

RIESGO Y EROTISMO

Alejandro García Malpica*

RESUMEN

Partiendo de un plano secuencial sobre la sociedad de riesgo y sus corolarios de complejidad, se pasa revista a esa fragmentariedad del “espíritu del tiempo”, estableciendo su continuidad como totalidad a través de las figuras del nihilismo y el postmodernismo que, como síntomas, incitan a un extravío del *bios* humano y sus consecuencias por los meandros del contagio, la enfermedad, el erotismo y la muerte.

Palabras clave: Sociedad de Riesgo, Nihilismo, Postmodernidad, Erotismo, Transgresión.

RISK AND EROTICISM

ABSTRACT

Beginning from a plane sequence about the society of risk and its corollaries of complexity, one inspects this fragmentation of the “spirit of time”, by establishing its continuity as a totality across the figures of Nihilism and Postmodernism which, as symptoms, incite to a loss of the human bios and its consequences through the meanders of contagion, illness, eroticism and death.

Key Words: Society of Risk, Nihilism, Post-modernity, Eroticism, Transgression

Tiempos hubo cuando una forma consciente devino imperativa en el umbral de la modernidad y quiso, con ella, instaurar el avasallamiento de la naturaleza a través de la cultura. Esa forma consciente, la cual consistía en dominar la naturaleza por medio del dominio de los hombres para la apropiación del excedente económico, al hacerse hábito, estructuró una *lógica* (*principium divisionis* o lógica organizadora de la percepción de las cosas y las divisiones sociales), una *gramática* (un orden simbólico estructurado por la lógica) y una *ideología* (una práctica producto de la incorporación

* Sociólogo y Antropólogo UCV. Maestría y Doctorado en Sociología en la Escuela de Altos Estudios de Paris, Francia.

en el sujeto de la división del trabajo y la división en clases sociales) denominada racionalidad instrumental. Todo ello constituyó un paradigma sustentado en la separación entre naturaleza y cultura; y las definiciones que podían darse de ellas partían de la oposición entre ambas. Como todo hábito o historia incorporada, el paradigma de la escisión entre naturaleza y cultura se retira de su racionalidad y se esgrime de manera inconsciente, rigiendo y predisponiendo todas nuestras prácticas caracterizadas por una costumbre des-ecologizada.

Asimismo, nos encontramos con un *anthropos moderno* que cercena la religancia, adjunta y opositora, de su naturaleza humana para definirse a partir de ese paradigma separador. La razón instrumental, según sus propósitos utilitarios, su eficacia y su ideología, no podía asumir la dimensión eco-organizadora, la cual hubiese tomado en cuenta el vínculo entre naturaleza y cultura. Se trata, al contrario, de una voluntad de dominio de la natura y de los hombres y la perpetuación del sometimiento, a partir de las diferencias entre las clases sociales. Los actos y las prácticas estructuradoras de dicha “razón”, es decir, la ausencia ecológica de su mente congruente a un *telos* egoísta y reificador, tomaron un sentido opuesto al avasallamiento de inicio como fue el dominio de la naturaleza por medio del subyugamiento de los hombres. Igualmente, condujo a un efecto impredecible que los desvió de su fuente instrumental y produjo un elemento eco-desorganizador que, a siglos de la sujeción capitalista, exige y reclama, por medio de riesgos y catástrofes, un “retorno de lo reprimido” accionado por una naturaleza requiriente y un sujeto crítico. (Hinkelamert: 2006)

Dado el paradigma de la escisión entre naturaleza y cultura, definidor del *anthropos* moderno, un autor como Ulrich Beck (2005), en su libro *La Sociedad de Riesgo. Hacia una nueva modernidad*, delineaba los síntomas de las transformaciones ocurridas en la sociedad postmoderna y la denomina hasta el presente *Risikogesellschaft*^a. El riesgo no es algo que adviene desde un exterior; es la misma sociedad capitalista su generador por medio de las sucesivas violencias incurridas contra la naturaleza y también contra los mismos hombres constreñidos a explotarla. Algunos estragos se pueden señalar a consecuencia por los persistentes desastres naturales, epidemias, virus, a los cuales se tiene la sospecha de ser causados por las manipulaciones tecnológicas, en especial, el empleo de la energía atómica.

A diferencia de las sociedades de riesgo, en las sociedades arcaicas los peligros y desastres vividos eran imaginados como si fuesen fuerzas extrahumanas o del destino, enfurecidas contra la humanidad. De allí, la necesidad de implorar a la naturaleza y sus dioses para sosegar su cólera. Pero, el mundo “arcaico” se ve afligido por las nuevas inestabilidades provocadas por la racionalidad instrumental que desestructura la continuidad de su cultura. Más allá de los cambios compulsivos (agenciados por las fuerzas modernizantes y civilizatorias a través de la disolución de la economía tradicional al intimarles el asumir la economía de mercado y las nuevas burocracias indígenas, aunadas a la instalación de la industria cultural como modelador de la deculturación de esos pueblos), los desórdenes e incertidumbres que por costumbre se conjuraban por medio de la invocación mágico-simbólica, —aún antes de la llegada de los colonizadores—, conjuraciones practicadas por las antiguas cosmologías, han dejado inerte a estas sociedades indefensas ante la enfermedad, la muerte, el infortunio. Al presente, las que sobreviven, se encuentran compelidas a una nostalgia y a una melancolía por sus mundos arcaicos, “seguros y cerrados”, que los distanciaba de las crisis o amenazas de los riesgos.

El riesgo no tiene una sede afianzada. Él se propaga a nivel mundial y entre otras formas de prorrumpirse, lo localizamos en las catástrofes ecológicas instigadas por la economía capitalista de los países dominantes ,y se ilustra desde el daño ecológico en la reducción de la capa de ozono y el efecto invernadero. También, los países de economía dependiente favorecen las destrucciones naturales con las deforestaciones tropicales incitadas por los grandes negocios transnacionales, suscitando variaciones de temperatura y calentamiento global. Igualmente, la generación de la energía eléctrica, la construcción de canales y embalses contribuye a su vez a la evaporación del agua junto al descomunal consumo del agua no renovable destinado a la agricultura, como lo aclara Shiklomanov (2002), sin contar los dispendios inconscientes de los habitantes de las megápolis.

La expansión del riesgo prosigue en las crisis económicas y en el mundo financiero globalizado. Si las decisiones ante las crisis económicas eran afrontadas después de la Segunda Guerra Mundial con respuestas políticas globales sobre la base de acuerdos como el de Bretton Woods y la consiguiente formación del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, ya para la década de 1970 y estos finales de la década del 2000,

ante las crisis del capitalismo, estas instituciones han sido desplazadas por soluciones nacionales limitadas, conferidas por los Estados y gobiernos encubridores a través de cuantiosos auxilios financieros a las clases dominantes a expensas de los contribuyentes.

Otro riesgo que intimida a la sociedad actual, es la conminación confusa proveniente, en algunos casos, de empresas transnacionales que, en connivencia con gobiernos neoliberales, ejercen el negocio de la guerra, el narcotráfico y la explotación petrolera, al simular el terrorismo y tratar de confundirse con las acciones violentas efectuadas por el espíritu de pureza de culturas asediadas por las fuerzas modernas, las cuales se transmutan en redes del terrorismo actual, también mundializado.

Pero, la lista de los riesgos no es tan exigua como parece. A ella se añade otro tipo, de riesgos traducidos en las incertidumbres de todo tipo que estallan como crisis en ese “fondo que funda”, la modernidad tardía que, por su labilidad y embrollo, se vislumbra con una arqueología de lo moderno, donde la Razón se debilita para hacer surgir la *excepción* como enunciado opuesto a los constreñimientos de la razón suficiente. La crisis nos sirve para nombrar lo innombrable, sobrevolar y adentrarnos en la crisis de nuestro saber y la crisis de la realidad que ese saber quisiera saber.

En los espacios de esas expresiones cognoscitivas y del hacer, en todas esas formas “fractas” de la cultura moderna y postmoderna, se observa una forma acentrada, asimétrica, donde sus centros están más ubicados cerca del confín o del exceso. Lugares límites, abismales, fugitivos del centro fundador, “profundo” y simétrico. Espacios donde se respira la ineluctabilidad del Nihilismo: Nihilismo proferido en discursos vertiginosos, “formas sin fondo”, formas “sin razón”, fragmentos, detalles, metáforas, juegos, estallidos para decir la pulverización de los saberes que se despeñan, que pierden la arrogancia de su verdad y valorizan la relatividad, el error, la incertidumbre y el riesgo. La Razón de aquel “fondo fundante”, por su insuficiencia y sus efectos de “deriva”, genera un discurso abismal, a contrapelo del principio iluminista. Se expone desde el punto de vista estético, una “forma” cultural en tensión, la cual presiona sobre su soporte, explotando su centro, empujándolo más allá de su plasticidad permitida o límite, destinando sus fuerzas a traspasar los confines, resultando, pues una crisis signada por lo errático, el nomadismo, la paradoja y el oxímoron; donde

las ideas de Centro, Verdad y Ley se encuentran cuestionadas como el Dios juzgado y asesinado. Es el Nihilismo que ha descreído, a decir de Lyotard, en los “grandes relatos” narrados por la razón suficiente, para oponerle en algunos casos, un trabajo de duelo o de ¿desrealización histórica?, una sinrazón: Nihilismo que a veces, disfrazado de cinismo, por perder su verdad, es la imposibilidad de aceptar la epidermis de un simulacro efímero y acrítico. Tal vez, el distanciamiento con esa apariencia seductora que quiere “morir como realidad y producirse como señuelo” (Baudrillard. 1995).

Si acudimos a un punto de vista genético, la crisis, el riesgo y la incertidumbre siempre las ha vivido la humanidad. Nuestros antecesores homínidos tuvieron que enfrentarse a riesgos como la sequía de finales de la era terciaria. Exigidos al reciente ecosistema, el cambio se registró en las nuevas aptitudes bípedas bimanas y cerebrales para subsistir en esos bosques transformados en sabanas. Los cazadores y recolectores que allí aparecieron, fueron constreñidos a vivir la incertidumbre de cazar una presa aleatoria, experimentaron el desasosiego de estar prestos para no ser víctimas de las garras de otro depredador; vivieron la angustia del carácter incierto que posee el porvenir y el miedo a lo numinoso, lo extraño que debe ser conjurado por la magia y el sacrificio, para exorcizar la inseguridad de los desórdenes críticos representados por la muerte, la enfermedad, la sequía.

Luego, en las sociedades históricas, donde el hombre deviene pastor o agricultor, agrupándose en territorios fructuosos, brota la guerra como la nueva perturbación. Allí se vieron obligados a hacer alianzas e intercambios entre tribus bajo un rey guerrero que fundará por conquistas, anexiones y avasallamientos el incipiente Estado y Ciudad. La guerra necesita una estrategia, una conducta dentro del riesgo y la incertidumbre ante lo aleatorio de los saqueadores, inmigrantes y nómadas.

Si muy bien la humanidad había experimentado la crisis y la incertidumbre desde los hombres arcaicos, la pérdida de los fundamentos surge en la modernidad renacentista con la gran problematización de Dios, del Mundo, del Hombre, de la Naturaleza. Durante esos siglos se establecen los fundamentos filosóficos y políticos de la modernidad a través del pensamiento racionalista e individualista de Descartes y las Luces. Se centraliza el estado monárquico con nuevas técnicas administrativas y comienza la aplicación tecnológica producida por los efectos científicos. Es el período de la

secularización de las artes y de la ciencia, época de un desengaño sacro del mundo, cuyo trabajo de duelo se observa en el manierismo y en el barroco del siglo XVII, estilos que inauguran una arqueología de lo moderno, donde se constata la aparición de la desaparición de Dios, la necesidad de apostar por su presencia invisible; tiempo librado a los poderes de la ausencia, es la fuga de la Idea del ser del arte, aquello que hacía posible una representación artística, pues, a partir de allí, surge una escisión melancólica entre la Idea (*idéa*) y lo sensible. Ya no hay más armonía entre forma y sentido; la forma ya no será más forma de un contenido ideal; el mundo se encuentra privado de su modelo y le engendra una melancolía de las formas, el goce (en el sentido lacaniano del término) del objeto perdido. Por la ausencia del objeto, el mundo se convierte en un teatro: todo es teatro. El desgaste ontológico estimula el parecer en detrimento del ser, el goce sin fin de las apariencias y simulacros; y detrás de las simulaciones, el trabajo de duelo, la melancolía del arte y del ser. La huida y los difuminados de la belleza en un mundo de cambios que tan sólo se podía oropelizar con artificios y señuelos sobre una Idea, un fundamento evanescente o una Nada que los arrojaba a la orfandad, a la melancolía. El incesante deseo por fundirse con el objeto perdido que se fue con la forma, dejando el gesto, el raptó, el éxtasis. La corporeidad inefable, el abismarse, el pasmarse, el ser medusado. La prodigalidad excesiva del artífice. La agudeza del ingenio que quería acercarse vanamente y repletar un fondo, una idea, una vida de sueños, de sombras y fantasmas, sin asideros. Un Dios aniquilado; es decir, nada.

Con Nietzsche (2006), se proclama la ineluctabilidad del nihilismo. A finales de 1880 Nietzsche sintetiza la ola nihilista del siglo XIX cuando dice: “Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describo lo que vendrá, lo que no puede dejar de venir: el *acontecimiento del nihilismo*. A partir de ahora, esta historia puede ser contada, pues le necesidad misma está en construcción. Esta venida ya habla por cien signos, este destino se anuncia por doquier; las orejas ya están dirigidas hacia esta música futura. Toda nuestra civilización europea se mueve desde hace tiempo en una torturante espera que crece de lustro en lustro y que conduce hacia una catástrofe; inquieta, violenta, precipitada. Ella es un río que quiere llegar *a su final*, ella no más reflexiona, duda en reflexionar”. *Nihil* del latín, significa nada, pero no nos dice nada de lo que es el nihilismo. En Nietzsche se mantiene el significado del valor de nada, pero esta nada se ha volcado a la vida que no

vale nada. La vida toma el valor de nada puesto que se le niega, se desprecia, se suplanta por una ficción. Por ejemplo, Dios, el Bien, la Idea, la Verdad, el Ser, ideas concebidas como valores superiores con respecto a la vida. Nihilismo significa la vida tomada por el valor de nada; valores identificados con una Idea, Dios, el trasmundo, la sustancia, lo que está más allá de lo sensible, lo aparente, es decir, todos esos predicados identificados al ideal, a un ser trascendente, idéntico a sí, eterno, portador de la verdad única porque él sabe distinguir el bien y el mal, lo bello y lo feo, lo verdadero y lo falso. El nihilismo es la moral de los hombres que tienen quimeras o ideas para vencer el devenir y el sufrimiento de la “realidad verdadera”.

Bien, esta nada sumergida en la incertidumbre y el riesgo nos impone la pregunta de la realidad crítica: ¿Qué nuevas formas pueden brotar que ya no sea Dios ni el Hombre? Esta forma innombrable que porta los nombres de “malestar en la cultura” en Freud (1981); la autonomía que ha venido obteniendo la cultura y sus pseudo-libertades individualistas, ¿favorecerían la dimisión de lo pulsional, o es un escamoteo de las libertades del sujeto por medio de un dominio masivo disimulado en individualismo?. “Sociedad postindustrial” en Daniel Bell (1973), donde se traza la transición del capitalismo industrial hacia la hipertrofia del consumismo suscitado por el sector de los servicios; del mismo modo denominada “sociedad postindustrial por Alain Touraine (1969), en el sentido que el paso de la sociedad industrial hacia el paradigma cultural deja indefenso a los actores sociales en lo referente a su socialización, esta vez inducida por una tecnocracia de especialistas. “Postmodernidad” en Lyotard (1979), entendida no sólo como el desplome de los grandes relatos de emancipación, sino también (Lyotard 1986) como la vigorización del modernismo al aspirar presentar lo que hay de impresentable como salida del mundo de la representación. “Modernidad inacabada” (*ein unvollendetes projekt*) en Habermas (1981), como respuesta ante la visión y agotamiento de la modernidad, según Arnold Gehlen y su concepto de posthistoria, la cual sobrelleva un cansancio rutinario y sin novedad, e igualmente como refutación a Lyotard cuando éste piensa que el *consensus* de un sujeto universal y colectivo encubre la disención y separa las esferas autónomas de la modernidad, como lo esgrimía equivalentemente Daniel Bell, a saber, “lo expresivo estético” (arte), la moralidad (“lo práctico moral”) y la ciencia (“lo cognitivo instrumental”), mientras que en Habermas estas autonomías se

vinculan y están en una incesante revisión. “Modernidad inacabada” como un llamado a la necesidad de repensar el universalismo de la Ilustración, el universalismo de la razón y su proyecto democrático ante el radicalismo de la autodestrucción dialéctica de las vanguardias y sus negaciones. “Era del vacío” en Lipovetsky (1983), como resultado lógico de la hipermodernidad al pasar a una conciencia ansiosa, provocada por el neoliberalismo con sus derivaciones de desempleo, huelgas, desregulaciones que golpearon al individualismo y el hedonismo; y originaron una exageración del individualismo o una obsesión de sí que pretende abolir la enfermedad, la edad y se proclama un hiper-individualismo libertario en un mundo donde se han borrado los elementos identificatorios sociales. “Situación postsocial” en Baudrillard (1978), marcada por un individualismo extremo donde desaparece la realidad, la historia y sus procesos de reconocimiento y se instaura un reino espectral dominado por la virtualidad. “Era neobarroca” (*l’età neobarocca*) en Calabrese (1989) como actualización de ciertas formas del barroco que excitan el desorden. “Nihilismo” en Nietzsche (2006), en la huida de la percepción y lo sensible por la soberbia de la razón que sintomatiza su falta de sentido y valor propio. Del mismo modo, “nihilismo” también en Heidegger (1972) cuando el pliegue que hace el ser con el mismo para velarse puede denominarse la nada y olvido del ser. Tal identidad permite que el pensamiento no piense y se destine a una suerte de dominación sobre las cosas o una actitud negociadora. Vattimo (1987) se adhiere al sentido del nihilismo en Nietzsche a partir de la muerte de Dios y su consiguiente creación de la metafísica por parte de la historia de occidente, cuya muerte causa un proceso disolutivo porque el Dios justificador de la estructura racional del mundo es reemplazado por la racionalidad de la tecnología. La caída de los valores nos conduce a vivir en un mundo donde no hay fundamentos y se hace necesario desarrollar una racionalidad no fundacional sino rememorativa. “Era de Acuario” de Marilyn Ferguson (1981) o “nueva era” de Jean Vernet (1990); como nuevo paradigma holístico capaz de asumir la incertidumbre ocultada por la ciencia donde se combinaría lo irracional y lo racional. “Sociedad de riesgo”, en Beck (2005), generada intrínsecamente por la sociedad capitalista a través de los estragos producidos a la naturaleza. “Sobremodernidad”, en Augé, (1992) como figura del exceso por los cambios sobrevenidos en la noción de tiempo y su caudal de acontecimientos y, de igual manera, la sobreabundancia ocurrida en la noción de espacio planetario el cual se ha

reducido por las tecnologías, como también la emergencia excesiva del individualismo que trastorna el lazo social. “Posmodernismo”, en Jameson (1991), como fusión en un conjunto indiferenciado no fundacional de discursos, resultado de la colonización de la cultura degradada por los intereses lucrativos del capitalismo tardío. “Era de hierro planetaria”, en Morin (2007), pues si existe una unidad del planeta tierra desde el punto de vista físico y biológico, la intervención del hombre a través de las colonizaciones se estrecha con esta unidad, instaurando la humanidad de la era planetaria. Pero a su vez suscita los antagonismos y avasallamientos del mundo físico, biológico y del hombre regresándolo a una era de hierro violenta.

Esta forma innombrable ¿acaso no es el síntoma del advenimiento de un nuevo paradigma estético o de lo sensible despreciado por los valores superiores? Si Dios, el Hombre, el Progreso, la Razón, la Historia, el Socialismo, el Pueblo, como sujeto, de la emancipación, nos conducen al pesimismo heroico, a la búsqueda de nuevos valores, a una investigación obsesiva de compensación, a un rechazo de la acción, a una ascesis o una decepción paralizante, u otra forma de duelo o de melancolía, la dinámica de una cultura en crisis se realiza en el derribo de sus límites de tolerancia; un ejercicio de cambios sobre el centro identificador e invariante que muy bien podría transformarla en el caso extremo, o si no, le suscitaría un desplazamiento de sus fronteras, un reacomodo del centro hacia sus límites permitidos; o si no, una revolución en caso de exceso.

Nuestra época se parece a esa percepción de la esterilidad de lo que es. Privación sentida por el individuo al abandonarlo el Estado trascendente, abstracto y centralizado de la modernidad que, si muy bien le confirió un estatuto formal al individuo y el resguardo de su espacio privado, los signos de su alejamiento se detectan en la insuficiencia de la representación política, donde la dificultad de la comunicación entre las demandas privadas y las respuestas públicas han constreñido a un énfasis de los comportamientos individualistas, reduciéndolos a una esfera privada de consumo desapegadas a las normas de la solidaridad social y distantes de los símbolos de la comunidad. Fuera de la integración, la sociedad de riesgo promueve valores pretendidamente globalizados, replegados sobre el individuo, cuya cotidianidad son los posibles ataques de aniquilación por atentados, crisis, donde la fuerza policial no logra responder eficazmente a

las agresiones contra los principios fundamentales de la modernidad, a saber, la secularización, la libertad, la autonomía del individuo. Una sociedad que construye un imaginario anticipatorio de los peligros, el azar y la catástrofe permanente ante la inseguridad general perpetrada a través de violaciones, robos, atropellos a los derechos humanos.

Los hombres dejan de ser sociales para remitirse al cuidado de sí, dedicarse a la búsqueda narcísica de su identidad, cuyas preocupaciones, entre otras, se tornan al cultivo del cuerpo, el joggins, el ser joven. Se incrementan los controles de sí para evitar el estigma de la exclusión por la obesidad, el envejecimiento prematuro y la falta de capacidad de adaptación a un mundo incierto. El artificio, el *look*, el *glamour*, la cirugía estética, todos esos simulacros de la presentación de sí, responden a la angustia de la inestabilidad de la apariencia.

La melancolía catastrofista se nutre de una vida sin futuro y evolución; por la incertidumbre, acciona como pura “agitación fija”. El horizonte de la pérdida melancólica de la Idea, de la Forma, del retiro del objeto de amor, nos muestra que la experiencia se remite hacia el cuerpo, el cuerpo femenino, el cuerpo cotidiano, el cuerpo de la madre que abraza. Tal experiencia ambivalente, toma nacimiento en la búsqueda infinita del objeto de amor perdido y de allí su regresión arcaica hacia el recuerdo, el mundo infantil, el cuerpo deseado de la madre. A su vez, como en toda melancolía el deseo deviene en una suerte de furor heroico, de enfermedad de amor y sublimidad. En su ambivalencia, porque se focaliza sobre el cuerpo, pero también sobre la expresión de éste, el cuerpo se anuncia como perdido o demasiado presente.

Sin embargo, la intervención pragmática de la subjetividad en lo que le queda del heroísmo moderno, gana terreno en la crisis de los fundamentos, haciendo irrupción como hipérbolo de la eticidad y la emoción. El consumo privado de los años sesenta en su afán de confort, lujo y abundancia de objetos, se desplaza hacia las vías por conquistar la libertad individual. Más que querer el reconocimiento multitudinario por practicar un deporte aceptado por las mayorías, como lo es el *football* o el *baseball*, el ejercicio de los deportes de alto riesgo confirman este furor individual. Lo vemos en el Cannon-Ball, o ese *rally* de pura supervivencia o la carrera París-Dakar, también en el escalar, los saltos *benji* y todas esas empresas donde

coincide la sobrevivencia y la victoria. La invención de reglas en un entorno imprevisible y desconocido crea un clima de “auténtica existencia” mezclado con la libertad de juego y simulacros de muerte.

Estas conductas postsociales ¿será porque su amor al vacío la reducen a su mismidad? presentan a diferencia de la modernidad una des-ideologización. Lo social es reemplazado por lo natural. Se imponen los temas ecológicos como el de la sobrevivencia del planeta, los efectos nocivos de la polución y los problemas de la capa de ozono, correlativos a la orfandad política por la ausencia de la injerencia del Estado.

Lo que el nihilismo reactivo occidental denominó el Mal, la antigua URSS, guardándose para sí la imagen del Bien, le permitió una relativa tranquilidad y estabilidad. La identificación del enemigo le permitió diseñar un mapa geopolítico de sus acciones. Con todo el peligro de la Guerra Fría, proporcionó cuarenta y cinco años de certeza. Certeza que ofrecía el contrapunto de una lectura del crecimiento económico del mundo en su dicotomía entre el Este y el Oeste a expensas del Tercer Mundo. La crisis se presenta a partir de 1969 y 1974 cuando se desencadena el desempleo estructural en el mundo europeo, el despegue del dólar, el alza de los precios del petróleo. A finales de los años setenta se constata el declive de la URSS, otro de los desmoronamientos de las posibilidades redentoras del hombre. La modernidad entra en un período de incertidumbre que en los estados nacionales se manifiesta como regulación macro económica keynesiana para el presupuesto de estado, animación de la economía de mercado, redistribución en el manejo de los servicios públicos por parte del estado protector vía hacia su privatización, tres ideas con pretensiones a escala global. La crisis reaparece en 2008 con la crisis de la economía liberal, donde no sólo ha colapsado la banca de inversión, sino los bancos centrales, los sistemas de regulación, los bancos comerciales, las cajas de ahorros, las compañías de seguros, las agencias de calificación de riesgos; ello ha generado la recesión global, la pérdida de la confianza en esas instituciones. Dicha crisis, por los momentos, coincide con el vacío de las izquierdas que, por falta de previsión y coherencia, no han sabido beneficiarse de la quiebra de sus oponentes.

Los fermentos de crisis se diseminan por todos lados minando la universalidad de los fundamentos de la modernidad. Lo vemos en las disputas

lingüísticas, las reivindicaciones de autonomía en las minorías étnicas, las proposiciones integristas y fundamentalistas en el mundo árabe, la vuelta a una “pureza” que mantenga alejada las incursiones de los extranjeros o indeseables, con propuestas nacionalistas y sus reactivaciones neofascistas. En la ciencia, con la irrupción de la teoría del desorden, el cuestionamiento del determinismo y la colocación de los términos imprevisible, irregularidad, azar, caos, indefinido, transversal, no linealidad, hacen pensar que la complejidad de análisis vuelve muy difícil definir el origen y la previsión de los fenómenos.

Con todo, el ímpetu de la subjetividad contemporánea promete nuevos campos aún por explorar al descentrarse con respecto al individuo burgués, puerilizado por los mass medias y las nuevas tecnologías, hundido en el repliegue de sí y sus nuevos juguetes y el derivado desconocimiento de las diferencias con respecto a la alteridad humana. El nuevo individuo aspira a la heterogénesis existencial de los valores, no sobre las bases fingidoras de lo permisible de las viejas ideologías, pues, se exigen ventilaciones políticas y comunicaciones en las relaciones cotidianas, en lo local, el entorno y un cambio de la enunciación para las nuevas creaciones irreductibles a una enunciación trascendental.

Todo este plano secuencial del riesgo, el cual simula ser fragmentado como estos tiempos, prosigue su continuidad y no deja inmune la salud. Aquí me detendré para examinar la vinculación de la sociedad de riesgo con respecto al SIDA (síndrome de inmunodeficiencia adquirida). La salud no se encuentra blindada en este panorama de crisis. La existencia de retrovirus, su capacidad de transmitirse por medio del contacto infeccioso y desarrollar sus genes en las células de sus huéspedes, produce un estado de angustia. Pero el peligro no queda allí en los retrovirus endógenos. Asistimos a la aparición de retrovirus exógenos como el Sida que no son inherentes a nuestra herencia genética y tienen la posibilidad de ser mutantes y desarrollan cepas de resistencia. Otras enfermedades invaden la sociedad de riesgo como la encefalopatía espongiiforme, que ataca el cerebro a partir de una proteína, las monobacterias o nanobacterias causantes de la esclerosis múltiple y piedras en el riñón. Aparece además la “viruela del mono”, el ébola, la enfermedad de las vacas locas en el Reino Unido y en el Japón la enfermedad de E. Coli O. 157.

Bien, nunca en la historia de la humanidad se había llegado a tales intimidaciones de contagio por tener relaciones sexuales. El riesgo insiste y se une a este horizonte fortuito donde los amantes deben acomodarse a la incertidumbre de un sexo seguro. La confiabilidad y la evitación de una enfermedad infecto-contagiosa, se realiza en la inmaterialidad de la realidad, en el mundo virtual de las tecnologías de información, donde el sexo carnal se releva con la masturbación, el *cyber-sexo* y el *hot-call*, dentro de una escena mercadeada, los cuales afianzan al hombre de estos tiempos, aún más, en el individualismo y la desconfianza con respecto al otro. El riesgo toma así la figura de la complejidad: una pulsión reprimida y publicitada al unísono. El acto erótico más que nunca es un riesgo y él se traduce en la religancia contradictoria entre la vida y la muerte. Para tener sexo uno se debe arriesgar ya sea para la reproducción de la especie o simplemente el acto amoroso que desvíe la procreación. Es un riesgo de muerte para tener vida, es un riesgo de vida que nos empuja a la muerte. Si no hay riesgo no hay vida, la vida para alcanzarla necesita el riesgo que es la posibilidad de muerte que otorgaría la vida. He allí la dialógica y la recursión compleja de la vida y la muerte. Ambos términos se asocian y a la vez se oponen. Es por eso que Georges Bataille (1979) definía el erotismo como “la aprobación de la vida hasta en la muerte”. No bastan las recomendaciones, las advertencias y las campañas contra los peligros que pueda ocasionar el SIDA. La sociedad de riesgo se excede desde el punto de vista cultural, es decir, modifica los límites de lo permisible al identificar la producción de mercancías con un acto de posesión erótica, al convertir el erotismo en una mercancía. La producción de la sociedad capitalista va de la mano de la seducción y el erotismo. No es sólo lo erótico que coadyuva al burlar la reproducción de la vida y al hacerlo, se vincula con la muerte por no engendrarla. Además, lo biológico del sujeto se excede, al dictar un imperativo al sujeto con la fuerza de un instinto, un esquema de comportamiento heredado cuya finalidad es desviada por la cultura y hace del erotismo un comportamiento alejado de la reproducción. La sociedad de riesgo se asocia a este imperativo que potencialmente le pueda causar la muerte por el contagio; y la cultura, que muy bien podría frenar tal compulsión, ofrece un *double bind*, es decir, un mensaje contradictorio de advertencia y a la vez de incitación. Esta vez, la cultura no ofrece el reconocimiento de la heroicidad como lo hizo en el Estado Moderno al propiciar el riesgo de muerte en el campo de batalla; pero, no deja de plantear la gran paradoja que acompaña a todo riesgo de

muerte: para copular en estos tiempos es preciso arriesgarse a morir. Uno se expone, como en la guerra; y ello implica cierto fracaso de los instintos de protección individual, una disminución del conocimiento instintivo del peligro. Pero, el erotismo, su exceso, está presente a pesar de ese riesgo. Sucede que ese instinto de vida, de protección, es subordinado y él regresa cuando ya es tarde, cuando se instala el contagio. Regresa con el rostro del miedo. Es así como la sociedad de riesgo excita al individuo a peligrar su vida promoviendo la excitación biológica desviada de su finalidad reproductiva de la especie. Es un *double bind* para decirlo en el lenguaje de Gregory Bateson, pues, por un lado, la cultura médica previene las consecuencias y; por otro lado, la sociedad de espectáculo y consumo, a través de los *mass-media*, te incita a omitir la advertencia y reduce los instintos de conservación. De tal modo, el sujeto se siente soberano en el erotismo porque tiene la capacidad de poder elevarse de forma indiferente ante la muerte. En esa experiencia, que es un instante repetido, el sujeto abandona lo discursivo, lo conceptual, abandona todo discurso ontológico hasta llegar al no-saber, se sumerge en la noche que requiere un gasto, una consumación de las fuerzas, una pérdida absoluta, la pérdida del ser individual, una deposición (*dépossession*), diría Bataille, pérdida del sentido y pérdida del saber. Este estado de desnudez, de gasto sin reserva, la pura pérdida conduce a lo que Bataille denomina soberanía. Es el *computo* positivo del sujeto del que habla Morin (1982: 232) por lo que tiene de degenerativo del para sí, el cual no le permite, en su decisión y estrategia soberana, un acto congruente con la determinación genética y ecológica (bios); sino que, en la exploración de su goce, pretende burlarla en una ganancia para sí, cuyo resultado es una pérdida y extravío de su *computo* o *subjetividad* definida por Castoriadis (1990) como capacidad “reflexividad” y “voluntad” o *soi-ité* (tendencia a perseverar en su ser).

En lo incierto, el riesgo, la soberanía del individuo que es su pérdida o deposición entregada al hedonismo sin freno, constituye una voluntad de suerte. Las figuras de esta voluntad de suerte, de manera paradójica, tienen un método que no es precisamente una ascesis basada en prescripciones, advertencias y sentencias morales, médicas, profesionales, o sabias; sino el método no guía, es un nadar a contracorriente, una incitación al agotamiento y exacerbación de las fuerzas. Se trata de accionar la economía de la pérdida y del gasto y no la reserva o el ahorro, (valores de la sociedad capitalista). Este método o –(a)método de la voluntad de suerte, significa violencia hecha

contra los hábitos de reposo, descanso, relajamiento. Contrariamente a la ascesis, que es restricción y privación, el (a)método del sujeto soberano internado en el no-saber, buscará la exacerbación de las fuerzas por medio de las siguientes figuras: la ebriedad y la droga, la efusión o derramamiento erótico, la risa, la efusión del sacrificio, la efusión poética. La intensidad, al accionar estas figuras, conduce al sujeto a un acto de soberanía.

La soberanía del sujeto es la búsqueda de un objeto que se oculta, se sustrae siempre y que nadie atrapa. Estamos reducidos a buscarlo, no a poseerlo; y nos conduce al fracaso. El sujeto en el erotismo tiende a la soberanía como hacia la muerte, como hacia su posibilidad de no morir en la medida en que es un sujeto excedido. Se oculta, se condena a perderse y a buscarse en una insaciabilidad, una avidez inalterable en un suplemento de exceso. El erotismo es el riesgo afrontado, el desafío llevado a la altura de la muerte, al extremo de sus posibilidades, como en el sacrificio, el suplicio, el crimen, la ebriedad, el éxtasis. El sujeto alcanza la soberanía en su pérdida, en su gasto. Lo ilimitado de su acto responde a su imposibilidad, de allí su estallido y su fracaso. El sujeto erótico es esta falla que se desliza hacia el exceso, hacia la soberanía que no se puede alcanzar y que no deja querer alcanzarla, siempre herido por el gasto y la pérdida. Pérdida para nada, es un gasto improductivo. En el erotismo, el sujeto no produce nada, él ríe y goza. Alcanzar la soberanía es ir hasta el borde de la pérdida; es para el sujeto morir. El sujeto soberano es traicionado por la soberanía misma. El exceso es sin límite y excede al mismo sujeto.

El exceso, el sin límite debe ser religado a la transgresión, pero la transgresión no es la negación del interdicto o la prohibición, la trasgresión la supera, se lleva la prohibición y la completa. Hay algo ilógico entre la transgresión y el interdicto prescrito por la sociedad de riesgo. La transgresión que es la noche, el no saber del ser, semióticamente es gestual, está en el orden de lo figural, no del concepto y el discurso. No está vinculada al sentido o al discurso que sería el dominio del orden, lo medido, lo racional, pues, la transgresión es lo contrario, lo que está ligado a lo desmesurado, a la violencia sin objeto, está relacionada a la forma, es transgresión de la forma o forma sin forma, figura no discursiva ejercida por una experiencia de los límites. Una dialógica compleja se destaca: La transgresión no es la que plantea los límites; pero lo que inscribe y plantea el límite, porta la huella en la transgresión; y lo que se inscribe en transgresión, se demarca sobre

los límites. Es un proceso inacabado: el límite requiere la transgresión para realizarse; pero transgredido el límite, éste se agota por un lado y también se representa. La transgresión erótica es conducir las cosas a su límite, a lo posible de su imposible, es arriesgarlo, gastarlo, introducir el exceso. El exceso, siendo una tarea ciega del no-saber soberano, no tiene nada que ver con la previsión, la prescripción, la prevención. En la transgresión se da una suerte de reino de la infancia, instante que se opone a todo proyecto, instante ciego del gasto que se opone al cálculo, a la reserva, a las acciones rentables, se opone al orden como mantenimiento, reproducción, no-violencia. Hacer violencia en el límite, lugar del riesgo, es realizar una violencia enmascarada. Sin la línea del límite, la transgresión es ignorancia, no-saber, es voluntad de suerte, azar. La transgresión erótica se liga al fracaso puesto que conduce al sujeto a la pérdida del mismo, en este caso, la enfermedad. A la vez, es fascinación y desvanecimiento. Este proceso complejo es ambivalente.

Es en la transgresión donde el sujeto conoce el deseo de zozobrar, volcarse, caerse. Es peligrando cuando hace estallar los límites y arriba a la soberanía. Es preciso experimentar el desorden, la violencia y el desequilibrio para realizar la transgresión. Es hacer naufragar el sujeto, el discurso, el concepto, en el cual todo se excede: el límite, el pensamiento, la muerte. La transgresión como ambivalencia es el incendio del mar, es el deseo de tragarse en el infinito de los posibles. Lo que importa en la transgresión erótica no es el objeto transgredido, la prohibición infringida, lo que importa es el movimiento que transporta el sujeto hacia el *Alter*, el otro, que lo constituye alterándolo.

El erotismo es un riesgo de la vida en la muerte, donde se juega la ignorancia de todo valor como de todo proyecto. Las prevenciones médicas, como interdicto, tropiezan con la complejidad antropológica del erotismo, y con la ambigüedad de una sociedad indiferente, cuyos propósitos ilimitados son la codicia, la ganancia, los fines rentables. Ambos son ignorantes de la vinculación biológica y cultural, ambos son ignorantes de las oposiciones entre ellas. Es una tarea cuesta arriba entender esta complejidad y aun más cuando el sujeto soberano se le ha enseñado por exceso de individualismo su apartamiento de la especie sin importarle el contagio. En la sociedad de riesgo, que ya no tiene la luminosidad sino la penumbra o lo que queda de la opacidad producida por la muerte de Dios y la Razón, no es clara en lo referente a los virus exógenos como el Sida. Su pornografía, su obscenidad,

nos muestra un discurso hipócrita que trata de mantener un mercadeo erótico el cual mina los intentos de prevención médica. Los enunciados contradictorios hacen que la eficacia más-mediática supere la prevención médica y, en una situación de *double bind*, se dificulta y se obstaculiza la virtud de la prevención. La sociedad de riesgo que invierte y promueve el no-valor, precisa de nuevo una inversión de los mismos si es que se quiere avivar lo humano.

NOTAS

- 1 Para una genealogía del concepto de riesgo Vid, Carmen Irene Rivero, *La otra pobreza: El proceso de empobrecimiento. Un modelo de tesis doctoral*, Valencia: Ed. del autor, pp. 76-79, 2006.

REFERENCIAS

- Augé, M. (1992), *Les non-lieux*, París: Seuil, 1992. Trad. en esp. Por Margarita Mizraji, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa. 2001.
- Baudrillard, J. (1978), *A l'ombre des majorités silencieuses, ou la fin du social*, París: Utopie.
- (1995), *Le crime parfait*, París: Galilée,
- Bateson, G. (1955), "A Theory of Play and Fantasy", *Psychiatric Research Report*, Nº 2, pp. 39-51.
- Bataille, G. (1979), Georges Bataille, *El erotismo*, trad del fr. *L'érotisme 1957*, por Toni Vicens, Barcelona: Tusquets Editores.
- Beck, U. (2005), *La Société du risque: sur la voie d'une autre modernité*, trad. del al. por L. Bernardi, [*Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine audere Moderne*. 1986], París: Flammarion, col. Champs. Hay trad. en esp., *La Sociedad de Riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Buenos Aires: Paidós, 1998.

- Bell, D. (1973) *The Coming of Post-Industrial Society*, Nueva York: Harper Colophon Books. Hay trad. en esp. *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Madrid: Alianza, 1976.
- Calabrese, O. (1989) *La Era Neobarroca*, trad. del ital. [*L'età neobarocca*. 1987] por Anna Giordano, Madrid: Cátedra.
- Castoriadis, C. (1990), “Pour soi et subjectivité”, in *Arguments pour une Méthode*, Colloque de Cerisy, París: Seuil.
- Ferguson, M. (1981), *Les Enfants du Verseau*, trad. del ing. [*The Aquarian Conspiracy*, 1980.], París: Calmann-Lévy.
- Freud S.(1981), *Malestar en la cultura*, trad. del alemán [*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930.] por Luis López-Ballester y de Torres, Obras Completas, Madrid: Biblioteca Nueva, 4a. edic. 1981.
- Habermas, J. (1981), “Modernity versus Postmodernity”, *New German Critique*, N° 22.
- (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. del alemán [*Der Philosophische Diskurs der Moderne*] por Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Altea, Taurus, Alfaguara.
- Heidegger, M (1972), *Nietzsche*, trad. del alemán [*Nietzsche*] por Pierre Klossowski, París: Gallimard, 2 .Vol.
- (1968), “Qu'est-ce que la Métaphysique? trad del alemán [*Was ist Metaphysik? 1929*] por R. Munier, *Question I*, París: Gallimard.
- (1962), *Chemins qui en mènent nulle part*, trad. del al. [*Holzwege*. 1950], por W. Brokmeier y F. Perier, París: Gallimard.
- Hinkelammert, F. (2006), *El Sujeto y la Ley. El retorno del sujeto reprimido*, Caracas: Fundación El Perro y la Rana.
- Jameson, F. (1991), *Postmodernism, Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press. Hay trad. En esp. El «Postmodernismo como lógica cultural del capitalismo tardío» in Ensayos sobre el Postmodernismo, Buenos Aires: Imago Mundi. 1991.
- Lipovetsky, G. (1983) *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, París: Gallimard.

- Lyotard, J.(1979), *La condition postmoderne*, París: Minuit. Hay trad. esp. de Mariano Antolín Rato, *La condición postmoderna*. Informe sobre el saber, Madrid: Cátedra, 1984.
- (1986), *Le postmoderne expliqué aux enfants*, París: Galilée.
- Morin, E. (1982) «Computo ergo sum (La notion de sujet)», in *Science avec conscience*, París: Fayard, pp. 233-237.
- (2007), *L'An I de l'ère écologique et dialogue avec Nicolas Hulot*, París: Tallandier.
- Nietzsche, F. (2006) (1887), *El nihilismo europeo. Fragmentos Póstumos*, (Otoño 1887), trad. del alemán y notas de Elena Nájera [*Kritische Studienausgabe* de G. Colli y M Montinari], Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rivero, C. (2006), *La otra pobreza: El proceso de empobrecimiento. Un modelo de Tesis Doctoral*, Valencia: Ed. del Autor.
- Shiklomanov, I. (2002) “Los recursos hídricos hacia el año 2025”, in *Claves para el Siglo XXI* de Jérôme Bindé edit., trad. del fr. [*Les clés du XXIe siècle*, 2000] por Elena Grau, Barcelona: Edit. Crítica.
- Touraine, A. (1969), *La société post-industrielle*, París: Denöel.
- Vattimo,G. (1987), *La Fin de la Modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, París: Seuil.
- Vernette, J. (1990), *Le Nouvel Age*, París: Téqui.