El giro *viopolítico*

Violance y desconstrucción

Fernando García Masip*

Resumen

En el presente ensayo propongo establecer algunos parámetros para discutir el problema de la violencia. En general, y desde las épocas iluministas en particular, la violencia ha sido un término que posee una carga filosófica, política, sociológica y antropológicamente negativa. Es mala en sí, dicen algunos. Lo que pretendo es mostrar que la idea y las prácticas de violencia son imposibles de eliminar bajo preceptos morales, éticos o epistemológicos, pues ésta es una condición fundamental de nuestro poder-ser humano. Sin embargo, la principal propuesta de este trabajo es mostrar que no existe una única forma o práctica de violencia, sino una multiplicidad de las mismas con sentidos diferenciados en la mayoría de las veces, a la que denominaremos *violance*.

Palabras clave: violencia, *viopolítica*, *violance*, desconstrucción.

Abstract

The *viopolitical* turn. *Violance* and deconstruction. In this essay, I propose to establish some patterns for discussing the problem of violence. Generally, and in particular since the Illuminist age, violence has been a word that has had a philosophical, political, sociological and anthropological negative charge. Some people say that violence is bad in itself. What I pretend to show, is that the idea and the practices of violence cannot be eliminated with moral, ethics or epistemological principles, because violence is a fundamental condition of our human power and being. However, the principal question of this work is trying to show that a unique form or practice of violence does not exist but on the contrary a multiplicity of both with very different meanings and which we will denominate as *violance*.

Key words: violence, *viopolitics*, *violance*, deconstruction.

Artículo recibido el 29-02-16

Apertura del proceso de dictaminación: 14-03-16

Artículo aceptado el 02-08-16

* Profesor-investigador del Departamento de Educación y Comunicación de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México [fjmasip@correo.xoc.uam.mx].

Escribir sobre violencia, desde un determinado ángulo de su génesis teórica, puede ser percibido como un ejercicio inútil frente a la infinidad de hechos concretos de violencia fáctica cotidiana, en todos los niveles de la vida y de la experiencia sociales, sobre todo en la actualidad. Entonces, lo que se haría más pertinente, políticamente hablando, sería ejercer sencillamente el derecho a la denuncia de la violencia a través de una publicación de corte académico como ésta.

Sin embargo, considero que eso se hace todos los días, y por diversos medios, obteniéndose resultados favorables, o no, en la promoción y realización de una mayor justicia frente a las diversas prácticas de la violencia. No comprendo, sin embargo, que escribir sobre violencia “teóricamente” sea un acto simplemente teórico. Ese acto *hace* alguna cosa. Su grado de performatividad es inconmensurable, evidentemente, si se lo compara con una denuncia pública hecha a través de un medio electrónico televisivo, por ejemplo, en horario noble a escala nacional o internacional. Aunque no se puede concluir que un medio electrónico da, *a priori*, la garantía de una efectiva toma de decisiones justas al respecto del daño infligido por una violencia determinada.

Por lo mismo, también creo que la idea de violencia, además de tener que explorarse de forma cada vez más aguda, no tiene necesariamente que venir *ipso facto* acompañada de una adjetivación o predicación para darle sentido, aunque eso no signifique tampoco que, entonces, exista por ende una esencia de la violencia aplicable *particularmente* a cada caso, hecho o práctica (como por ejemplo hablar de una violencia delincencial o de la violencia del Estado pero manteniendo intocado el concepto raíz).¹ La violencia es un amasijo de conceptos, de imágenes, de prácticas, de procesos y de estructuras, etcétera, que se ejerce al mismo tiempo pero con operaciones y estrategias biopolíticas diferenciadas, tanto de forma histórica, como social o culturalmente hablando. Reitero, y es nuestra hipótesis de investigación, no considero que haya una *esencia* de la violencia ni un fundamento humano o animal sede de la misma. Las diferentes violencias se ejercen desde potencias, perspectivas y objetivos también diferentes. Por lo mismo tampoco creemos

¹ Cfr. Pilar Calveiro, *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2012.

como Sorel, que la violencia revolucionaria, por ser revolucionaria o proletaria, se justifique simplemente.² Hay violencia cuando ésta se practica, el derecho es una de esas prácticas que se funda con la violencia, decía Benjamin.³ De donde se produciría una pregunta: “¿qué son estas prácticas de la violencia?”.

LA MENOR DE LAS VIOLENCIAS POSIBLES O, ¿PODEMOS AÚN PREGUNTAR?

¿Cuál es la proposición principal del pensamiento derrideano, a propósito de la economía de la violencia? “La menor violencia posible”, es la propuesta *viopolítica* de Derrida.⁴ ¿Por qué *viopolítica* y no biopolítica como hoy es costumbre escribir? Porque considero que el *bíos* de la biopolítica no debe soslayar el vigor, el *vis* en latín, la fuerza de la vida en sus violentas manifestaciones. Dice Muchembled que “la palabra *violencia* aparece a principios del siglo XIII; deriva del latín *vis*, que significa ‘fuerza’, ‘vigor’, e identifica a un ser humano de carácter iracundo y brutal. También define una relación de fuerza destinada a someter o a obligar a otro”.⁵ La vida también es violencia, sin embargo no tiene que ser una violencia destructiva, que es donde se puede confundir el sentido del empleo pungente de la fuerza de la vida: el

² “Se hace penoso comprender la violencia proletaria cuando se busca razonar sirviéndose de los principios que la filosofía burguesa derramara por el mundo; pues, según ella, la violencia es rezago de la barbarie y está llamada a desaparecer por el influjo del progreso”. Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires, Pléyade, 1906, p. 75.

³ “El militarismo es la obligación del empleo universal de la violencia como medio para los fines del Estado. Esta coacción hacia el uso de la violencia ha sido juzgada recientemente en forma más resuelta que el uso mismo de la violencia. En ella la violencia aparece en una función por completo distinta de la que desempeña cuando se la emplea sencillamente para la conquista de fines naturales. *Tal coacción consiste en el uso de la violencia como medio para fines jurídicos*. Pues la sumisión del ciudadano a las leyes –en este caso a la ley del servicio militar obligatorio– es un fin jurídico. *Si la primera función de la violencia puede ser definida como creadora de derecho, esta segunda es la que lo conserva*”. Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS, p. 7. Itálicas mías [www.philosophia.cl/]. “Toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho. Si no aspira a ninguno de estos dos atributos, renuncia por sí misma a toda validez”, *ibid.*, p. 29.

⁴ “La definición de lo ‘menor’ de la violencia no puede escapar, para su definición, a la misma economía de la violencia. En este sentido, la disputa entre violencias, entre una menor y una mayor violencia, es definida como economía. Economía significa el juego entre violencias ante la imposibilidad de su reducción absoluta”. Emmanuel Biset, *Violencia, justicia y política: una lectura de Jacques Derrida*, Villa María, Argentina, 2012, p. 124.

⁵ Robert Muchembled, *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad*, Madrid, Paidós, 2010 (2008), p. 17.

lentus, del *violentus*, que significa no solamente la lentitud sino la continuidad, la persistencia, de esa fuerza. Una falsa pregunta, entonces, podría formularse al tratar de buscar la diferencia entre una menor y una mayor violencia: ¿es mejor la menor violencia que la mayor?⁶ La entrada en una necesaria aporía entre más o menos violencia, busca desconstruir la posibilidad de fijar una sustancia de la violencia. La violencia como algo sustancialmente identificable y localizable en algún estrato del ser de los entes y de sus relaciones. Por lo mismo, considero que la propia desconstrucción ya es una *intervención* que necesariamente violenta las estructuras instituidas, y no puede serlo de otra manera si algo de un proceso de desconstrucción se produce. Pero insisto, la cuestión central, por decirlo de alguna manera, es el carácter aporético de las decisiones que uno hace cuando se presenta el problema de lo propio de una pregunta: interrogarlo todo es una de las propuestas derrideanas. La libre justicia del preguntar tiene que conllevar un determinado *elemento* de violencia sin el cual no habría ninguna posibilidad de interrogar, de preguntar, de cuestionar, de poner en duda, que implican actos de intervención orientados por un elemento de violencia. Por lo tanto, el problema de la violencia, es decir de una economía *viopolítica* de la desconstrucción, se torna en un problema de justicia y no de derecho únicamente. Injusto es no poder cuestionar a la metafísica, y esa es una de las violencias más importantes, o tal vez la más importante, cuyo emblema fundante es, en el fondo, impedir cualquier pregunta sobre su estructura. La diferencia con la que Derrida trabaja entre derecho y justicia, ya ha sido muy remarcada en estos últimos años. Sin embargo, apenas queremos apuntar que, para él:

⁶ Michael Dillon, “Violences of the messianic”, en Arthur Bradley y Paul Fletcher, *The politics to Come. Power, Modernity and the Messianic*, Londres/Nueva York, Continuum, 2010, p. 204. “Recordemos dos de las más importantes enseñanzas de Derrida a este respecto. La primera es que no se trata de una simple interdicción de la menor violencia (*lesser violence*); es la insistencia de que tanto la menor violencia como la peor (*worst*) conviven juntas en un único dilema. No están seriadas sino correlacionadas. No permite darnos el lujo de lidiar con ellas una después de la otra. La aporía es que no tenemos ninguna significación segura, en última instancia, para distinguir la perspectiva de una y de otra. Esto admite algo vital. Al elegir aquella que pensamos que es la menor violencia, podemos cometer perfectamente la peor. La buena conciencia no es una protección contra el ser contaminado por la violencia de holocausto. Sabemos de eso seguramente después de los horrores del siglo veinte. Pero esa no es la enseñanza más pertinente de Derrida sobre ese punto. El punto es que el advenimiento de lo mesiánico del Otro, es por sí mismo violento y ¿quién puede decir, quiénes somos nosotros para decirlo, que la violencia de lo mesiánico no puede evocar por sí misma, para nosotros mismos, una violencia holocáustica? ¿Esto es un pensamiento impío? Entonces soy impío. Pero de nuevo, ese no es el sentido tampoco. Los sentidos que he aprendido provienen de la lección de Derrida sobre esta ‘impiedad’”. Traducción de mi responsabilidad.

El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la *decisión* entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla.⁷

Cuando hablo de “nivel” de violencia, no considero que la interrogación y su justa libertad sean solamente reducibles a la cuestión de una *lesser violence*.⁸ Sí puede ser una menor violencia *también*, pero la de la desconstrucción es, en la economía de las fuerzas, una violencia “cualitativa” y, si es por lo tanto justa, no puede rechazar la posibilidad de producir o de causar una mayor o una menor violencia. En eso estriba la propia condición aporética de la desconstrucción: la mayor y la menor violencias pueden aparecer juntas. No hay nada, y no debería haberlo, que asegure que el cuestionamiento enteramente radical, no produzca una violencia insospechada o inesperada. El riesgo que se corre trabajando con las prácticas de la desconstrucción, es ese: encontrarse con la incertidumbre de sus efectos causados, de los reacomodos institucionales, de las contra-violencias, de las otras violencias, muchas veces más que violentas, del registro institucional de lo instituido.

La violencia tiene que ser una experiencia de la vida, de la temporalidad y de la política bajo la premisa de que la violencia no puede ser encapsulada de forma aséptica de la economía de fuerzas en la que se desarrolla, porque ella también se produce en/con la ciencia, en/con el arte, en/con la política, etcétera. Si se quiere depurar el elemento vigoroso, potente, del acto destructivo por medio de una antropologización sospechosamente humanista, valga la redundancia, es, me parece, no querer comprender la problemática política propia de la violencia en cuanto actos de lucha y de transformación.

⁷ Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El “fundamento” místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 39. Recordemos que Derrida trabaja sobre un texto de Walter Benjamin.

⁸ Richard Beardsworth, *Derrida & the Political*, Londres/Nueva-York, Routledge, 1996, p. 102 (itálicas mías). “Para Derrida, en contraste con la reducción metafísica del pasaje del tiempo en cuanto presencia, la reflexión sobre lo político necesita de una reflexión sobre la irreductibilidad del tiempo. Y esto, a su vez, significa poder soportar la experiencia de la aporía de la ley (y) del tiempo. Decisiones e invenciones que han soportado esta experiencia tienen una mayor posibilidad de ser reconocidas de acuerdo con una *menor violencia*”. Traducción mía.

LA INTERVENCIÓN HUMANISTA COMO HORROR A LA VIOLENCIA

Me gustaría ahora, para abrir este tópico, plasmar una larga cita de un autor que, precisamente, busca esterilizar la difícil frontera entre violencia y no-violencia en los actos de intervención social, política o científica, etcétera.

No hay un destino específico ni anticipable para la intervención, no hay procedimiento, ni técnica, que dé por sí mismo un fundamento ético a la violencia que ésta conlleva. Como toda violencia, la intervención tiene un rostro ambiguo: es creación de territorios yermos, clausurados, formas de la servidumbre, o bien, el quebrantamiento de identidades que hace posible la génesis de lo incalculable, la creación de historia. Pero no hay paliativo alguno para tolerar la violencia: una vez que irrumpe, devasta, punza, es imposible prever su resultado final. Surge así una paradoja que subyace a todo movimiento social y al conocimiento de lo social mismo: *es inadmisibile la violencia de la intervención, incluso cuando proclame sus buenas intenciones, su vocación libertaria o su deseo de autonomía*, pero la autonomía y la aprehensión de sí no pueden surgir sin la irrupción de lo “otro”, lo incalificable, lo intolerable mismo.⁹

Raymundo Mier reconoce esa paradoja de la intervención. Sin embargo, la violencia como él la concibe es esencialista. La violencia es “inadmisibile” porque para él, la violencia es Una, y no múltiple. La no violencia, que sería parte de un humanismo implícito, en el cual no se consigue más reconocer a la propia historia política de ese humanismo y lo que ha producido históricamente desde el Renacimiento europeo hasta la fecha. Ese humano demasiado humano también hay que desconstruirlo para permitir que el otro venga... El “otro” tiene que ser asumido efectivamente como un Otro enteramente Otro, pero eso no sería posible, desde la perspectiva derrideana, sin la intervención destructiva, que a su vez produce un acto de violencia al crear las condiciones inconmensurables de la llegada inesperada de ese

⁹ Raymundo Mier, “El acto antropológico: la intervención como extrañeza”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 18-19, pp. 13-14 (itálicas mías). En 2009, durante el *Seminario interdisciplinario para pensar la intervención: teorías, métodos y experiencias en el campo de lo social y las humanidades*, realizado en la UAM-Xochimilco, llamó la atención que para abrir su conferencia él dijera: “Hace tiempo –algunos de ustedes probablemente sepan– escribí un vago artículo sobre la intervención antropológica –que se publicó aquí. Cuando Martha (Rivas) me invitó a participar, lo primero que se me ocurrió fue decirle sí, lo único que tengo que decir es desmentir todo lo que dije en ese artículo. Es lo que trataré de hacer en este momento”. Sic.

Otro o de *lo Otro* simplemente. Luego no se puede, tal y como lo trata de hacer Mier, depurar a la intervención de un efecto de violencia, o de una potencia violenta. Ese es un humanismo que esconde a su propia violencia tras el velo de una buena conciencia antropológica.¹⁰

Por lo mismo, y volviendo a la cuestión fundamental, para Derrida, la *peor* de las violencias es la que desmigaja la frontera de la diferencia entre lo Uno y lo Otro hasta tornarla casi imperceptible, confundiéndolos, e incluso fundiéndolos, bajo el imperio del terror metafísico. La “menor violencia” es la única que puede rescatar, recuperar, y promover la justa diferencia con el Otro enteramente otro (*tout autre*). Lo que se torna imposible, es que no se produzca algún tipo de violencia, que es lo que algunos autores buscan defender. Por ejemplo, Jean-Marie Muller de la Unesco afirmaba que:

¹⁰ En su ensayo “Carta sobre el humanismo” (1946-1947), Heidegger, en respuesta en parte al ensayo de Jean-Paul Sartre, “El existencialismo es un humanismo” (1945), asevera que “*Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica*. Toda determinación de la esencia del hombre que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es ‘humanista’. En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico. A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico [...] Por contra, Sartre expresa de la siguiente manera el principio del existencialismo: la existencia precede a la esencia. Está adoptando los términos *existentia* y *essentia* en el sentido de la metafísica que, desde Platón, formula lo siguiente: la *essentia* precede a la *existentia*. Sartre invierte esa frase. Lo que pasa es que la inversión de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica. Con esta frase se queda detenido, junto con la metafísica, en el olvido de la verdad del ser [...] Pues bien, la proposición principal de Sartre a propósito de la primacía de la *existentia* sobre la *essentia* sin duda justifica el nombre de ‘existencialismo’ como título adecuado a esa filosofía. Pero la tesis principal del ‘existencialismo’ no tiene ni lo más mínimo en común con la frase de *Ser y tiempo*, aparte de que en *Ser y tiempo* no puede expresarse todavía en absoluto una tesis sobre la relación de *essentia* y *existentia*, porque de lo que allí se trata es de preparar algo pre-cursor” (itálicas mías). Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza, 2000; Jean-Paul Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, París, Gallimard, 1996. Por lo limitado del espacio no podemos dedicarle a este asunto punzante sino una breve reflexión: esa metafísica de lo humano, el humanismo, violenta por su parte a la existencia en sí (*Dasein*), esto es lo que Heidegger dice implícitamente. El humanismo es una forma de violar, y de violentar, a lo “humano”, por paradójico que parezca. Lo humano es una invención que somete violentamente a nuestro ser a una de sus formas más injustas. Si la *intervención*, política, social, filosófica, es justamente violenta, y si de violencias se trata, la del humanismo antropológico y la de la antropología existencialista, y de su mesianismo redentor, son más violencias destructivas que violencias constructivas, para decirlo rápidamente.

Es esencial definir la violencia de tal modo que no pueda ser calificada como “buena”. En el momento en que afirmamos que somos capaces de distinguir la violencia “buena” de la “mala” perdemos el uso apropiado de la palabra y caemos en la confusión. Y sobre todo, tan pronto como afirmemos estar desarrollando criterios por los cuales definir una violencia supuestamente “buena”, cada uno de nosotros encontraremos fácil usarlos para justificar nuestros propios actos violentos.¹¹

El problema como lo señala Žižek, es un problema terminológico (y probablemente más que eso), pues no hay ni buena ni mala violencia, sino más o menos violencia, más *exceso* de agresión vital o menos exceso de esa agresión. Pues la *menor* violencia es la fuerza vital para crear las propias diferencias. De hecho, esta última formulación puede resultar ambigua, sin embargo consideremos que caminamos en el propio filo del lenguaje, y que las líneas aporéticas del mismo también deben inspirar una escritura que no ceda a su mera institucionalización como lengua. Así pues, esa diferencia de la que hablo, la menor de las violencias, puede tornarse en un campo de experiencia sin resistencia y con aceptación de la exclusión del otro por la acción suavizada de la violencia del Uno, sin duda.¹²

Realmente, el trabajo político que se tiene que hacer para desconstruir con la menor de las violencias posibles a las mayores violencias del poder, no es una cosa fácil. Y es que existe un mito subyacente en el humanismo metafísico, como vimos, que no acepta que la violencia no pueda ser eliminada: ésta es lo propio de la *potencia* (o de la “fuerza vital” como dice Žižek, aunque preferimos esta última denominación), para usar un lenguaje más próximo al de Agamben, como veremos más adelante.¹³ Por lo mismo,

¹¹ Citado en Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Barcelona, Espasa/Paidós, 2009. Y Žižek le responde a Muller: “Pero ¿cómo puede uno repudiar por completo la violencia cuando la lucha y la agresión son parte de la vida? La solución sencilla es una distinción terminológica entre la ‘agresión’, que pertenece efectivamente a la ‘fuerza vital’, y la ‘violencia’, que es una ‘fuerza mortal’: ‘violencia’ no es aquí agresión como tal, sino su exceso que perturba el curso normal de las cosas deseando siempre más y más. La tarea se convierte en librarse de este exceso”, p. 81.

¹² “La extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra todos. Y esta última nunca es posible sin instrumentos”. Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Madrid, Taurus, 2006 (1969), p. 57. Habría que discutir lo que esta autora entiende por esos instrumentos, pero no es posible hacerlo con el debido cuidado en el presente ensayo, que tiene otro objetivo.

¹³ *Cfr.* Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 2008. En ese sentido es también importante leer el ensayo de Guillermo Pereyra, “Desconstrucción y

lo que proponemos es una *violencia de la potencia* en vez del *poder de la violencia*, lo que significa que la justicia de lo colectivo, de lo democrático, de lo político, no puede renunciar a una fuerza que violente en lo *mínimo* al poder instituido, para producir algún tipo de cambio aunque no podamos asegurar *totalmente* ni su destino ni su sentido propios.¹⁴

Efectivamente, aunque la marca, el trazo, la película, el *hymen*,¹⁵ que separan al poder de la potencia es demasiado fino, y violable, ambos –potencia y poder–

---

biopolítica. El problema de la ley y la violencia en Derrida y Agamben”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 56, núm. 212, México, mayo/agosto, 2011. Lo que nos diferencia de Pereyra es que en su ensayo opone el concepto de biopolítica al de desconstrucción, y no estamos seguros de que la tesis que sustenta sobre Agamben sea enteramente precisa. Veamos: “Deconstrucción y biopolítica están enfrentadas de una manera aparentemente irreconciliable. Para Derrida, la violencia divina benjaminiana muestra una proximidad peligrosa entre destrucción y aniquilación burocrática y no concibe un abandono total de los dispositivos del derecho y la soberanía entendidos como sistemas de cálculo (en todo caso, deben ser transformados, refundados o *deconstruidos*). En cambio, Agamben entiende que la violencia divina es lo único que puede romper la estructura ontoteológica de la soberanía y del derecho como elementos de determinación de la vida. Más allá de este desacuerdo, ambos observan que el enigma de la política es hallar una *débil* fuerza mesiánica que interrumpa el despliegue de la violencia anómica. La violencia es el enigma de lo político: la sede de la soberanía anómica, la violencia productora de nuda vida, pero también de una débil fuerza que puede abrir paso a una comunidad o democracia fuera de la actual configuración de la soberanía”. Versión electrónica, sin paginación.

¹⁴ Para establecer mejor esta diferencia, que es de origen deleuzeana, entre potencia y poder, sugiero una lectura de mi autoría: “¿Se puede confiar en la actualidad? Ensayo sobre la potencia contemporánea”, en Mariana Espinosa Moyeda (coord.), *Confianza o desconfianza. Una consideración actual*, México, Colección Lecturas de Sileno, Universidad Iberoamericana, 2015 [www.academia.edu]. Sin embargo, tengo que señalar que a partir de un reciente seminario que realicé con los estudiantes del Doctorado en Ciencias Sociales de la UAM-Xochimilco sobre la filosofía de Spinoza y la psicología social, se me aclaró mejor que el pensador en cuestión, aparentemente, no propone una tal división, pues para él, la potencia es poder; por lo mismo, estoy revisando esa dicotomía potencia/poder para reflexionar mejor sus nexos, sus diferencias, sus convergencias, etcétera, bajo la propuesta derrideana de la *différance*.

¹⁵ “L’acte de réparation est indissolublement associé à l’acte de séparation. Il y a déchirement, mais il ne doit pas durer trop longtemps. C’est pourquoi on préfère que le mariage ait lieu *avant* le déchirement. On anticipe, on s’excuse de la faute avant même de la commettre. On se prépare au choc du franchissement. Dans l’usage philosophique du mot, la membrane se déchire elle-même. Elle se plie et se replie indéfiniment, elle fusionne les contraires, elle brûle les logiques et les discours, elle s’interpose dans l’obscurité, écartant toute référence. C’est une membrane miraculeuse, merveilleuse, qui engendre un espace en perpétuelle extension: l’espace de dissémination”. Elias Oester, “À l’écart des appartenances” [www.idixia.net/Pixa/pagixa-0703141755.html]. “Recordemos: el himen, confusión entre el presente y el no-presente, con todas las indiferencias que rige entre todas las series de contrarios (percepción/no-percepción, recuerdo/imagen, recuerdo/deseo, etcétera) produce un efecto de medio (medio

pertenecen a lo *mismo*, a la *différance* (una *casi*-palabra, performativa, al mismo tiempo retentiva y prospectiva, receptiva y proyectiva). Lo que Derrida denomina como *mismo*, tiene que ser comprendido en su pensamiento, como la experiencia espacio-temporal en la que se suman las partes distintas de la aporía y al tornarse indecidibles, fuerzan a tomar una decisión. Es en ese *mismo* en el que las diferencias se articulan para producirse en cuanto *différance*.

Derrida propone entonces que:

Lo que se escribe como *différance* será así el movimiento de juego que “produce”, por lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de diferencia. Esto no quiere decir que la *différance* que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple y en sí mismo inmodificado, in-diferente. La *différance* es el “origen” no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias. El nombre de “origen”, pues, ya no le conviene.¹⁶

La *différance* es otro nombre para lo mismo como *hymen*, *khôra*,¹⁷ *phâr-makon*,¹⁸ suplemento:¹⁹ *différance* se dice de muchas maneras, tiene muchos nombres diferentes, aunque se refieran a lo mismo, a ese no-origen originario en donde se producen las propias diferencias. Es lo que permite pensar, y actuar, por lo menos en el doble sentido de *diferenciar* y de *diferir*. Esa “no-palabra”, como la llama Derrida, opera como un dispositivo *más que* puramente lingüístico, pues lanza y retiene, como en el juego de los dados, cualquiera de las diferencias, sean éstas lingüísticas, políticas, económicas,

---

como elemento que envuelve a los dos términos a la vez: manteniéndose el medio entre los dos términos). Operación que ‘a la vez’ introduce la confusión *entre* los contrarios y tiene lugar *entre* los contrarios. Lo que aquí cuenta es el *entre*, el entre-dos del himen. El himen ‘tiene lugar’ en el *entre*, en el espaciamento entre el deseo y el cumplimiento, entre la perpetración y su recuerdo. Pero ese medio del *entre* no tiene nada que ver con un centro”. Jacques Derrida, “La doble sesión”, en *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975, pp. 320-321.

¹⁶ Jacques Derrida, “La *différance*”, *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, p. 47. Esta “definición” ha sido siempre fundamental para explicar el tema, y la hemos usado repetidamente y nunca agota su problemática. Por otro lado, no traduzco más, en general, el término *différance* porque ha sido muy poco fértil conceptualmente en su historia (diferencia, diferencia, etcétera). Prefiero dejar la marca lingüística como tal, en francés, y hacerla parte de nuestra lengua. Creo que más adelante esto se aclarará mejor con el término *violance* que propondré siguiendo esta lógica.

¹⁷ Cfr. Jacques Derrida, *Khôra*, París, Galilée, 1993.

¹⁸ Cfr. Jacques Derrida, “La pharmacie de Platon”, en *La dissémination*, París, Seuil, 1972.

¹⁹ Cfr. Jacques Derrida, “Introduction à l’époque de Rousseau”, en *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967.

biológicas, psíquicas, etcétera. Las produce tal y como un poder, las contiene tal y como una potencia, una potencia que nunca termina de expresarse, que mantiene un *resto* en juego, el resto de la propia diferencia en su diferir del poder. La *différance* es un *origen* indiferenciado, luego no es propiamente lo que es (por eso Derrida lo presenta tachado, siguiendo la propuesta del propio Heidegger en relación con la palabras ser), y por lo tanto es un origen que no puede serlo porque no se diferencia de sí mismo para tornarse en un origen y luego en su propio desarrollo y luego en un fin: la *différance* es al mismo tiempo diferenciante en relación con sí misma. Indiferencia y diferencia hacen a la *différance* producir espacialidades y diferir temporalidades, hace lo temporizante darse y lo espaciante diferenciarse. Esa es la violencia sobre la que hay que pensar, porque es en el *entre* de lo diferenciado, en donde opera esa violencia, ese vigor, esa fuerza vital y mortal al mismo tiempo, de la *différance*.²⁰

LA VIOLENCE

Propongo, siguiendo esa senda, otro “no-nombre” para *eso* que es la *différance* de la violencia y en la violencia. Lo hago en francés también, porque no habría otro idioma para poderlo hacer, para poder encontrar un neologismo performativo que busque diluir estas oposiciones entre menor y mayor violencias, buena y mala violencias, violencia destructiva y creativa: la *violence*. Al mismo tiempo, la *violence* es el efecto relacional que contiene tanto a la violencia como también a la no violencia *al mismo tiempo*; en el *entre* contenido en ese *al mismo tiempo*, se organiza la potencia diferenciadora. En francés, las palabras *violence* y *violance* se oyen de la misma forma, como la *différance* y la *différence*, en el registro de la *phoné* no se producen las diferencias cruciales, sólo se las puede hacer en la *grammé*.²¹ Así, y como

²⁰ “Diferir en este sentido es temporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente a la mediación temporal y temporizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento o la satisfacción del ‘deseo’ o de la ‘voluntad’, efectuándolo también en un modo que anula oemplaza el efecto. Y veremos más tarde que esta temporización es también temporización y espaciamento, hacerse tiempo del espacio, y hacerse espacio del tiempo, ‘constitución originaria’ del tiempo y del espacio, diría la metafísica o la fenomenología trascendental en el lenguaje que aquí se critica y desplaza”. Jacques Derrida, “La *différance*”, *op. cit.* p. 43.

²¹ “Ahora bien, la palabra diferencia (*con e*) nunca ha podido remitir así a diferir como temporización ni a lo diferente como *polemos*. Es esta pérdida lo que debería compensar –económicamente– la palabra *différance* (*con a*) [...] Hay que meditar, en el uso de nuestra lengua, que la terminación en *ance* permanece indecisa entre lo activo y lo pasivo”. Jacques Derrida, “La *différance*”, *op. cit.* p. 44.

efecto de la propuesta, hago algunas preguntas desde la *violance*: ¿es ésta la “matriz” de la violencia mayor y de la menor?, ¿una *khôra*, un receptáculo, un útero, una madre de las violencias?,²² ¿no es la *différance* en sí misma violenta por producir y retener contrarios en conflicto, produciendo permanentemente efectos de lucha, de *polémos*?, ¿al mero concepto de violencia, utilizado para adscribirse a cualquier práctica de fuerza, le alcanza el sentido para poder decir *eso* todo?, ¿no se ha producido *biopolíticamente* una *reificación* de tal concepto común, siempre organizando metafísicamente su existencia oponiéndose a la no-violencia y, muchas veces, a la propia paz?, ¿no hay un *resto*, imposible de conceptuar, en el propio concepto de violencia, un *otro* opuesto casi imposible de denominar *viopolíticamente*?, ¿no produce la idea de violencia, para poder existir en cuanto tal, en cuanto *subjectum malignus*, a la propia idea de *bien*, en cuanto *objectum benignus*? Preguntado de otra manera: ¿no será que la idea de bien existe porque está estructurada, soldada jerárquicamente, a la idea de violencia, representando a *lo* maligno?, ¿no se mantiene, por lo tanto, una primacía del pacífico bien, en cuanto sujeto invertido, sobre el mal, siempre violento, que lo asedia?

Desde este ángulo, la *violance* sería la “estructura” en y con la que se producirían tanto las diferencias de intensidades de la violencia así como como el diferir de las potencialidades de la misma. La *violance* solamente se puede percibir por sus efectos, en sí ella no es, no existe, pero produce las distintas formas de violencia. Por lo tanto, no puede no haber violencias, hay más o menos violencias intensas, unas con más fuerza otras más débiles, y más o menos potenciales.²³ Pero la *violance* no es ni violenta ni pacífica en sí: son los

²² En el *Timeo*, Platón trata a la *khôra*, dice Derrida, como un concepto ambivalente lo suficientemente como para establecerse como un origen no-originario: “*Khôra* marca un lugar aparte, el espaciamento que guarda una relación disimétrica con todo aquello que, ‘en ella’, al lado o más allá de ella, parece hacer una pareja con ella. En la pareja fuera de la pareja, esa madre extraña que dá lugar sin engendrar, no podemos considerarla más como un origen. Ella escapa a todo esquema antropto-teológico, a toda historia, a toda revelación, a toda verdad. Pre-originaria, *antes* o fuera de toda generación, ella no tiene más siquiera el sentido de un pasado, de un presente pasado”. Jacques Derrida, *Khôra*, Sao Paulo, Papirus, 1995 (1993), pp. 68-69 (traducción mía).

²³ Pensemos esto con la ayuda de Deleuze: “Simplemente recordaré que para Nietzsche la gran actividad principal es inconsciente y que la conciencia es el efecto de las fuerzas cuya esencia y vías y modos no le son propios. Ahora bien, la fuerza misma nunca está presente: no es más que un juego de diferencias y de cantidades. No habría fuerza en general *sin la diferencia* entre las fuerzas; y aquí la diferencia de cantidad cuenta más que el contenido de la cantidad, que la grandeza absoluta misma: la cantidad misma no es, pues, separable de la diferencia de cantidad. La diferencia de cantidad es la esencia de la fuerza, la relación de la fuerza con la

actos políticos, las relaciones de poder, las relaciones de producción, los que ponen a operar distintas intensidades y cantidades de violencia dependiendo del sentido operativo que les dan estas relaciones, generalmente movidas por el conflicto. Como la *différance*, e impregnada por la *différance*, y enroscada con ella, la *violance*) es la propia relación en los conflictos, en las luchas de fuerzas, en el *polémos*, y, al mismo tiempo, la *violance* es potencia de las potencias y potencias en potencia.

LA POTENCIA-IMPOTENCIA

Citaba más arriba, en otro punto, el libro de Agamben *La potencia del pensamiento*, en el que propone, siguiendo a Aristóteles, una importante hipótesis: la potencia es también impotencia, pues no puede actualizarse enteramente, a diferencia de Aristóteles que encuentra en el acto realizado de la potencia, lo propio del ser en sí. Pero Agamben dice más que eso, y cito al propio autor:

Toda potencia humana es cooriginariamente impotencia; todo poder-ser o poder-hacer está, para el hombre, constitutivamente en relación con la propia privación. Y este es el origen de la desmesura de la potencia humana, tanto más violenta y eficaz que la de los otros seres vivientes. Los otros vivientes pueden sólo su potencia específica, pueden sólo este o aquel comportamiento inscrito en su vocación biológica; el hombre es el animal que *puede la propia impotencia*. La grandeza de su potencia se mide por el abismo de su impotencia.²⁴

---

fuerza. *Soñar con dos fuerzas iguales*, incluso si se les concede una oposición de sentido, es un sueño aproximativo y grosero, sueño estadístico donde lo viviente se sumerge, pero que disipa la química” (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 49). “Todo el pensamiento de Nietzsche ¿no es una crítica de la filosofía como indiferencia activa ante la diferencia, como sistema de reducción o de represión a-diaforística?” (*ibid.*, p. 52) (italicas mías). Lo que me parece que se debe destacar en esta cita, que se ha utilizado mucho y que yo mismo he utilizado en otros lugares, es la introducción que la reflexión deleuzeana hace sobre la economía de las potencias. Aunque fuerza y potencia no sean lo mismo, sobre todo para Derrida que casi nunca utilizó el término de “potencia” aunque sí el de fuerza con resalvas explícitas de su parte, creo que la “voluntad de potencia” nietzscheana no es otra cosa que la propia potencia expresada como campo de fuerzas. El “eterno retorno” es la huella de esa potencia tomada en fuerza que se mantiene como un resto en *différance*, siempre con posibilidades de repetirse una y otra vez pero como otras cosas y en otros tiempos.

²⁴ Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento*, *op. cit.*, p. 294.

Agamben muestra que es imposible ser humano, poder-ser “humano”, sin un cierto grado de violentación de su propia vocación, ese exceso que obtenemos de la propia posibilidad de obtener más fuerzas de nuestra impotencia. Los otros seres vivientes solamente pueden actualizar su propia potencia hasta su límites. Los humanos violentamos esos límites al “reconocernos” en nuestra propia impotencia.

Así, puedo decir que la potencia es la afirmación *viopolítica*, entendiendo al *vio* como un *sí*, una pulsión (impulsión/expulsión), una fuerza *sin condiciones*, en el sentido que Derrida le da a este último sintagma.²⁵

Por lo tanto, el binomio potencia-impotencia de Agamben me sirve para tratar de articularlo con la propuesta derrideana de “la menor violencia posible”. Admito que puede ser problemática esta “equivalencia”. Veamos. La potencia que se impotentiza, es decir, que se funde con su propia *impotencia*, que articula su propia impotencia para ser más potencia que la que es, provoca un tipo de violencia, que considero es una *menor*: la violencia de la ciencia, la del pensamiento, la de la autodefensa, la de la transformación son, por muy radicales que sean, las menores de las violencias posibles aunque produzcan profundas transformaciones. Contrariamente a esta articulación, y por otro lado, propongo que la potencia que se torna *omnipotencia*, la potencia que se omnipotentiza pues renuncia, o amputa, a su propia impotencia y se encapsula en su fuerza ampliando exclusivamente su propio poder, es la *mayor*; la peor y la más cruel de las violencias posibles: la violencia despótica, la dictatorial de cualquier signo, la violencia divina, la violencia del niño rey, son las violencias que hacen el peor de los daños.

Así, la propia potencia de la *violance* se efectúa (que no es lo mismo que “se actualiza”) al menos en dos temporalidades, en dos *diferendos*,²⁶ en dos

²⁵ Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, París, Calmann-Lévy, 1997.

²⁶ Cuando utilizo la definición de Lyotard sobre el diferendo, lo hago para aplicarlo a estos dos giros expresivos de la potencia: impotencia y omnipotencia. ¿Qué dice Lyotard? “El diferendo (en el sentido que damos aquí al término) es el estado inestable y el instante del lenguaje en que algo que debe poderse expresar en proposiciones no puede serlo todavía. Ese estado implica el silencio que es una proposición negativa, pero apela también a proposiciones posibles en principio. Lo que corrientemente se llama sentimiento señala ese estado”. Jean-François Lyotard, *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988 (1983), p. 26. La mala traducción de Gedisa del término original de *différend* por diferencia y no por diferendo, empaña la riqueza de lo que el autor propone. En mi caso, la impotencia y la omnipotencia son dos sentimientos que no han alcanzado el lenguaje, que no han podido enunciarse, solamente se actúan en el “Yo soy todo” o en el “Yo soy nada”.

expresiones: la impotencia y la omnipotencia.²⁷ La conflictividad contenida en el motor de la *violance* es lo que la hace desplazarse y condensarse, explotar o paralizarse. La violence es la *khôra* del conflicto siempre potencial.

La vida que se desdobra manteniendo su impotencia junto con ella, es la vida que se vive con un “clamor del ser”.²⁸ Violencia creativa y eclosión del acontecimiento de lo singular. La vida que se desdobra hasta su omnipotencia es la vida que se vive como el horror del ser; sin límites, arrasa con todo lo que aparece: violencia inaudita y destructiva porque sí.²⁹ Llamábamos, al principio de este texto, *viopolítica* al acontecimiento en el que se pone en juego la potencia política de la violencia de la vida. La vida es violenta si es que quiere seguir siendo vida, pero tiene que ser una violencia que no destruya y no la destruya.

Por lo mismo, la *viopolítica* que se vive junto con su propia posibilidad de impotencia, es la política que busca sumar más fuerzas, no restar fuerza, sumar a otros diferentes de sí misma, para salir de su impotencia. Su violencia es la práctica de lo menor posible y, cualitativamente, la mejor posible, la multiplicidad en juego. Por otro lado, la política que se torna omnipotente,

²⁷ Invito al lector a ver un esbozo más desarrollado de esta propuesta conceptual en un trabajo colectivo denominado: “Es el último día de clases... tengo que llegar temprano”. Experiencias grupales en el sistema modular de la Licenciatura en Psicología de la UAM-Xochimilco, II, *Cuadernos de temas grupales e institucionales*, Madrid, núm. 18, invierno, 2014 (coautores: Roberto Manero Brito y Valeria Falletti).

²⁸ En *Diferencia y repetición* (Gijón, Júcar Universidad, 1988, traducción Alberto Cardín), Gilles Deleuze utiliza este extraño sintagma para definir a la univocidad del ser: su clamor. “Une seule voix fait la clameur de l'être”, p. 52. Aquí, lo potencialmente cuestionable, desde una perspectiva derrideana, y que no podremos desarrollar por el momento, es la investigación del sentido de esta *phoné* deleuzeana, de esta voz y de esta sola voz. Le sugerimos al lector un ensayo de muestra autoría sobre esa frase: “El perro que ladra, el lobo que aúlla. Notas sobre una polémica entre Badiou y Deleuze”, en Pablo Lazo Briones y Francisco Castro Merrifield (orgs.), *Alain Badiou. Ética y política del acontecimiento*, México, Universidad Iberoamericana, 2016.

²⁹ “En este marco quizá se comprende la contemporaneidad de Derrida como un cuestionamiento a la doble despolitización que aparece en cierto pensamiento de la política: la eliminación de la violencia desde un exterior inocente apolítico y la eliminación de la justicia como pregunta por la buena vida en común. Frente a esta despolitización pensar la política como lucha de fuerzas o economía de la violencia donde la justicia se inscribe como un exceso en esa misma politicidad. En el cruce de ambas cuestiones, apostando por la desconstrucción como politización, se trata de pensar la justicia asumiendo la irreductibilidad de la violencia. O, en otros términos, el cruce entre la economía de guerra constitutiva del vivir-juntos y la insistencia de la cuestión de cómo darle una forma deseable a ese vivir-juntos. En fin, la cuestión es pensar la política en el entrecruzamiento de violencia y justicia”. Emmanuel Bisset, *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*, Villa María, Argentina, Eduvim, 2012, p. 145.

la política que se aumenta a sí misma sin límites, sin el reconocimiento del Otro como +1, es la política del Uno. Esta *biopolítica* pone siempre al Otro en una deuda permanente, siempre restándole fuerzas para poder acumularlas, de ese modo, su violencia es la mayor posible y, cualitativamente, la peor posible. Corro el riesgo de que con este diagrama tenga que reducir a la *violance* a sólo dos opciones. Pero no lo creo pues las diferencias de intensidad y de potencia tienen que dar la pauta para pensar en una multiplicidad de efectos resultantes de las diversas articulaciones, relaciones, conflictos *entre* el Uno y el Otro; además de que sus efectos deben estar enrollados con los acontecimientos *con* los que surgen; así se pondrían en juego lo que serían los efectos de las menores y de las peores violencias.

Reforcemos con lo que Derrida apuntaba sobre Lévinas: “Aquí sólo pretendemos presentir que ninguna filosofía de la no-violencia nunca puede, *en la historia* –pero ¿tendría sentido en otra parte?– otra cosa que escoger la violencia menor en una *economía de la violencia*”.³⁰ El giro *viopolítico*, ligado al lingüístico³¹ y al biopolítico, hace que la relación entre violencia y política, entre políticas de la violencia, violencia de la política, etcétera, se torne en una economía de la violencia, en una menor violencia o en una mayor, pero en nuestra hipótesis, esas y otras posibilidades solamente se pueden identificar y diferenciar a la vez si en la *différance* de la violencia, la *violance* opera con toda su potencia.

¿EL ESTADO RECLAMA PARA SÍ EL MONOPOLIO DE LA VIOLENCIA?

Si hasta el momento he usado los términos de *biopolítica*³² y de *viopolítica*, para aproximarlos y al mismo tiempo distanciar a la política de la violencia,

³⁰ Jacques Derrida, “Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas)”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989 (1967), p. 124.

³¹ “El discurso encuentra ahí su límite: en sí mismo, en su poder realizativo mismo. Es lo que aquí propongo denominar (desplazando un poco y generalizando la estructura) lo místico. *Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador*. Encerrado, emparedado, porque este silencio no es exterior al lenguaje. He ahí el sentido en el que yo me atrevería a interpretar, más allá del simple comentario, lo que Pascal y Montaigne llaman el fundamento místico de la autoridad”. Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 33 (itálicas mías).

³² “Pero acaso la dimensión a la vez más general y más intensa de esta deconstrucción constructiva incumba a ese paradigma inmunitario que constituye el modo peculiar en que hasta ahora se ha presentado la biopolítica. Todo el espectro de la filosofía política sufrió una profunda modificación. No hay otro caso en el que su semántica –la protección negativa de la

creo que es el momento de reflexionar, aunque sea brevemente, sobre la relación política entre violencia y Estado. Pregunto entonces: ¿el Estado moderno, en particular, es uno de los promotores fundamentales de la estrategia de la soberanía biopolítica actual?, ¿la violencia es una práctica que puede ser monopolizada legítimamente o legalmente por el Estado?, ¿tenía Weber la razón?, ¿qué decía él?:

Estado (*Staat*) es aquella comunidad humana (*mensliche Gemeinschaft*) que, dentro de un determinado territorio (*Gebietes*) (el “territorio” es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima (*das monopol legitimer physischen Gewaltsamkeit*). Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del “derecho” a la violencia (...*er gilt als alleinige Quelle des ‘Rechts’ auf Gewaltsamkeit*).³³

La definición de Estado, tal y como Weber la inicia, es extremadamente complicada. Antes que nada, porque define al Estado como una comunidad (*Gemeinschaft*). Sabemos de la polémica de Weber con Tönnies a propósito de la división propuesta por este último entre comunidad (*Gemeinschaft*) y sociedad (*Gesellschaft*).³⁴ Para Weber, el Estado moderno es una comunidad humana (*mensliche Gemeinschaft*) (y aún no sabemos si existen comunidades que no sean humanas, pero dejémoslo así). Por lo tanto la idea de una

---

vida– revele a tal punto una íntima relación con su opuesto comunitario, Si la *immunitas* no es siquiera pensable por fuera del *munus común* al que, no obstante, niega, quizá, también la biopolítica, que hasta ahora conoció su pliegue, constrictivo, pueda invertir su signo negativo en una afirmación de sentido diferente”. Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 22.

³³ Max Weber, *Vorträge: Wissenschaft als Beruf + Politik als Beruf* [<https://es.scribd.com/book/282787282/2-Vortrag-Wissenschaft-als-Beruf-Politik-als-Beruf>], p. 53; *La política como vocación* (trad. Francisco Rubio Llorente), Madrid, Alianza Editorial, 2009, pp. 83-84.

³⁴ “Toda convivencia íntima, privada, excluidora, suele entenderse, según vemos como vida en *Gemeinschaft* (comunidad). *Gesellschaft* (sociedad) significa vida pública, el mundo mismo [...] la *Gemeinschaft* (comunidad) debiera ser entendida como organismo vivo y la *Gesellschaft* (asociación) como artefacto, un añadido mecánico”. Ferdinand Tönnies, *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Barcelona, Península, 1979, p. 9. Para comprender algunos de los avatares más enredados de la problemática del concepto de comunidad, la lectura de un ensayo de mi autoría: “Comunidades aporéticas”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 34, México, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco, 2011, pp. 47-73.

oposición con la sociedad sería inútil, pues la propia comunidad estatal, o de lo estatal, envuelve a la sociedad, o a lo social, en este caso. Así, ese monopolio de la violencia es el monopolio resultado de la *substracción* de la propia violencia a lo social. Como los ejemplos que Weber usa son generalmente los de la violencia delincinencial o la de la revolucionaria, como contrapuntos a la violencia legal, o de “derecho” (interesante que Weber lo ponga entrecomillado) del Estado, entonces pone afuera a un conjunto de otras formas políticas legítimas de organización de la llamada sociedad civil, que no son necesariamente pacíficas, y cuyas luchas tampoco se reducen necesariamente a la antinomia de un uso *parcial*, o no-monopólico, de la violencia, entendida ésta, en Weber, como el uso de la fuerza física (*physischen Macht*). Luego, si el Estado es una comunidad, y para que éste exista, tenemos que escuchar la potencial remisión a la idea hobbesiana del surgimiento del Estado como *con-cesión* del derecho a la violencia por parte de los ciudadanos para poder salir del estado de salvajismo o de la guerra de todos contra todos.³⁵

Basado en mi hipótesis, el Estado no podría monopolizar a la violencia, simplemente porque la violencia está en todos lados y todo el tiempo, de manera diferenciada. El monopolio de la violencia, o Estado, sería uno de los procesos políticos resultantes de una cierta práctica de la *violance*. O como lo señala Deleuze: “No hay Estado sino solamente una estatización, y lo mismo para los otros casos (la Familia, la Religión, la Producción, el Mercado, el Arte, la Moral, etcétera)”.³⁶ Lo que Deleuze da a entender es que el Estado es antes que nada una estructura y un proceso institucionales, y no una entidad o una sustancia, y que organiza de una cierta forma a las relaciones de poder y a las relaciones de fuerza, en cuanto una de las posibles instituciones que ejercen alguna violencia y se inmunizan contra ella.

Por otro lado, la definición de Weber es tautológica, o al menos reiterativa. Si el Estado es una comunidad, la idea de comunidad conlleva una serie de violencias inaugurales, como poner en deuda (*munus*) a sus miembros para permitirles participar en la misma.³⁷ Luego, el Estado sería la violenta comunidad de la violencia, o del monopolio por “derecho” de la misma. Dicho de otra manera, la violencia del monopolio de la sociedad política se

³⁵ Cfr. Thomas Hobbes de Malmesbury, *Leviatã ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil* (traductores: João Paulo Monteiro y Maria Beatriz Nizza da Silva), São Paulo, Victor Civita, 1983. Esta es la traducción del texto que generalmente uso desde hace años.

³⁶ Gilles Deleuze, *Foucault*, París, Minuit, 1986/2004, p. 82 (traducción mía).

³⁷ Cfr. Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

entrelaza con la de la violencia comunal de la cual el mismo “surge”.³⁸ Para mí, serían dos tipos distintos de violencia que se enroscan indiferenciadamente pero que surgen en una misma “matriz”, la *violance*.

Por otro lado, si la violencia en el sentido moderno es monopolizada legalmente por el Estado, restaría preguntarnos lo que pasaría con las sociedades *sin* Estado: ¿cómo se produce y se ejerce la violencia?, ¿es legal, está monopolizada por algún segmento social, o es legítimamente practicada por la totalidad del conjunto comunal?

Por sociedades *sin* Estado, entiendo a las sociedades que, como las categoriza Pierre Clastres en sus obras, principalmente en *La sociedad contra el Estado* y en *Investigaciones de antropología política*,³⁹ mucho antes de querer ejercer las funciones de intercambio o de alianza como origen posible de sus estructuras, tal y como Claude Lévi-Strauss lo entendía, las sociedades sin Estado, es decir, sin monopolio de la violencia, lo que desean es la fragmentación, la lucha entre los diferentes pueblos, su diseminación, su multiplicación para poder hacer la guerra, una lucha, sistemáticamente y así evitar la sumisión a un poder independiente del poder inmanente de estas sociedades. Estar en lucha violenta permanentemente entre los diferentes pueblos, marcando claramente sus diferencias, sus desafectos, garantiza que ninguno se apropie de la totalidad social, y así la universalice bajo una forma dominante de la práctica política.

Hoy en día, pero de un modo muy distinto, la dominación de lo social y de lo político por los procesos de mercantilización del tardo-capitalismo, han hecho que la violencia se haya desmonopolizado y se practique en el conjunto de las relaciones cotidianas de la vida. La estrategia *capitalística* es esta, entonces: fragmentar, pulverizar, diluir el monopolio legal de la violencia de Estado, para usarla como motor para la producción y el consumo ilimitado de mercancías: objetos, cuerpos, trabajos, arte, etcétera. En una suerte de *auto-inmunización*, el Capital y sus procesos, simulan una *pax mercatus*, en la cual la violencia se torna, más que en gaseosa (Marx), en líquida, usando libremente un término de Bauman; pero la violencia no desaparece, más bien se despolitiza.

³⁸ “La política no es el ejercicio del poder”, Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, París, Gallimad, 1998, p. 223 (traducción mía). No sé si esta manera tan aséptica de separar a la política del ejercicio del poder es la mejor formulación. Más bien me parece que abría que encontrar tanto las articulaciones más finas, y las diferencias efectivas, entre poder y política, luego, entre poder y violencia, violencia y política, etcétera.

³⁹ *Cfr.* Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, La Llevir-Virus, 2010; “Arqueología de la violencia: la guerra en la sociedad primitiva”, en *Investigaciones de antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981.

PARA TERMINAR

- a) No hay una posible inmunización contra la *violence*. La inmunidad (*immunitas*), que es lo contrario de la comunidad (*communitas*), busca aislar el elemento de la violencia para protegerse de lo externo, del *dictatum* de la *communis*. Sin embargo, en ese movimiento de autoprotección contra el daño o la deuda comunal, el individuo o el colectivo, introyectan a la violencia y la mantienen en un estado de latencia activa, lista para ser usada contra sí mismo o contra la disrupción de otro.⁴⁰
- b) A la auto-inmunización, Derrida la concibe de un modo distinto a como la entiende sociológicamente Esposito. Para empezar, hay que retomar la cuestión del Uno y su relación con el otro que propuse más arriba. Dice Derrida: “Lo Uno *se guarda de lo otro*, decíamos. Y lo Uno *se hace violencia*. Lo Uno *se guarda de lo otro por hacerse violencia*: *porque se hace violencia y con vistas a hacerse violencia*”.⁴¹ Esto es importante. Porque la auto-inmunización, en general, es un acontecimiento en el que se busca protegerse a sí mismo de un agente, un virus, una idea de otro, o sencillamente del mismo otro. El otro aparece entonces como un peligro, por lo mismo la auto-inmunización es la respuesta para cuidarse de ese otro (“*se garder de cet autre*”). Sin embargo, esto solamente se puede hacer de forma violenta, o violentándose, y violentando al otro y al propio Uno. El Uno deja de ser sí mismo para ser ese Uno autoinmune, ese otro. Está tan contagiado del virus de la violencia que evita, que simplemente la encarna y la disemina. La incorpora como lo más propio.
- c) Por esto, a esta condición que llamaría de “violencia comuninmunitaria”, me hace proponer que si un Estado monopoliza la violencia, o el Capital la pulveriza, la marca, el trazo productor de estos acontecimientos comunes e inmunes, es la *violence*. El excesivo discurso diurno del Estado y el

⁴⁰ “[...] si la *communitas* es aquello que liga a sus miembros en una voluntad de donación hacia el otro, la *immunitas* es, por el contrario, aquello que exonera de tal obligación o alivia de semejante carga. Así como la *communitas* remite a algo general y abierto, la *immunitas* reconduce a la particularidad de una situación definida precisamente como algo que se sustrae a la condición común”. Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Madrid, Herder, 2009, p. 17.

⁴¹ “L’Un se garde de l’autre, disions-nous. Et l’Un se fait violence. L’Un se garde de l’autre pour se faire violence : parce qu’il se fait violence et *en vue de se faire violence*”. Jacques Derrida, *Mal d’archive. Une impression freudienne*, París Galilée, 1995, p. 131; *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, Trotta, 1997, p. 91. En francés, la expresión “se garde de...”, quiere decir estrictamente, “se cuida de...”.

silencio nocturno del Capital, son igualmente preocupantes, pues como señala Derrida:

Así pues, si el discurso, si es originariamente violento, no puede otra cosa que *bacerse violence*, negarse para afirmarse, hacer la guerra a la guerra que lo instituye sin *poder* jamás, en tanto que discurso, volverse a apropiarse de esa negatividad. Sin *deber* volvérsela a apropiarse, pues si lo hiciera, desaparecería el horizonte de la paz en la noche (la peor violencia, en tanto pre-violencia). Esta guerra segunda, en cuanto declarada, es la violencia menor posible (*la moindre violence, the lesser violence*). La única forma de reprimir la peor violencia (*la pire violence, the worst violence*), la del silencio primitivo y pre-lógico de una noche inimaginable que ni siquiera sería lo contrario del día, la de una violencia absoluta que ni siquiera sería lo contrario de la no-violencia: la nada o el sin-sentido puros. Así, el discurso se elige violentamente contra la nada o el sin-sentido puros y, en la filosofía, contra el nihilismo.⁴²

La violencia *absoluta* es la propia destrucción de la *violence* y de la *viopolítica*. Es decir, la destrucción total del discurso, de la posibilidad del decir, incluso del propio sentir como discurso potencial, inocularía el virus absoluto de lo *Uno* y de la *Presencia*, suprimiendo definitivamente al otro, a la llegada/venir del otro sin aviso y sin condiciones. Esa sería la mayor violencia posible, pues no habría más posibilidad de ad-venir. Por lo mismo, y por paradójico que parezca, el juego entre una menor y una mayor violencias en las prácticas políticas y sociales, debe mantenerse a costa incluso de una lucha, de un *polémos*, permanente, que no son otra cosa que la desconstrucción en acto.

⁴² Jacques Derrida, "Violencia y metafísica. Un ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas", en *La escritura y la diferencia*, *op. cit.* p. 175; *L'écriture et la différence*, París, Éditions du Seuil, 1967, pp. 190-191 (entre paréntesis de mi responsabilidad).