

Violencia: idealidad y crueldad*

Étienne Balibar**

“That this Faustus, this demon, this Beelzebub fled hiding
from some momentary flashy glare of his Creditore’s
outraged face exasperated beyond all endurance, hiding,
scuttling into respectability like a jackal into a rockpile, so she
thought at first, until she realized that he was not hiding,
did not want to hide (...)”
(William Faulkner, *Absalom, Absalom!*,
Penguin Books, 1971, p.146-147)¹

Resumen: El autor indaga sobre las relaciones entre violencia, idealidad y crueldad, examinando sus paradojas y ambivalencias, iluminando la compleja relación entre el deseo de eliminar la violencia, frente a la necesidad de la manifestación violenta en la persecución de la utopía y la presencia de la violencia ejercida por instituciones, colectividades y el mismo Estado. Problematisa la relación entre poder y violencia, y se pregunta: ¿se puede eliminar la violencia y no a los violentos?, concluyendo que no existe un grado cero de violencia en la acción de persecución de los ideales.

Palabras clave: violencia, idealidad, crueldad, Estado, poder

Violence: ideality and cruelty

Abstract: The author investigates on the relations among violence, ideality and cruelty, examining its paradoxes and ambivalences, illuminating the complex link between the desire of eliminating violence, in the face of needing violent actions in the pursuit of utopia and in the presence of violence exercised by institutions, communities and the State. He confronts the relation between power and violence, and asks himself: can you eliminate violence and not to the violent?, concluding that violence zero degree in the pursuit of ideals cannot exist.

Key words: violence, ideality, cruelty, State, power

Recibido 10.02.08 Aceptado 08.03.08

* * *

Inicialmente esta exposición² se titulaba Violencia e Idealidad. Por razones que trataré de explicar, se complementó con un tercer término. Aproximar violencia e idealidad es llamar nuestra atención sobre una serie de paradojas. Para empezar examinaré dos proposiciones recíprocas. La primera hace que la violencia, o de la violencia, se introduzca necesariamente en la economía de la idealidad, es decir, que ella haga parte de sus condiciones y de sus efectos. La segunda, que la idealidad haga parte, también, necesariamente, de la economía de la violencia, inclusive si es necesario admitir que ella no es nunca el único factor o la única determinación. Tales proposiciones expresan una profunda ambivalencia de la relación entre violencia e idealidad (empleo este término de manera genérica, incluyendo, en consecuencia, todo el círculo de la ideas, ideales, idealizaciones). Es esta ambivalencia la que nos impide sostener un discurso simple sobre los problemas de la violencia o anunciar una “solución” unívoca. Suponemos que deseamos huir de la violencia, bajo sus diferentes formas, o reducir su nivel en nuestra existencia privada y pública: “civilizar las costumbres”, según la expresión de Norbert Elias, lo que no puede hacerse sin invocar los ideales y confrontarlos con la realidad, sin sublimar algunas de nuestras tendencias. Pero si las proposiciones que anticipo aquí son verdaderas, será necesario convenir que toda posición que se toma contra la violencia, toda acción emprendida para eliminarla (lo que ha sido siempre considerado como un aspecto constitutivo de la “política”) deberá hacer frente a sus propios efectos retroactivos. La política, la civilización en sí misma, no sabrían ser pensadas como un puro programa de eliminación de la violencia, aunque ella no pueda jamás renunciar a hacerse la pregunta.

Decidámonos, sin dudarlo, a terminar con la violencia. Pero ¿esta actitud no es acaso en sí misma ambivalente? Yo quisiera sugerir un ejemplo elegido por su indiscutible sinceridad. Apenas terminada la Segunda Guerra Mundial, Karl Popper redactó un ensayo titulado “Utopía y Violencia”, más tarde reeditado en la colección *Conjeturas y Refutaciones*.³ En él expresaba su temor porque la victoria de las democracias sobre el nazismo no desembocara en una reducción del nivel de la violencia en el mundo, sino, por el contrario, en nuevos episodios de barbarie. Haciendo explícitamente referencia a la explosión de Hiroshima, estimaba que los Estados de la coalición antinazi, y particularmente los Estados Unidos de América, habían debido volver contra sus adversarios los medios de terror dirigidos contra la población civil.

Algo, sin embargo, lo inquietaba aun más que el contagio de estos métodos de guerra contrarios al derecho humanitario: era la perspectiva de una nueva ola de utopías políticas y sociales, de inspiración “platónica”, que apuntaban a transformar el mundo y la naturaleza humana, a deshacer las instituciones de la sociedad entera para construir en seguida los principios ideales de la justicia. Popper creía en el deber de alertar a la humanidad: una vez más tales objetivos no podían ser perseguidos sin recurrir a los mismos medios extremadamente violentos, queridos o no desde el comienzo. Esto es porque las condiciones del mundo en el cual vivimos no satisfacen muchos puntos de vista, y si no se quiere tener una actitud puramente conservadora, es necesario practicar un reformismo social, a la vez realista y gradual (“piecemeal engineering”) (N.del.T: ingeniería por etapas).

Tenemos aquí una versión clásica de la crítica de los efectos perversos del idealismo, cuyo prototipo está en las páginas consagradas al Terror, en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (que sin duda sólo era una de las lecturas favoritas de *sir Karl*). Pero la menciono por otra razón. Releyendo el texto de Popper, se tiene la impresión de que su organización retórica está toda ordenada por la repetición de las fórmulas: “odio la violencia” (“*I hate violence*”), “los que, como yo, odian la violencia...”, etc. De donde se origina un extraordinario corto-circuito del discurso y del metadiscurso, de las tesis del ensayo y de la posición subjetiva de su autor, que Popper en parte reconoce cuando admite que su toma de posición contra la violencia no puede explicarse racionalmente, sino que devuelve a cierta toma de partido (en favor de la humanidad).

El interés de esta aporía se destaca mucho mejor si yuxtaponemos el texto de Popper a otros discursos, en parte homónimos. En un excelente análisis, el sociólogo Philip Cohen, de la Universidad del Este en Londres, interpreta el discurso racista de ciertos *hooligans* ingleses, en el cual la expresión de orden favorita es sencillamente “*¡We hate Humans!*”, como el deseo de transformarse, ellos mismos, en invasores extraterrestres todo poderosos.⁴ Sin duda, Popper no escribe “yo odio los seres violentos” o “yo odio a los que odian los seres humanos”. El escribe “yo odio la violencia”, es decir, precisamente una idea o una idealidad. Convendría hacer siempre la diferencia entre las **ideas** y los **individuos** que las profesan. Hay que rechazar, eliminar las primeras cuando son malas en sí mismas o por sus consecuencias, pero siempre respetar los segundos y, si es posible, salvarlos de sus propios principios. Esta distinción fundamental que él recuerda oportunamente, hace parte de las condiciones mismas del derecho y de la justicia. Pero ¿es posible separar siempre los individuos humanos de sus ideales (lo que en otros tiempos se habría llamado su alma o su espíritu)? Y sobre todo: ¿existe alguna intermediación entre las “ideas” y los “individuos” en la que participen las unas y los otros e impida así mismo “desconectarlos”, y que estuviera constituida por las colectividades? Cuando los grupos humanos entran en escena (lo que ocurre inevitablemente cuando los problemas de los cuales tratamos dependen de lo social y lo político), el problema es saber bien si “odiar la violencia”, para defender la libertad y la dignidad de las personas, etc., no conduce sino hacia el odio de las idealidades, o si implica también que se odie a los grupos, a las instituciones, a los regímenes, a las colectividades que **encarnan** de alguna forma de violencia, para eliminarlos. ¿Cómo, si es posible decirlo, “eliminar a los eliminadores”?

¿Cuál es la alternativa? ¿Será la “no violencia”? Dejando de lado por un momento los debates concernientes a este tipo de eficacia, recordaría, muy rápidamente, solo lo que sugiere la lectura de Freud: la no violencia no acaba necesariamente con toda interrogación, porque ella tiene una parte unida al esfuerzo que nosotros hacemos por odiar el instinto de violencia **en nosotros mismos** (lo que en otros tiempos se habría llamado nuestro elemento diabólico, el “mal” en nosotros)⁵. También raya siempre, al menos simbólicamente, en la autodestrucción, el deseo de su propia muerte, como si existiera una alternativa entre dos formas de destrucción: de un lado, la **contraviolencia**, hacia la **represalia**; del otro, la **autodestrucción** o la **eliminación** de sí.⁶ Esto es por lo que Popper es, sin duda, mucho más “platoniano” que lo que él mismo

quisiera, como lo es por lo demás cualquier hecho de la idealidad del derecho (o de la comunicación o de la persona) absoluto, y el antídoto de la violencia, es decir, piensa que la violencia se combate con la idealización de sus contrarios: el derecho, la justicia, el respeto, el amor. Al menos lo *sigiere*.

Después del ejemplo de Popper, quisiera proponer otro, desde todo punto de vista opuesto: el de Georges Bataille. No se trata de discutir el conjunto de una obra que parece ilustrar hasta el paroxismo cierta “fascinación de los intelectuales por la violencia”, y que suscita (más aún que en el de Nietzsche) reacciones y juicios diametralmente opuestos entre ellos, sino de evocar un episodio preciso que da a este debate una postura política. En 1933-1934 Bataille había redactado para la revista *La Crítica Social*, el bien conocido ensayo “La estructura psicológica del Fascismo”. Pensando más particularmente en la forma nazi, él proponía una interpretación a partir de la oposición entre dos aspectos de la vida social: lo “homogéneo” y lo “heterogéneo”, es decir, de un lado el orden o el sistema de normas en el seno del cual los conflictos sociales mismos deben mantenerse y organizarse para que sea asegurada la estabilidad de una estructura de poder o de autoridad, y de la otra el conjunto de las fuerzas irracionales que se desencadenan cuando el antagonismo deviene inconciliable, y que se expresan necesariamente en una forma violenta. ¿Empleó Bataille entonces la expresión de “sobrefascismo”, nombre que será poco después vivamente tomado en parte por André Bretón? Esto es incierto, aunque el término haya sido creado por su amigo Jean Dautry, en compañía de quien Bataille, Bretón mismo y el conjunto del grupo “Contra-Ataque” habían firmado un pasquín dirigido contra las “cancillerías” europeas donde se podía leer: “Nosotros preferimos, en todo estado de causa, la brutalidad antidiplomática de Hitler, más pacífica, de hecho, que la excitación babosa de los diplomáticos y los políticos”.⁷ “Sobrefascismo” llevaba al extremo, quitándole su carácter de hipótesis intelectualmente riesgosa, la idea desarrollada en “La estructura psicológica del Fascismo” (bastante próxima, en ciertos puntos, a los análisis contemporáneos del Reich): el solo movimiento propiamente **antifascista** de los intelectuales revolucionarios y de los obreros que puede efectivamente resistir al ascenso del nazismo en Europa, era el que aprendería algo del fascismo, y el que se fundaría sobre las mismas fuerzas violentas, “heterogéneas”, que el fascismo había desencadenado, de tal manera que las hizo volverse contra el orden capitalista, en lugar de servirse de él para defenderlo; esta perspectiva es radicalmente opuesta a la del Frente Popular y del Partido Comunista, a la cual algunos de los surrealistas habían adherido.

Sin entrar de nuevo en las controversias de la época (aunque no les falte actualidad), quisiera recordar aquí dos hechos: **primero**, y contrariamente a ciertos alegatos, la inmensa mayoría de los intelectuales europeos del siglo XX, seguidores de la corriente de Sade y de Nietzsche, no fueron fascistas (aun si los nazis reivindicaron a Nietzsche -aunque jamás a Sade, desde lo que yo sé- a costa de notorias falsificaciones). Sin embargo, algunos de ellos son seguidores muy cercanos de la idea de que existe, de alguna manera, una cierta verdad del fascismo, o sea que en cierto sentido el Fascismo sólo puede ser combatido desde “su interior”. **Segundo**, si es cierto que existe algo parecido a una “fascinación de los intelectuales por la violencia”, ésta tiene, por supuesto, que ver con la transgresión de ciertas prohibiciones. Pero entre aquellas que deben ser transgredidas no figura solamente la prohibición que golpea la revolución en nombre del orden, forzando a los individuos a aceptar el yugo de las instituciones y de la moral; existe también la prohibición del conocimiento, del saber y del explorar “desde el interior” lo que está en la violencia en general y en cada violencia en particular, como si existiera un poderoso interés en que la violencia quede **fuera** de lo pensable en tanto que determinación “normal” de las relaciones sociales, causa de efectos políticos, sociales e históricos.

Una especie de “policía del pensamiento” que viene a redoblar la de la calle, que mantiene los buenos ciudadanos a distancia del lugar de un crimen o del desenvolvimiento de una protesta. “¡Circulen, no hay nada que ver... !” Cuestión de seguridad, de orden de las ciudades y de las almas. Sin duda, la policía vincula a algunos especialistas que ejercen métodos sociológicos y psicológicos, para hacer de tal o cual forma de violencia, individual o colectiva, un **objeto** de investigación y, si es posible, de control. ¿No es por esta misma razón que algunos intelectuales tienen la tentación de transgredir lo prohibido? Y que ellos imaginan que nada, al menos nada que sea decisivo, puede ser, hablando con propiedad, **pensado fuera de la violencia** y de su “elemento” propio; si el pensamiento y la escritura no se vuelven, ellos mismos, “violentos”, no se **calcan** de manera mimética de cierta violencia...

Volvamos entonces al problema mismo de la definición de la violencia. Nosotros podemos, siguiendo una tradición en adelante clásica, partir del uso y de la significación ambigua de la palabra alemana *Gewalt*,

que, según las circunstancias, es traducida en francés por “violencia”, “poder” o “fuerza” o se revela intraducible. Jacques Derrida volvió recientemente sobre esta cuestión después de algunos otros, entre ellos Marx, Weber, Walter Benjamin y Raymond Aron, y sacó de ella una clara posición.⁸ En primera instancia yo considero que el equívoco de la *Gewalt*, que oscila entre “poder” y “violencia” (para nosotros los franceses, claro está, puesto que para un alemán se dan a la inversa las nociones de “poder” y de “violencia”, que caben dentro del espectro de las significaciones complejas de la *Gewalt*) plantea un problema equivalente al de las **relaciones de fuerzas** interiores y exteriores en las instituciones o aparatos de toda “hegemonía” histórica, en un sentido gramsciano ampliado. Estos aparatos son **legítimos**, por definición, aun si ellos no son siempre capaces de imponer su legitimidad.

Diremos de paso que la idea de un poder social que sea absolutamente reconocido, que automáticamente es obedecido, es, dentro de los términos, una contradicción. Pero la legitimidad de tales aparatos está necesariamente suspendida en la de las grandes idealidades, de grandes **formas** trascendentes, en el sentido platónico, que de vuelta contribuyen a idealizar su funcionamiento. Contentémonos aquí con invocar algunas de ellas: Dios y el Estado o Dios y la Nación, la ley misma (pensada como Torah, Nomos o Chariah o constitución)⁹. Es así como, por mi parte, dentro de la circunstancia presente, reformularía la tesis de Louis Althusser, identificando las instituciones estáticas con los “Aparatos ideológicos del Estado”.¹⁰ Pero estoy aún más tentado a recurrir, para designar este nudo del poder, de la violencia y de la idealidad, a la noción del *Espíritu “objetivo”*, que expone Hegel en la *Filosofía del Derecho* y la *Filosofía de la Historia*. Muchas de las preguntas que nos interesan están ya enunciadas en la teoría hegeliana de la historia y de la constitución del Estado en tanto que, precisamente, ella se presenta como teoría del espíritu, sobre todo si nos esforzamos por mantenernos en el límite de las contradicciones designadas por este término, que refleja el funcionamiento “hegemónico” del Estado (y de la religión). La teoría hegeliana puede así parecer una descripción formalista o positivista del derecho o de las instituciones, dentro de la cual el papel de la violencia está ya circunscrito y prescrito (caducado).

Segunda precaución: ninguna reflexión sobre la violencia histórica y social puede limitarse jamás al examen de los problemas del **poder**, así se le piense descentrado o descentralizado. La polisemia del término *Gewalt* nos ayuda a hacerlo comprender puesto que ella excede de golpe los límites de una teorización sobre el “poder”. Los problemas del poder están realmente en el corazón de lo que llamo “la economía de la violencia”: hay una violencia primera del poder, una contraviolencia dirigida contra el poder o una tentativa de construir los contrapoderes, que toma la forma de contraviolencia. Sin embargo existen niveles de violencia que no gravitan alrededor de la alternativa del poder y del contrapoder, inclusive si, inevitablemente, ellos se devuelven y, por así decirlo, vienen a **infectarlos** (es difícil evitar aquí las metáforas patológicas, puesto que la representación misma del poder incorpora un concepto de la norma y de la normalidad). Nosotros vemos esta parte de alguna manera **inconvertible** de la violencia como la más “excesiva”, la más destructora y autodestructor, la que pone en juego no solamente, como en la dialéctica del espíritu, el riesgo de la muerte propia, que es el precio del poder y de la potencia, el del apocalipsis bárbaro y de la destrucción mutua. O peor.

Tal discurso corre, posiblemente, el riesgo de la tautología. Si decimos que cierta violencia es “autodestructiva” o irracional, que escapa a la lógica de los fines y de los medios -recuerdo que las fórmulas de este género utilizadas, por ejemplo, a propósito de las “formas extremas” tomadas por ciertas revueltas urbanas, fueron los móviles y las causas perfectamente asignables, como en 1993 en Los Angeles, o entre nosotros en los suburbios donde se dice que reina el “odio”- es simplemente porque tenemos el sentimiento de que ella escapa a la lógica del poder y del contrapoder. Algunas veces es para tranquilizarnos; otras, para hacernos temer por nosotros mismos; algunas veces también para idealizar de nuevo la violencia por otro sesgo, por ejemplo usando la palabra **sacrificio** (o dentro de una terminología batailleana, **derroche**)¹¹. Yo diría entonces, contra Foucault (o más bien contra una idea que se ha querido interpretar en él) que **existe el poder** y, aun, un aparato de poder dotado de uno o varios “centros”, a pesar de lo compleja y múltiple que pueda ser su constitución. Y realmente el poder no es jamás simple ni jamás estable, implantado aquí o allá para siempre, entre tales o cuales manos, bajo la forma de tal o cual “monopolio”. Pero es siempre simplificador, “reductor de complejidad”, según la expresión popularizada por Luhmann.

Puede reducir su complejidad, su diversidad (proceso por sí mismo ya violento en ciertos casos), no solamente a causa de su fuerza material, que no bastaría, o que él mismo no sería jamás capaz de concentrar,

sino en razón de su trascendencia ficticia, es decir, en razón del “poder tautológico” y de la violencia simbólica de su propia idealidad, que se expresan, precisamente, dentro de proposiciones idealizantes como **Dios es Dios, la Ley es la Ley** (*Gesetz ist Gesetz*), que “encierran” lo absoluto dentro de su perfecta identidad¹². Sin embargo, parodiando a Lacan a partir de Foucault, yo agregaría: el poder no lo es todo, y aún, él es esencialmente el “no todo”, es decir, deficiente, aún si nosotros le anexamos su opuesto y su adversario, el contrapoder: la revolución y la revuelta, los movimientos “antisistémicos” (Wallerstein). Porque el contrapoder es todavía un poder, o al menos tiene el mismo tipo de relación con el espíritu, con la trascendencia¹³.

Para fijar las ideas, siempre muy abstractamente y tener en cuenta esta incompleta dialéctica de la *Gewalt*, nos hace falta un tercer término. La antítesis de la fuerza y de la violencia no nos será suficiente. ¿Qué tercera noción emplear? Toda elección es naturalmente un asunto convencional. Podríamos pensar en **Terror**, pero que comporte una referencia histórica bastante fechada y muy limitada. Podríamos pensar en **Barbarie**, pero prefiero evitar este término en razón de sus connotaciones etnocéntricas, unidas a la oposición entre barbarie y civilización. Se utiliza este término cuando se piensa que existe (o que ha existido) algo como los “bárbaros”, que podrían volver a estar entre nosotros¹⁴. Me serviré entonces del término **Crueldad** y diría que la fenomenología de la violencia debe incluir, al mismo tiempo que su relación intrínseca con el poder, su relación con la crueldad, que es algo diferente. En otros términos, la fenomenología del poder implica una dialéctica “espiritual” del poder y del contrapoder, del Estado y de la revolución, de la ortodoxia y de la herejía, que, a todo lo largo de su desarrollo, está hecha de actos violentos y de relaciones de violencia. Pero ella incluye también (no por demás o por otra parte, o por fuera de los límites, sino dentro de una estrecha relación permanente con este desarrollo), una manifestación de la crueldad, que es **otra** realidad, y como afloramiento o apreciación de otra escena.

Y es que una parte esencial del problema es comprender por qué el poder (el que trata del Estado, de la dominación colonial, del poder masculino, patronal, etc.) debe ser no solamente violento, poderoso, brutal, sino también “cruel” (o “feroz”, o “sádico”), es decir, por qué debe él atraer en sí mismo y procurar en los que lo ejercitan un efecto de “disfrute”.¹⁵ Me parece que la dificultad fundamental deriva de que, en contra de lo que ocurre con la dialéctica del espíritu, no existe nada semejante a un **centro de crueldad**, o a un centro deportado o descentrado¹⁶. Yo diría, retomando la terminología de Bataille, que hay en la crueldad algo intrínsecamente heterogéneo. La crueldad tiene una relación con las ideas y con la idealidad (con la **ideología**) que no es del todo la del poder. Esto no quiere decir que no tenga ninguna.

Posiblemente, podríamos sugerir esto: la *Gewalt*, o la violencia del poder, está en relación inmediata con las idealidades históricas, porque, según el mecanismo en el cual están interesados Hegel y Marx (el uno por mostrar la necesidad, y el otro por hacer la crítica), en la misma medida en la que ella sirve a **intereses** públicos y privados muy precisos, no cesa de materializar sus idealidades. Y por una segunda razón, ella debe constituirse a sí misma en fuerza capaz de aplastar las resistencias a la materialización de las idealidades, o a la encarnación de los principios ideales: sea esto Dios o la Nación o el mercado, etc. Por el contrario, las formas de crueldad establecen con la materialidad una relación **sin mediación**, sea ésta interesada o simbólica. Dentro de esta relación “desnuda”, algunas idealidades terribles **se devuelven**: pero están desplegadas como “fetiches” o como “emblemas”. La idealidad cruel posee, esencialmente, no una dimensión hegemónica o “ideológica”, sino fetichista y emblemática.

Esto podría acercarse al hecho de que, en todo proceso de simbolización de las fuerzas materiales y de los intereses en la historia (condición misma de una representación: más simbólica, desde este punto de vista, que los discursos del Estado, de la revolución, de la expansión comercial y colonial, del progreso tecnológico, etcétera), debe siempre existir un **restante inconvertible** o un residuo material de idealidad, inútil y desprovisto de “sentido”.¹⁷ El problema de saber por qué este residuo emerge esencialmente, si no únicamente, en la forma de la crueldad, es, lo admito voluntariamente, algo extremadamente molesto para cualquiera que no se sienta dispuesto a realizar un discurso sobre el **mal** (entre otras razones por no tener en consideración igualmente un discurso sobre el **bien**...).

Mi intención no es discutir aquí, en detalle, la dialéctica del poder y su “residuo” de crueldad. Más bien quisiera aprovechar el tiempo del cual dispongo, para, en comienzo, recordar algunos de los “momentos” clásicos de esta dialéctica; y, en seguida, volver a los enigmas de la crueldad, de tal modo que pueda

circunscribir las razones que nos impiden considerar hoy el tema como marginal o secundario¹⁸. La dialéctica de la *Gewalt* (o de la violencia del poder y de su “espíritu” propio) tal y como la han expuesto los grandes teóricos del “papel de la violencia en la historia”, según el famoso título de Engels, aquellos a quienes podríamos llamar los racionalistas de lo negativo y de la negatividad (Hegel mismo, Clausewitz, Marx, Weber), debe sin duda comenzar con el problema del **derecho**, en sus dos dimensiones: elemento de violencia siempre presente dentro del hecho mismo de su imposición (o “fuerza de ley”), y desarrollo de una violencia legal, codificada, de un derecho de ejercer la violencia.

De un lado, es la antinomia clásica resultante del hecho de que el poder del Estado posee el monopolio de la violencia,¹⁹ de las armas (o de ciertas categorías de armas, con las considerables variaciones de tiempo y lugar...) ²⁰, en resumen, del hecho de que **sustrae de la “sociedad”** la violencia y los medios de la violencia, tomándolos **para sí mismo y sobre sí mismo**. El sentido y las formas de esta antinomia, los misterios teológicos y políticos que ella entraña, han sido discutidos de Hobbes a Kant, de Weber a Derrida. Pero no sabrían estar aislados de otro aspecto, más cotidiano y “profano”, el que concierne a la violencia codificada: represión, castigo, esclavitud antigua y moderna, etc. En efecto, cada vez que nosotros intentamos estudiar situaciones concretas como el funcionamiento de las prisiones, nos encontramos frente a la dificultad, prácticamente infranqueable, que hay de trazar una línea de demarcación bien clara, **en el fondo** del dominio de la ley misma, entre la “justicia” y la “violencia” (y no hablo aquí, desde luego, de legislaciones dictatoriales, o totalitarias, sino de sistemas civilizados y liberales “normales”).

En el fondo lo que se llama la “violencia de fundación” que confiere al poder de Estado su carácter absoluto (o de monopolio ideal), tiene necesidad para existir (y aparecer como el signo y el medio de una fundación) no solamente –lo que está por demás de ser idealizada o sacralizada, sino de ser también **materalmente ejercida**, efectivamente realizada en algunos lugares y tiempos, en algunas “zonas” de la sociedad. De ahí la importancia y la dificultad **política** (y no solamente moral) de un problema como el de la pena de muerte y el lugar que ocupa históricamente en la economía de la violencia legal. Pero esto no es lo único, pues se sabe que, a menudo, nosotros vivimos, precisamente, en los límites mismos de la crueldad.

Una dialéctica de la violencia debería continuar por el hecho de que el enfrentamiento entre poderes y contrapoderes no implica solamente la manifestación continua o episódica de violencia y de contraviolencia, cuya eficacia, tanto de una parte como de la otra, depende en parte de la potencia de sus justificaciones simbólicas o, si se quiere, del elemento ideológico “sublime” que contiene. En efecto, hay otra cosa. Entre más nos entendemos los historiadores, los filósofos, los juristas, los politólogos, al discutir la violencia, más nos convencemos de que el esquema lógico y retórico principal –puede ser único– que sirve para **legitimar** la violencia es el de la **contraviolencia preventiva**. Toda *Gewalt* que tenga necesidad de una legitimación debe en efecto presentarse a sí misma como el castigo o el rechazo de fuerzas enraizadas en la naturaleza humana o dentro de condiciones sociales determinadas o en las creencias o ideologías, que habrían enraizado o destruido un orden ideal, originariamente pacífico, no violento o que simplemente amenazaran con destruirlo.

El esquema puede aplicarse directamente, ser enunciado en términos positivos que asocian inmediatamente descripción y prescripción o devolver a un arquetipo mítico, a un modelo trascendental que contenga el relato del antagonismo eterno entre el Bien y el Mal, orden y desorden, justicia y violencia, etc., y de sus episodios recurrentes. Entendiéndolo bien, es posible representar el Estado en sí mismo, o la autoridad espiritual como potencia supremamente “violenta”, destructiva del orden ideal; también, que los poderes establecidos aparecen como la encarnación por excelencia de la destrucción del orden natural o moral.

Esta es la fuente del juego de los espejos infinitos entre “sociedad” y “Estado”, donde aparecerán términos como injusticia, ilegalismo, revuelta, revolución, etc.. Pero la consecuencia más importante a mi modo de ver es ésta: si es cierto que en el nivel de los fundamentos de la institución, la violencia no puede justificarse más que como una contraviolencia preventiva, entonces se debe decir también que lo que se llama “violencia”, “desorden”, “destrucción”, etc., sean ellos públicos o privados, individuales o colectivos, no existen más que en la medida en la que se anticipa ya su represión violenta. En otros términos, lo que se llama “violencia”, las líneas de demarcación que se trazan entre las conductas consideradas como violentas y las que no lo son, todo esto no es visible ni nombrable sino retrospectivamente, en la recurrencia “anticipatoria” de la contraviolencia.

El Estado se constituye cuando adquiere no solamente el monopolio de la coacción sino, según la expresión de Heide Gerstenberger, “el poder de definir”.²¹ Ahora bien, esta situación tiene efectos innegables en el análisis de la violencia, en la investigación de sus manifestaciones y de sus causas, que hace que ella pueda ser conocida o, simplemente, pensada. Un poder que se organiza a sí mismo como contraviolencia preventiva (comprendido cuando se trata de un poder insurreccional, revolucionario) tiene incontestablemente necesidad de **conocimientos** sobre la violencia: tipologías jurídicas, explicaciones y escenarios sociológicos y psicológicos, estadísticas de su progresión o de su retroceso, etc. Sin esto no habría ni policía ni política. Pero nosotros no aboliremos jamás la sospecha, sobre todo cuando contribuimos como “investigadores” en la acumulación de estos conocimientos, los cuales comportan en su núcleo un punto ciego, que proviene no solamente de que el saber está asociado al poder (este es el caso de todo saber), sino al esquema mismo de la contraviolencia preventiva, o del **restablecimiento del orden**, en función (y en vista) de lo que se demanda y se produce²². Sobre este punto, entre otros es necesario retomar una discusión minuciosa sobre la manera como Foucault reflexionó la “productividad del poder”, en términos, precisamente, de conocimiento.

Y para terminar, una dialéctica de la *Gewalt* debe incluir una descripción de las formas de violencia más idealistas, más espirituales y aparentemente más “suaves”, implicadas en la historia de las instituciones de poder. Se ha vuelto hábito designarlas bajo el nombre de violencia simbólica, expresión en la cual el equívoco es, en sí mismo, notable. En un artículo reciente Pierre Bourdieu cita un pasaje de la novela de Thomas Bernhard, *Maestros ancianos*, donde la educación y la violencia del Estado se encuentran identificadas de la siguiente manera: “La escuela es la escuela del Estado, donde se hace de los jóvenes criaturas del Estado, es decir, agentes del Estado. Cuando yo entraba en la escuela, entraba en el Estado, y como el Estado destruye los seres, yo entraba en el establecimiento de destrucción de seres. (...) El Estado me hizo entrar en él a la fuerza, como a todos los otros, y me ha vuelto dócil a él -al Estado- y ha hecho de mí un hombre estatizado, un hombre reglamentado y registrado y dirigido y diplomado, y pervertido y deprimido, como todos los otros. Cuando nosotros vemos a todos los hombres, no vemos más que a hombres estatizados, los servidores del Estado, que, durante toda su vida, sirven al Estado, y en estas condiciones, durante toda su vida sirven a la contranaturalidad (...).”²³

Todo proceso de educación elemental, en efecto, es una manera de **integrar** a los individuos en la estructura de la “hegemonía” de la cual yo hablaba al comienzo. Esta consiste no solamente en una normalización de los sujetos, sino en una **fabricación** de su normalidad de modo que contenga los valores, los ideales de la sociedad. Esto -aunque operando por los medios intelectuales- no es de ninguna manera un puro proceso de aprendizaje, una adquisición de capacidades, de saberes, de ideas, etc., ni viene a grabarse sobre una “tabla rasa”, como lo imaginaban amablemente el empirismo y el liberalismo clásicos²⁴. Esto debe ser, al contrario, la deconstrucción de una individualidad existente y la construcción de una nueva. Arriesguemos la siguiente expresión: es necesario que esto sea un **desmembramiento** para que pueda tener lugar un **remembramiento** o una refundición del espíritu (y es precisamente en tanto que él es desmembrado y remembrado que el espíritu puede también existir como un “cuerpo”).

Esto mismo se podría decir en términos religiosos: toda educación es una “conversión”; lo que nos enviaría a esa larga historia, desde el “forzarlos a entrar” (*compelle eos intrare*) de Saint Luc a San Agustín (de lo cual sabemos que a pesar de sus aplicaciones militares, tuvo, esencialmente, un sentido espiritual) hasta la escolarización obligatoria moderna y sus crisis, ya sea de forma “autoritaria” o “libertaria”. Se llega, además, a que las formas “libertarias” sean en realidad las más violentas, porque es en el niño mismo en quien ellas imponen el peso del desmembramiento y del remembramiento; a quien piden ser su propio cirujano, mecánico y verdugo. De nuevo debemos aquí cuestionarnos en torno a que, en la dialéctica de la *Gewalt*, en el hecho de la violencia y la idealidad, se puede caer en la crueldad, permanecer siempre suspendido sobre los abismos de la crueldad, percibidos o desapercibidos. Y como cité a Bourdieu, sugerimos que la situación que él ha descrito como la más “aventajada”, desde el punto de vista del éxito escolar, aquella de los “herederos” burgueses, a quienes su familia ha provisto implícitamente de los “presaberes” que precisamente la escuela va a reclamar de ellos, podría bien ser la más ambigua de todas. Sin duda, es ella socialmente aprovechable, pero no es cierto que esté también bien “protegida” en las negociaciones de cada quien con la ferocidad de su propio super-ego.

El derecho, la seguridad, la educación: tales serían posiblemente los momentos de la dialéctica del espíritu o de la conversión mutua de la violencia en poder o a la inversa. Si se me ha comprendido bien, lo

que importa realmente en una dialéctica de este tipo, cuya efectividad es innegable, es sobre todo la incertidumbre de sus límites o de su sentido.

Volvamos al problema de la crueldad. Dije que el tema me parecía particularmente actual. Pero debo reconocer que no estoy seguro de que los fenómenos en los cuales pienso aquí posean entre ellos una verdadera unidad. No investigamos para imponer una esencia común que sería puramente metafísica (como si nosotros debiéramos volver a reintegrar la existencia del “mal” o uno de sus sustitutos). De otra parte, podemos sospechar que esta heterogeneidad es la marca de las modas según las cuales la crueldad se manifiesta en la experiencia histórica. Pienso aquí en dos órdenes de fenómenos. Por ejemplo, lo que se denomina “exclusión” de los pobres en el interior de nuestras sociedades “posindustriales”, a las que hoy nadie se atrevería a llamar “sociedades de abundancia”, *affluent societies*²⁵. ¿Qué es lo que tiene esto de desesperado? Sin duda un elemento, una “frontera” de la crueldad que no ha jamás estado ausente de las formas clásicas de la explotación y del desempleo. Aquello nos recuerda (y la explicación que Marx ha dado permanece insuperable) que la economía capitalista no descansa sobre la simple explotación, sino sobre la superexplotación, como se tuvo demasiada tendencia a olvidarlo, porque es moralmente molesto, pero también porque en nuestros Estados “desarrollados”, la lucha de clases y la política social tuvieron como objetivo eliminar tendencialmente las formas de superexplotación de los hombres, mujeres o niños que transforman su trabajo en tortura, o de enviarlos al “exterior”.

Al mecanismo de la explotación y la superexplotación, Marx había vinculado el análisis de un efecto de “superpoblación” cíclico o “relativo”, que él interpretaba como la constitución de un “ejército industrial de reserva” para el capital. La miseria “fisiológica” que se extiende hoy ante todo en el mundo “subdesarrollado” (o en esta parte del viejo mundo subdesarrollado dejado de lado por la “nueva industrialización”, por ejemplo en África), es, aparentemente, de otra naturaleza. La destrucción de las actividades tradicionales combinada con la dominación de los poderes financieros mundiales y de sus clientelas locales conduce a lo que, con una expresión en sí misma extremadamente violenta, Bertrand Ogilvie llamaba recientemente la **producción del hombre desechable**²⁶. Sin que nadie haya realmente “querido” ni “previsto” esta situación, millones de hombres son banales, desprovistos de **utilidad** y de utilización: sería necesario poder quitarlos de en medio.

Así se aprovechan de nuevo las perspectivas de eliminación y de exterminación que no son solamente violentas, sino específicamente crueles, en el horizonte de las hambrunas y de las guerras “civiles” o de los etnocidios alimentados por las permanentes ventas de armas (es necesario dar salida a estos excedentes y por añadidura el hombre desechable se extermina a sí mismo), o de las condiciones en las cuales el sida invade al África desde el comienzo de la epidemia (es cómodo, si no deseable que la “naturaleza” contribuya a la eliminación del hombre desechable, a condición de que un cordón sanitario eficaz pueda ser tirado alrededor de los continentes perdidos). El “norte” no conoce exactamente este tipo de situación. Y sin embargo el desarrollo de la “nueva pobreza” o de l’*underclass* (lo que se denominaba en otro tiempo el “proletariado”, cuando este término no connotaba una ideología o una dictadura sino la extrema inseguridad de la existencia) tomó unas formas que se pueden llamar crueles y, en todo caso, singularmente perversas. La segunda o tercera generación de los jóvenes desempleados no aparece, en efecto, **antes** de la institución más o menos completa de un “Estado social”, sino **después** de su crisis y del principio de su desmembramiento.

Marx pensaba que el desempleo cíclico era aprovechado por el capitalismo para hacer bajar el precio del trabajo y reactivar la acumulación. El lo pensaba “dialécticamente” como **límite** del capitalismo, dando testimonio de la necesidad histórica de otra organización social del trabajo. El no preveía una situación dentro de la cual millones de hombres sobrantes son a la vez excluidos de la **actividad** y mantenidos en el interior de los límites del **mercado** (puesto que el mercado mundial es un absoluto sin exterior: cuando usted es “excluido”, no puede buscar “otra parte”, una América donde establecerse para recomenzar la historia). Una situación que, lejos de preparar una superación dialéctica, un “fin de la historia”, parece destruir las bases objetivas (y no dejar subsistir sino la referencia a la **utopía**, es decir, al amor o al **odio**).

Pienso, por otra parte, en el retorno a las guerras “étnicas” y “religiosas” (en últimas, raciales, pues la categoría de raza ha designado históricamente sólo una combinación de estos dos factores, proyectados en un imaginario genealógico y biológico). Aparentemente contrarias a toda lógica útil, ellas han reintroducido el genocidio en el mundo después de la Guerra Fría, en el norte como en el sur, bajo el nombre de “purificación étnica” y demás. Pero la purificación étnica no es solamente **practicada**, es **teorizada**. De tal suerte que el

“paso al acto”, la violencia exterminadora y sádica (las torturas, las mutilaciones, las violaciones colectivas, de las cuales Yugoslavia no posee el monopolio), se presenta como la obra en un escenario donde se combinan estrechamente el fantasma y la argumentación. Tal violencia y su escenificación (bastante facilitada por la omnipresencia de la televisión: no somos tan ingenuos como para creer que ésta descorre el velo de una crueldad que querría quedar secreta; al contrario, ella sirve a una exhibición que hace parte de la crueldad misma) sumergen sus raíces en la historia del nacionalismo y, en consecuencia, en el imaginario del Estado y la forma de la nación. Y sin embargo ellas no son complemento inteligible en la lógica del poder, en la economía de la *Gewalt*: ellas respaldan más bien la irrupción de la crueldad. Ellas nos permiten comprobar el “malestar en la cultura” de una manera más profunda que la que estamos obligados a reconocer como lo “ya visto”.

Hablé hace un instante de la relación indirecta, enigmática, que hemos tratado de ver entre el subdesarrollo, también llamado “superpoblación” (una palabra que, lo advertimos, no²⁷ evitará toda connotación de eliminación), y el desarrollo del sida. Esta aproximación es obscura, pero es intencional porque nos conduce ahora a buscar una formulación simétrica. **El hombre desechable** es en forma afirmativa, un fenómeno social, que aparece, sin embargo, como casi “natural”, o como la manifestación de una violencia en la cual los límites de lo que es humano y de lo que es natural están tendenciosamente mezclados. Esto es lo que yo denominaría una forma ultra-objetiva de la violencia²⁸, o, más aún, una **crueldad sin rostro**. Esta es, posiblemente, la verdadera “violencia sin sujeto”, para volver a la expresión de Heide Gerstenberger²⁹. Pero las prácticas y las teorías de la purificación étnica nos colocan, antes bien, en presencia de formas ultra-subjetivas, de una crueldad en el enfoque de Medusa, a la vez humano y sobrehumano.

No causa, pues, asombro que provoquen en nosotros la angustia de una cierta “mutación” de la especie humana que pasaría desapercibida, de una “frontera” invisible que habría sido franqueada involuntariamente y sin saberlo, puesto que ellas desencadenan y hacen surgir “en lo real” procesos que no pueden ser completamente simbolizados, que en lenguaje freudiano se describirían como “primarios” o “preédípicos”. No es éste el lugar para comprometer una pesada teorización metapsicológica. Lo que se necesita, no obstante, es pensar la unión entre estas dimensiones “excesivas” de la violencia social y su intensa sexualización, la cual, en mi opinión, no es tanto del orden de la causa, o de la “pulsión” sexual, como, inversamente, de la exhibición de la sexualidad (como se ve en el caso de las violaciones terroristas en Yugoslavia o en la India, donde me parece bastante más interesante decir que la guerra y su “machismo” propio instrumentan la sexualidad: más que describir la violencia como expresión de una sexualidad masculina latente, intrínsecamente violenta, como lo sostendrían algunas feministas³⁰, a la inversa los hombres hacen de su sexo el instrumento de la violencia comunitaria).

En otros términos, el carácter “normalmente” sexuado y sexualizado de las prácticas humanas en todas las sociedades (comprendidas las sociedades modernas, que tienen sus propias formas de “inhibición” y de “exhibición”) franquea aquí cierto umbral, al tiempo que las barreras de lo individual y lo colectivo, lo real y lo imaginario, son eficaces. Bien entendido, era el caso del nazismo y posiblemente otros fenómenos “totalitarios” de la historia. Habría que entrar en una comparación detallada entre todas estas prácticas, algunas veces generalizadas, otras localizadas, otras “excepcionales” y otras más “ordinarias”. Releamos solamente un terrible relato de Rafael Sánchez Ferlosio, en el cual, en el “preludio del V centenario del descubrimiento de América”, describía la manera como los **conquistadores** españoles elevaban a razas “nobles” a los perros, dotados de grandes nombres y de genealogías paralelas a las de ellos, destinados a la caza de indígenas.

Prácticas parecidas (en las cuales se ve funcionar **a la vez** una identificación de las víctimas y los verdugos en la “animalidad”) han acompañado toda la historia de la esclavitud en las Américas y otros lugares³¹. Ninguna diferencia natural se puede reconocer entre estas formas de crueldad y las, también ritualizadas, que los nazis, y particularmente las SS, ejercitaron. En este sentido, tenemos que los **conquistadores** o los plantadores esclavistas vivían, actuaban y disfrutaban -en cualquiera de sus límites y en su “periferia”- en el círculo de una **hegemonía** reconocida, bajo la autoridad de una cadena de “idealidades” extremadamente poderosas: las de su religión cristiana y las de su propio mesianismo, las del derecho, de donde ellos extraían la posibilidad de subsumir su propia crueldad bajo las formas de una “civilización”, para establecer los límites de una violencia material y espiritual que podía ser controlada, es decir, calculada e idealizada. Para convencernos, sin embargo, de que el uno y el otro están aquí peligrosamente próximos, basta

con leer una novela como ¡*Absalón, Absalón!* de Faulkner, que no tiene otro tema diferente. Al igual que en su debido momento yo evocaba estas formas de violencia legal o codificada que desarticula constantemente la crueldad, de la misma manera hay que hacer aquí la pregunta de la frontera entre la crueldad “pura” -si ella existe- y la institución, la “civilización”, el “espíritu”. Es justamente esta frontera la que es interesante por enigmática.

No sacaré pues, ninguna conclusión, sino dos preguntas finales: Primero, ¿cuáles son las instituciones (aparatos y poderes del Estado, formas de acción revolucionaria o de “contrapoder”) que circunscriben hoy la crueldad, retomando así la dialéctica de la fuerza y de la violencia (la *Gewalt*) en el espacio de la mundialización? (O si se quiere: ¿cuál sería la forma del “espíritu del mundo” cuando la mundialidad no es más un horizonte en refundición, sino un hecho logrado?). Segundo, suponiendo (como por mi parte lo admitiría) que la contraparte de las experiencias de la crueldad es siempre una sed de la **idealidad** particularmente exigente, ya sea en el sentido de los ideales **no violentos** o en el sentido de los ideales de **justicia**, ¿cómo nos acomodaremos a esta finitud inalcanzable, a la vez obstáculo y condición de la vida social?: sin ideales no hay ni liberación ni resistencia a las peores formas de la violencia, sobre todo no hay resistencia **colectiva** (una resistencia que no fuera colectiva sería apenas una resistencia); y sin embargo no puede tener ninguna garantía concerniente al “buen uso” y al “mal uso” de los ideales. Digamos mejor: hay, ciertamente, unos grados en la violencia que acompaña la formulación y la ejecución de los ideales, pero no un grado cero. No hay, pues, no violencia. Esto es lo que no deberíamos olvidar mientras nos levantamos contra los excesos de la violencia bajo sus diferentes formas.

NOTAS

* Título original en francés: “Violence: idéalité et cruauté”. En: Séminaire de Françoise Héritier: De la violence. Editions Odile Jacob, Paris, 1996. Este artículo fue publicado en formato digital por la Red Académica de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia y en la revista FOLIOS, N.º.11, Julio - Diciembre de 1999, Universidad Pedagógica Nacional de Colombia. Fue traducido por Darío Betancourt y Alvaro Quiroga. Darío Betancourt fue profesor titular del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional y Alvaro Quiroga es profesor catedrático de la Universidad Central. j

** Profesor emérito de la Universidad de Paris X-Nanterre y profesor de la University of California en Irvine. Email: eb2333@columbia.edu

¹ “Que este Fausto, este demonio, este Belcebú huyó para esconderse de alguna mirada resplandeciente momentánea del rostro escandaloso de su acreedor, exasperado más allá de toda resistencia, escondiéndose, escabulléndose en la respetabilidad como un chacal en su escondrijo. Así pensó ella al principio, hasta que se dio cuenta que él no estaba escondido, que no quería esconderse(...)” (William Faulkner, *Absalón, Absalón!*, Penguin Books, 1971 p.146-147)

² Exposición presentada en el seminario de Françoise Héritier en el Colegio de Francia, París, el 25 de enero de 1995, y repetido en la Universidad de Cornell, Ithaca, Estados Unidos, el 24 de febrero de 1995; texto revisado para la presente publicación

³ Popper, K.R. Conjeturas y Refutaciones. El crecimiento del saber científico. Trad. Fr. París. Payot. Cap. 18

⁴ Cohen Ph. “We hate humans”. Lignes, 25 de mayo de 1995 : violencia y política (Coloquio de Cerisy, 1994).

⁵ Cf. en particular S. Freud, El malestar en la cultura. París. PUF. 1971. (Das Unbehagen in der Kultur, 1930).

⁶ La Metascicología de la “No Violencia” es un problema fundamental, que periódicamente cuestiona los límites del punto de vista occidental. Una concepción “oriental” de la no violencia no la ve, por supuesto, como autodestrucción, es decir, ésta no imagina que el dominio de sí pueda ser identificado como una mutilación. Sin embargo, ella supone que el sujeto renuncia a una individualidad **separada**, a una “actividad” que afirma el “sí” contra el medio del cual hace parte. La pregunta se hace entonces con la agudeza de saber qué “precio” o contraparte está implicada en el ideal de la no violencia.

⁷ Cf. George Bataille. *Obras completas*. París. Gallimard. 1970. Vol I. p. 398. El artículo “La estructura psicológica del fascismo” está en el mismo volumen, p. 339-371. Sobre esta cuestión, cf. M. Surya, *Georges Bataille. La muerte en la obra*. París. Librería Séguiet. 1987. p. 229. H. Dubief, “testimonio sobre el *contraataque*”. *Texturas*, 6 1970 ; G. Leroy y A. Roche, *Los escritores y el Frente popular*, París, Presses de la FNSP, 1986, p. 167-173.

⁸ Cf. Derrida, J. La fuerza de la ley. El “fundamento místico de la autoridad”, París. Ediciones Galilée, 1994 ; para Marx, Cf. mi artículo “Poder” en Diccionario crítico del marxismo, bajo la dirección de G. Labica y G. Bensussan, París, PUF, 1982 ; W. Benjamin, “Prolegómenos a una crítica de la violencia”, reeditado en Mito y violencia. Poesía y revolución, París, Ediciones Denoël, 1971 ; R. Aron, “Match, Power, Puissance, ¿prosa democrática o poesía demoníaca?”, 1964, reeditado en Estudios políticos, París, Gallimard, 1972.

⁹ Naturalmente aquí tendría lugar discutir la manera por la cual las lenguas y las tradiciones institucionales distribuyen de otro modo los dominios de lo trascendente, lo inminente, lo “natural” y lo “positivo”.

¹⁰ Althusser L. “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”. En *Posiciones*, París, Ediciones sociales, 1976.

¹¹ Se leerá aquí el análisis de J. L. Nancy que sostiene que el pensamiento de Bataille “Fue posiblemente menos, en el límite, un pensamiento del sacrificio, que un pensamiento despiadadamente tenso, destruido por la imposibilidad de renunciar al sacrificio” (“Lo insacrificable”, en *Un pensamiento acabado*, París, ediciones Galilée, 1990).

¹² Cf. Breton, S. “Dios es Dios : ensayo sobre la violencia de las proposiciones tautológicas”, en *Filosofía de monte*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989.

¹³ Esta fórmula no es más que aparentemente contradictoria: esto que Hegel nos ayuda a comprender, es que la **relación** histórica de las instituciones y de las fuerzas sociales en la trascendencia -que es todo, excepto una simple “mistificación”, puesto que las colectividades viven en tanto que el pan- no es en sí mismo trascendente, sino enteramente immanente.

¹⁴ Se recuerda la exclamación atribuida a Spinoza en el momento del asesinato de los hermanos De Witt por la multitud revolucionaria:

Ultimi barbarorum

¹⁵ Cf. Žizek, S. *Lo intratable. Sicoanálisis, política y cultura de masas*. París. Ediciones Anthropos, 1993. The metastasis of enjoyment. Six essays on women and causalities. Londres/New York. Verso. 1994.

¹⁶ Esta cuestión es filosóficamente -y políticamente- tan crucial, que se debe también proponer el problema a la inversa: todo pensamiento, toda representación de la realidad en tanto que sería radicalmente privada del centro o del corazón, “público” o “privado”, de las instituciones o de los individuos, ¿no es acaso un pensamiento y una representación de la crueldad como tal ?

¹⁷ Para el uso de la noción de “residuo”, se relacionaran los destacados análisis de J.J. Lecercle, *The violence of language*. Londres. Routledge 1990

¹⁸ Podría naturalmente preguntarse si la **sola** “dialéctica” no es, no aquella del poder y de la ideología, sino aquella que confronta sus residuos de crueldad **si lo es aún**. La filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX, después de Bataille, ha ampliamente vuelto alrededor de este tema para el cual no ha aportado una respuesta unívoca.

¹⁹ Sobre esta expresión weberiana, retomada por Kelsen, y los problemas que propone su interpretación, ver en *Violencia y política* (coloquio de Cerisy, 1994). Op. Cit. Las contribuciones de M. Troper, “El monopolio de la coacción legítima (legitimidad y legalidad en el Estado moderno)”, J.F. Kervégan, “Política, violencia, filosofía”, y C. Colliot-Thélène, “Violencia y coacción”.

²⁰ Cf. Brodeur, J. P. “Violencia especular (el problema del puerto de armas en USA)”, y C. Geffray, “La mano sobre el corazón, el arma en la mano (a propósito de los asesinatos sociales en la Amazonia brasileña)”, en *Violencia y política*, Op. Cit.

²¹ Gerstenberger, H. “La violencia en la historia del Estado, o el poder de definir”, en *Violencia y política*. Op. Cit.

²² Lo es, naturalmente, aún más que el Estado. En esta materia, no es el único o el último “demandador”, sino el que sustituye y formaliza la demanda que le es dirigida por la sociedad (o que él induce a la sociedad a dirigirle). Habría lugar a discutir aquí, a fondo, las nociones de **paz social** (o de **consenso**) y de **seguridad**. Lo mismo sería necesario preguntarse cuándo la contraviolencia gira hacia la represalia (**retaliación**), nueva “frontera” incierta de la violencia convertible y de la crueldad.

²³ Bernhardt, T. *Maestros antiguos*. Trad. Fr. París. Gallimard. 1988. P. 34. (Citado por P. Bourdieu en “*El Estado y la concentración del capital simbólico*”, en B. Théret et al. *El Estado, la finanza y lo social*, París. Ediciones La Découverte, 1995. P. 73.). Lo que es sorprendente es que Bourdieu cite un texto que ilustra la violencia de la educación (del Estado) -presentándola de manera excesiva como una verdad cruel-, pero haciéndolo servir para otra cosa: la demostración de un teorema epistemológico: “la retórica muy particular de Thomas Bernhard, aquella del exceso de la hipérbole dentro de la anatema, conviene bastante bien a mi intención de aplicar una suerte de duda hiperbólica al Estado y al pensamiento del Estado. Pero la exageración literaria corre siempre el riesgo de eliminarse desrealizándose por su propio exceso. Por lo tanto es necesario tomar en serio lo que dice Thomas Bernhard: para darse alguna oportunidad de pensar un Estado que se piensa aún a través de los que se esfuerzan por pensarlo (Hegel o Durkheim, por ejemplo), es necesario procurar cuestionar todos los presupuestos y todas las pre-construcciones que están inscritas en la realidad que se trata de analizar y en el pensamiento mismo de los analistas (...).

²⁴ Es cierto que por su violencia latente, la expresión misma de “tabla rasa” comporta al tiempo la denegación del idilio que ella permitía construir.

²⁵ Cf. Balibar, É. “¿Exclusión o lucha de clases?” En *Las fronteras de la democracia*. París. Ediciones La Decouverte. 1992.

²⁶ Ogilvie, B. “Violencia y representación : la producción del hombre desechable (exposición presentada en el coloquio *Violencia y traumatismos históricos*, Montevideo. 1994), Lignes, 26, 1995

²⁷ Cf. Mukhia, H. “La violencia comunitaria y la transmutación de las identidades”, en *Violencia y Política*. Op. Cit.

²⁸ 100 Cf. Balibar, É. “Violencia y Política. Algunos aspectos”, en *El paso de las fronteras. Alrededor del trabajo* de Jacques Derrida, Coloquio de Cerisy, bajo la dir. De Marie-Louise Mallet, París, Ediciones Galilée, 1994. Habría que decir a la vez que estos fenómenos parecen **contranaturales** (si la naturaleza “no hace nada para nada”) y que ellos dan cuerpo a la idea de una **criminalidad natural** (según la extraña y provocadora fórmula de Sade).

²⁹ Gerstenberger, H. *Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*, Münster, Verlag Westfälischer Dampfboot, 1990.

³⁰ La idea “feminista” (no generalizada) de una sexualidad masculina que sería intrínsecamente agresiva o sádica, es en sí misma paranoica. Ella tiende a privar el sexo masculino de toda ambivalencia, al tiempo que imagina el acto sexual como fundamentalmente **colectivo**, exhibicionista y no individual, “privado”. Pero este exceso puede llevarnos por la vía de ciertas condiciones de la crueldad contemporánea y a la irrupción de las formas de la guerra dentro de las cuales la “relación de sexos” es como tal un “objetivo de la guerra”: son contemporáneas de una profunda causalidad de la superioridad institucional de los hombres, lo cual es un fenómeno mundial (estas cuestiones fueron, entre otras cosas, discutidas en el curso del seminario **La nación masculina**, organizado en 1994-1995 en el Colegio Internacional de Filosofía, bajo la dirección de R. Ivekovic y de M. Tort). Cf. igualmente los libros de G. Mose, *Nacionalismo y sexualidad. Middle-Class Morality and sexual norms in Modern Europe*, Madison, the University of Wisconsin Press, 1985, y de K. Theweleit, *Männer-phantasien*, Hamburg, Rowohlt, 1980.

³¹ Ferlosio, R. S. “Soltar los perros. Preludio del V centenario del descubrimiento de América”, Trad. Fr. *Los Tiempos Modernos*, 509, diciembre de 1988. Y cf. L. Sala-Molins, *El código negro o el calvario de Canan*, París, PUF, 1984