmodernidad, debe verse como un ejercicio necesario. La dictadura de la razón moderna y el cinismo del positivismo utilitarista no podían mantenerse impunes ante la capacidad reflexiva del pensamiento humano. Si occidente ha sido capaz de dismantelar el discurso religioso, era cuestión de tiempo para dismantelar el discurso racionalista. El proyecto posmoderno no parece tener una clara dirección, pero el mundo

<sup>46</sup> Baudrillard, Jean, *Op. cit.*, nota 40, p. 90.

<sup>47</sup> Derrida, Jacques, *Op. cit.*, nota 26, p. 66.

hiperreal, en donde los significados han perdido todo su sentido, los medios de comunicación masiva han hecho disminuir el tiempo y también han trastocado el sentido, pareciera mantenerse vigente y en espera de nuevas plumas y nuevas voces.

Pero lo más provocador es la reflexión de la violencia desde el seno mismo de las sociedades que se han autodenominado como centros de la civilización, es una contra-violencia discursiva que denuncia el carácter violento del proyecto humanista racionalista de occidente. La civilización occidental se erige como racional, institucional y defensora de derechos humanos universales, al mismo tiempo que se olvida de la esclavitud y los genocidios que estructuraron los pilares de su dominación global. Hay quienes cuestionan que el pensamiento posmoderno no plantee alternativas. Pareciera muy pronto pedirle tal responsabilidad. De entrada, desnudar la esencia violenta del pensamiento de la modernidad resulta por sí mismo un reto para la civilización occidental que, nuevamente, con su poderío bélico y nuclear y su retórica antiterrorista y anti-fundamentalista, vuelve a la senda de la violencia, ya no ideológica o nacionalista, sino de la violencia.