

**“Violencia sin culpa” como exterioridad
relativa al imaginario de la soberanía
occidental**
**‘Violence without guilt’ as a relative exteriority to
the imaginary of western sovereignty**

Christian Soazo Ahumada
Universidad de Santiago de Chile
christiansoazo@yahoo.es



Recepción: 23-09-2016 **Aceptación:** 05-12-2016

Resumen: En este artículo se proponen las categorías *violencia sin culpa* y *exterioridad relativa* como figuras críticas al imaginario de la soberanía moderna. A través de una revisión del nexo entre violencia y culpa propuesto por Benjamin, en el cual la ley se apropia de la “violencia a través de la culpa” para la generación y mantención del orden jurídico, se postula la categoría “violencia sin culpa” como una posible figura crítica posibilitadora de un desprendimiento o descolonización de esa ominosa relación. Dentro de una cartografía global descolonial en la que existen sujetos prescindibles como los jóvenes sicarios, las pandillas afroamericanos y las obreras de las maquiladores del sur global, se aprecia una historicidad diferente a la ejercida por la soberanía occidental (por los países del primer mundo), en la que el sentimiento de culpa, en tanto energía psicoactiva, se encuentra desligado del derecho y volcado sobre la corporalidad viviente, exclusivamente como modo de sobrevivencia (y no materia prima del derecho), constituyendo una posibilidad de exterioridad

Profesor asistente jornada completa programa de bachillerato y magister en literatura latinoamericana Universidad de Santiago de Chile. Investigador CIELA (centro de investigaciones estéticas latinoamericanas).

relativa dentro de la globalización contemporánea inserta en medio de la violencia sistémica materializada por el imaginario de la soberanía occidental.

Palabras clave: violencia, culpa, exterioridad, soberanía, modernidad.

Abstract: This paper proposes the categories *violence without guilt* and *relative exteriority* as critical figures to the imaginary of the modern sovereignty. Through a review of the link between violence and guilt proposed by Benjamin in which the law appropriates ‘violence by guilt’ for the generation and maintenance of the legal order, the category ‘violence without guilt’ is postulated as a possible critical figure that enables a delinking or decolonisation of that ominous relationship. Within a global decolonial mapping in which there exist disposable subjects as the young hitmen, the Afro-American gangs, and the female workers of the assembly plants in the global south, it is appreciated a different historicity to the one exerted by western sovereignty (the first world countries), in which the feeling of guilt as psychoactive power is detached from the right and focused on the living corporeality exclusively as a mode of survival (and not source of right), constituting a possibility of relative exteriority within contemporary globalisation inserted in the midst of the systemic violence embodied by the imaginary of western sovereignty.

Keywords: Violence, Guilt, Exteriority, Sovereignty, Modernity.

1.- Una mirada geopolítica de la totalidad y la exterioridad

Si se quisiese pensar en los principales dominios que constituyen el imaginario de la modernidad se debiese recalar esencialmente en el orden del capital, de la ley y de la institución artística. Todas estas áreas, y la mezcla simbiótica y “cómplice” entre ellas, configuran lo que puede denominarse “totalidad moderna”. La definición de esta

“Violencia sin culpa” como exterioridad relativa al imaginario de la soberanía occidental

categoría, que da para un sinfín de visiones divergentes, es fundamental, por lo menos como punto de partida, para conceptualizar las posibles relaciones que se inscriben en ella -lógicas de subordinación y resistencia- especialmente si se asume como escenario el orden global contemporáneo. Uno de los primeros aspectos que debiese ser considerado es su comprensión como orden hegemónico vigente (aunque radicalmente cuestionado desde múltiples aristas¹), cuya penetración planetaria ha sido disímil según las especificidades históricas de cada región. Evidentemente que las consideraciones que salen a la palestra en esta trama son polifacéticas, aunque en un punto sí se puede consensuar: en la premisa de “mundo” como totalidad ontológica que circunscribe la noción de modernidad; noción que se relaciona con un orden epistémico asociado específicamente al ascenso de la cultura europea (y posteriormente euronorteamericana) en el dominio global del sistema-mundo, por lo menos desde 1492. Una idea de mundo que adoptó progresivamente las formaciones culturales del mundo burgués; su emergencia como clase social dominante, como esfera representativa de la normativización de valores morales afiliados a la defensa de la propiedad privada, a la preservación del orden político-jurídico, al desarrollo científico-tecnológico y a la estetización del mundo según los parámetros de lo bello y lo sublime. Este marco general permite situar las visiones que, desde el mismo seno del proyecto moderno, surgieron como posturas críticas frente a este orden dominante. La dimensión hegemónica que se presenta como el mundo de “lo dado”, como el lado válidamente visible del proyecto de emancipación moderno-ilustrada, desde sus inicios suscitó críticas radicales orientadas a confrontar la fetichización de “las luces”, su supuesta racionalidad aséptica. El movimiento romántico, las vanguardias artísticas, el materialismo histórico, la teoría crítica, por nombrar sólo algunas de sus más insignes corrientes críticas, apuntaban al lado invisibilizado de este proyecto de “positivación” del

¹ Desde las premisas del posestructuralismo, de la denominada posmodernidad, la poscolonialidad y últimamente de la llamada decolonialidad.

mundo moderno burgués -precisamente como creciente totalidad, alimentada a partir de una concepción evolutiva del progreso histórico-, conforme al cuestionamiento del “abismo” de negatividad inscrito en los mismos fundamentos de este nuevo sistema de dominación económico, político y cultural.

Esta suerte de “negatividad” se expresó desde diferentes posturas filosóficas y artísticas que cuestionaron la emergencia de esta cosmovisión burguesa liberal, en el entendido de que sus supuestos cimientos, concomitantes con su asentamiento histórico-cultural, la concebían como un orden prácticamente “naturalizado” de la evolución histórica -en términos de su totalización epistémica-, debido a que sus reglas máximas parecían ser mandamientos revelados a la “adulterez” de la humanidad (Kant). Este progresivo posicionamiento histórico, que desde la óptica de los procesos de colonización tenía una larga data en el mundo colonial, manifestando desde sus albores sus heterogéneas fisuras y contradicciones -aunque a los ojos de la dominación metropolitana fueran ocultadas o tergiversadas según intereses propios- logra su pináculo entre el siglo XVIII y XIX en medio de la consolidación de sus prácticas institucionales y sus más descarnadas recusaciones. La problemática sobre las posibilidades de transformación del orden burgués -como paradigmáticamente el marxismo se encargó de enfatizar-, consolidado cada vez más como totalidad sistémica, provocó que la reflexión crítica enfilara sobre los pilares de este orden en tanto despliegue de su racionalidad instrumental. La hegemonía del capitalismo industrial, el desarrollo de la ciencia y la técnica y la inercia de una supuesta linealidad del tiempo histórico, en la que evidentemente muchas fuerzas históricas -desde los indígenas americanos, los esclavos africanos, hasta la configuración del proletariado industrial- fueron subsumidas bajo el mandato ideológico de grupos privilegiados de la sociedad, configuró un escenario en donde el presunto “progreso” de la civilización europea en realidad no conjuró la supuesta “barbarie” del mundo premoderno (o no occidental), sino por el contrario, tras la creciente pugna por los dominios geopolíticos del orden mundial, espoleados

“Violencia sin culpa” como exterioridad relativa al imaginario de la soberanía occidental

por los vítores del nacionalismo, la resituó en el mismo territorio europeo gracias a su nexo constitutivo con la razón instrumental². Ciertamente la asunción del nazismo fue el epílogo trágico de todo este periplo.

Quien desde un primer momento cuestionó filosóficamente el orden dominante de la totalidad, entendida como totalidad ontológica, esto es, como el despliegue recursivo de la mismidad, fue Emmanuel Levinas. Este autor, que ciertamente desde su misma condición judía, considerada a lo largo de la historia occidental como “exterioridad”, reflexionó agudamente sobre el nacionalsocialismo, vinculando su sangrienta barbarie a una posibilidad inscribible en la misma ontología del ser (2001: 23). Levinas plantea la categoría de exterioridad como una crítica radical a los fundamentos del mundo occidental, cuya condición de violencia y falsa moral se visibilizan en “la faz del ser que aparece en la guerra (y que) se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental” (2002: 48). Teniendo como premisa a la infinitud de la “otredad” reflejada en el rostro del prójimo, la noción de exterioridad aduce una categoría meta-física vinculada con la imposibilidad de conceptualización del otro dentro del mundo del sí mismo; dentro del mundo de la evidencia del pensamiento filosófico, por tanto, con el desmontaje de la totalidad sistémica de la racionalidad moderna en tanto delimitación pensable de la existencia humana. Desde este escenario escatológico, a partir de la idea de infinito que sostiene el “resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro” (50), éste sólo puede “presentarse” ante el mundo del sí mismo mediante la apelación a su infinita revelación. Esta apelación es la ética, es decir, lo que enfila a lo radicalmente insondable (abismático) dentro de la contención del mundo del sí mismo y que sólo es dable como hospitalidad (52). En este sentido, esta categoría, brevemente aquí esbozada, representa un radical desfondamiento del universo de comprensión y manipulación del orden de la totalidad del

² Autores como Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Arendt entre otros, vislumbraron esta problemática, al percatarse que el despliegue “progresivo” de la razón instrumental no confluía más que en la manifestación más palmaria de barbarie.

ser, o siguiendo la premisa hegeliana, de la autocomprensión de la idea, de la fenomenología del espíritu o de la teleología de la historia.

Desde una óptica que va más allá del pensamiento de Levinas, reubicándolo en el contexto de la opresión moderna, y por cierto vulnerando la devaluación de la política en su noción de exterioridad³, la filosofía de la liberación, elaborada en el pensamiento de Dussel, encarna esta concepción en el rostro de los oprimidos. Más allá de esta fuerte “bajada” a las pugnas geopolíticas del mundo moderno, la premisa levinasiana de trascendentalidad de la exterioridad se mantiene inalterable, a pesar de que esta coyuntura política pueda malinterpretarse en tanto categoría espacial; en cuanto un “lugar”, geopolíticamente hablando, preservado “fuera” del orden dominante de la totalidad moderna y su discurso ético-epistémico de dominación. Dussel lo expresa claramente: “La metáfora espacial de exterioridad puede llamar a más de un equívoco. Podríamos llamar a este “más allá” del horizonte del ser del sistema una *trascendentalidad interior*, un “más allá” del sujeto en el sistema, de su trabajo, de su deseo, de sus posibilidades, de su proyecto. Trascendentalidad interior o exterioridad tienen la misma significación en este discurso filosófico” (1996: 56). Esta idea de “trascendentalidad interior” plantea una cuestión esencial ligada estrechamente a los diferentes debates sobre cómo pensar las posibilidades de comprensión y transformación del orden político-económico dominante. La primera premisa articulada en torno a la idea de exterioridad es que el sujeto humano siempre es trascendental al sistema, toda vez que la totalidad nunca puede agotar el potencial inmanente de exterioridad. En este sentido, siempre queda un ámbito residual a la totalidad sistémica -justamente en el sentido de la infinitud levinasiana- sea ésta asociada al orden del capital (Dussel, 1991:138) o al de la soberanía político-jurídica. Por tanto, se podría decir, tentativamente, que existe un antes, un durante y un después al orden de la totalidad; una suerte de *coexistencia* permanente (“eterna” en términos escatológicos) entre estas dos “esferas”, sólo que sus

³ Para Levinas la política no era más que otra manifestación de la violencia de la guerra.

“Violencia sin culpa” como exterioridad relativa al imaginario de la soberanía occidental

“puntos de contacto” (de “sentido”, ya sea desde dentro del mundo de la totalidad o desde su relación contrastiva), son los que determinan los modelos fundamentales de reflexión sobre la relación entre dominación y liberación. Esta problemática se encuentra en el quid de una serie de importantes reflexiones en el pensamiento moderno. Si quisiésemos centrarnos únicamente en relación al campo jurídico-político, los planteamientos de Schmitt, Foucault, Benjamin y Agamben, serían aquí ciertamente decisivos. En los acápites siguientes se reflexionará si realmente es posible postular una coexistencia tal entre exterioridad y totalidad, considerando que nos enfocaremos en la *violencia* del sistema político-jurídico occidental como totalidad, específicamente desde las punzantes reflexiones desarrolladas por Benjamin. Si este argumento fuese plausible, habría que ver cuál es su lógica interna y qué categorías deberíamos proyectar para dar cuenta de su heterogénea dinámica en el actual escenario de la globalización, para finalmente observar qué *legibilidad* de sentido nos podría suministrar una reflexión de este tipo en el contexto de una perspectiva crítica de las lógicas de sentido constitutivas del imaginario totalizante de la modernidad.

2.- El supuesto nombre “abismático” de la exterioridad

Dentro de las reflexiones sobre la constitución del derecho positivo en la modernidad, y más específicamente, sobre la fundamentación de su legitimidad conforme a la monopolización de la violencia, como fue teorizado por Max Weber, el texto de Benjamin “Para una crítica de la violencia” ha sido una de las reflexiones más perturbadoras sobre este tema. Como en gran parte de su obra, Benjamin se interesó aquí también en la historicidad del pasaje del derecho natural (iusnaturalista) al derecho positivo, entendiéndolo como un punto de inflexión dentro de la conformación del orden político-jurídico occidental. Este clivaje determina, o permite marcar, la emergencia de un sui generis horizonte de *sentido* dentro de este universo de totalidad gestado al alero de la potenciación irrestricta de la ley. Este

nuevo orden de legalidad (y de *legibilidad* habría que decir también, anticipándonos un poco en nuestra reflexión, dentro de las tramas del imaginario moderno) se basaba en un radical viraje sobre la naturaleza de la violencia, específicamente en la forma de su “incorporación” al mundo cultural de la modernidad europea -enlazado al sistema político liberal y parlamentario- y de su siempre amenazante, y fascinante a la vez, vínculo con su transgresión “natural”. En este caso “natural” mienta la permanente potencialidad de ser considerada la violencia “materia prima” para la ruptura del orden establecido. De hecho, el “terror” de la Revolución Francesa podía ser concebido, y fue ideológicamente así pensado según Benjamin, como el despliegue de la violencia natural emanada en los momentos cismáticos de todo sistema establecido, de todo diseño “político” humano. En el caso francés, el atávico orden del Ancien Régime. Este supuesto, que fundamenta teóricamente todos los procesos revolucionarios, tiene una peculiaridad bien precisa si se vincula su condición “natural”, es decir, su fuerza de destrucción⁴ -cuasi instintiva o impulsada por fines vitales- con el orden de la “realidad” que siempre es, en cierto sentido, trascendente al orden del “mundo” -inscrito en el patrón de legitimidad establecido como fundamento del orden de la totalidad-; y eventualmente es desde donde son evocadas las fuerzas trascendentales asociadas a una categoría como la de exterioridad⁵. Es decir, el orden de lo natural, de la “realidad” y de la exterioridad, por ser postulados conceptuados desde el orden epistémico de la totalidad

⁴ Esta noción de destrucción ligada a la idea de ruptura del sistema hegemónico establecido tiene que ser precisada en cuanto a su *legibilidad* de sentido. No es para nada azaroso que sea uno de los tópicos más recurrentes en el pensamiento crítico moderno, ya sea en el ámbito político, histórico o estético.

⁵ Si existe un concepto problemático y que haya provocado un sinfín de reflexiones disímiles es precisamente el de “realidad”. Desde ámbitos muy diversos ha tenido por lo menos como distingo el apuntar a un “*excedente*” inaprehensible allende los límites del sentido, y por tanto de la noción de “mundo” en cuanto horizonte de comprensión del ser (Heidegger). Es en este específico sentido que se sopesa como la “fuente” nunca del todo asible -si se quiere seguir en términos fenomenológicos- pero asimismo “fundamentadora” (aunque sin ser realmente un fundamento, esto es, un “fundamento” negativo), vinculada estrechamente a la noción de “exterioridad”. La ardua disquisición entre cultura y naturaleza se asienta justamente en esta zona oscura.

“Violencia sin culpa” como exterioridad relativa al imaginario de la soberanía occidental

-si seguimos los autores que estamos comentando-, se sitúan en un límite evidentemente problemático, una suerte de dimensión abismática.

Benjamin, al plantear que el problema de la tautología del derecho acontece cuando se transmuta el fin justo del derecho natural por la legitimidad de los medios del derecho positivo, no hace más que constatar el repliegue del derecho sobre sí mismo. El “exceso” que fundamenta el “reinado” de la ley moderna (Zizek, 2009: 82) es la expresión de un giro dislocador de los fines, esto es, de su transformación meramente en medios o, lo que es lo mismo, en fines jurídicos (Benjamin, 1991: 26). En este acto es cuando la violencia puede ser *mimetizada* con el problema de la legitimidad de los medios (24). La totalidad del “mundo” moderno es un universo regido por el reino de los medios y últimamente de la historia concebida -positivamente- como medio. La violencia mítica que describe Benjamin es precisamente la reseña de la forma como la ley se positiva a sí misma, transfigurando la culpa natural -presente en su sin par categoría de “vida desnuda”: portadora quiasmática de la simbiótica ilación entre violencia y derecho- en violencia fundacional inmanente. La ley se apropia entonces de la culpa mediante la violencia, pudiendo así suministrar el verdadero, aunque invisible, espesor del orden jurídico. Lo “mítico” es, de acuerdo a esta idea, la arbitrariedad de los límites, que no es más que otra forma de decir la arbitrariedad de los mismos medios; que sólo en cuanto arbitrariedad puede sostener biunívocamente la dualidad aparente de la violencia instituyente en tanto generación y contención del derecho. Visto desde esta perspectiva, la violencia mítica sólo debe ser rastreada en el reino de los medios, y es por tanto también una de las más insondables formas de mediación, porque su “ley” o “naturaleza” -premeditadamente dicho así para exhibir su ambivalencia última según su estatus “basal”- es apropiarse del posible *rango* de exterioridad que la culpa de la vida desnuda pueda proveer, por más de que se conceda que ésta sea asimismo una construcción cultural que provenga de la herencia cristiana y de la mitología antigua. Su articulación aquí es como figura

conceptual dispuesta en un umbral indeciso entre la apropiación de una totalidad político-jurídica y un estado de “exceso” inapropiable, siempre potencialmente trascendente a este orden dominante que no es más que la emergencia histórica de la modernidad. De aquí que Benjamin sostenga que su consideración del derecho moderno es provista desde el punto de vista de la filosofía de la historia (25).

La violencia como aspecto de la “realidad”, como maniobra de las fuerzas naturales, sufre la apropiación de la culpa, que en términos históricos es una precisa dimensión inmanente que establece el repliegue sobre la desnudez del cuerpo (Agamben, 2011), alrededor de su irreductible condición de “creación” (“criatura” en términos teológicos). Esta caracterización de la culpa en tanto deuda originaria (Schuld⁶), en cuanto compensación insalvable, por más de que pueda verse como la forma culturalmente más palmaria de penetración de la cristiandad en el imaginario occidental, tiene a su vez una arista que remite -independiente de la apreciación moral establecida dentro de este marco epistémico en contraste a otras culturas que han considerado desde un primer momento a la corporalidad vinculada indistinguiblemente con lo sagrado- a una figura dislocadora, como es su tendencia al *repliegue*. La culpa permite el repliegue intransitivo sobre la corporalidad, siendo una figura marcadora de ésta. De aquí que sea tan inquietante la aseveración de Benjamin sobre la violencia mítica como aquella que se apropia de la culpa de la vida desnuda, pues en ese apropiarse nunca hay realmente una presencia o pertenencia sino solamente una forma retorcida de inclusión o sujeción representativa (Agamben, 2003: 38). Entonces, lo resultante sería más bien una práctica que, a pesar de ser uno de los agentes más incisivos de control y de regulación de la vida, como Foucault lo considera en su noción de biopolítica, igualmente sería una potente narración: una forma de representación que figuraría al repliegue mismo -la representación como repliegue discursivo- pero ahora con todo el poder coactivo de las fuerzas inmanentes de la culpa, que ya no se

⁶ En alemán “Schuld” significa tanto “culpa” como “deuda”.

“Violencia sin culpa” como exterioridad relativa al imaginario de la soberanía occidental

pueden reversar sólo sobre la corporalidad humana sino sobre el “cuerpo” (abismático) de la ley.

Es en este peculiar contexto que se puede comprender mejor la noción de violencia divina que introduce Benjamin en su texto. Esta violencia, a diferencia de la mítica que sacrifica a la vida en pos de la ley, eternizando la culpa en su subsunción marcadora de la ley *a través de* los cuerpos, es una señal que actúa al servicio de la vida y la sobrevivencia, liberando a la vida desnuda del ciclo de la culpa, específicamente de su asimilación al derecho. En este sentido, la violencia divina es una figura que vuelve a enfatizar, negando la negación mítica, que cuando predomina la justicia de los fines quien decide realmente es Dios (Benjamin, 1991: 38). Esta decisión es un dictamen arquetípico, pues a diferencia de centrarse en los medios, que es lo que acontece cuando el derecho se vuelve fin, se expresa o se dona exclusivamente como manifestación (39). Y es arquetípica porque se mueve en torno a un orden que va más allá de la inmanencia y trascendencia -que permite la distinción categorial entre “mundo” y “realidad”, entre “totalidad y “exterioridad”- y por tanto abarca a ambas dimensiones en un sustrato común, aunque no “indiferenciado” como piensa Agamben (2003: 86), sino por el contrario, manifestado como diferenciación absoluta. Si en el orden jurídico el derecho mismo es el fin y la violencia es el medio, la violencia divina es una fuerza purificadora subyacente a la evidencia de los hombres (Benjamin, 1991: 44). Esta figura, ni visible ni legible, es la que permite la disolución del vínculo entre violencia y derecho (Agamben, 2003: 86).

Zizek proporciona una aguda observación sobre esta imagen conceptual benjaminiana, al mencionar que la violencia divina es la expresión de una pura pulsión, de un *exceso de vida* que “golpea a la vida desnuda regulada por la ley” (Zizek, 2009: 235). Pues si la ley sólo puede ejercer su dominio sobre el viviente, la noción “exceso de vida” permite visibilizar la marcación de la violencia divina como expresión del *desvinculamiento* del derecho, donde el culpable se purifica o redime no precisamente de su culpa sino de la ley (Benjamin, 1991:16). Es en este preciso sentido que la idea de repliegue ya no

puede ser pensada únicamente dentro de la esfera de la ley, sino que ahora debe asociarse inversamente también al exceso de vida develado por la violencia divina. Es un repliegue sobre el exceso de vida que es *más* que mera vida. ¿Pero que puede ser más que mera vida? Como lo menciona Derrida, para Benjamin lo sagrado de la vida no es la vida en sí, sino la *justicia* de ésta (Derrida, 1997: 130). O sea, la vida más que ser un marcador de sí misma es uno de la justicia que conlleva implícitamente. En efecto, al desligarse la vida del derecho y poder así replegarse sobre sí misma, determinando con este acto su “exceso”, lo que se da, paradójicamente, es que la culpa puede permanecer aunque ya completamente divorciada del opaco maridaje con la ley, y por tanto, con llegar a ser nuevamente una figura básicamente del “*revinculamiento*” sobre la corporalidad viviente. En este acto, la “culpa”, que en una primera lectura es producto de un horizonte histórico-cultural específico, pasa a ser, en una segunda interpretación, un mero dispositivo de inmanencia corporal, esto es, una figura conceptual que sólo es operativa en su función *contrastiva* frente al derecho; y por consecuencia, cuando se considera ya desligada de éste y de su apropiación luctuosa de la culpa (o sea tras haber experimentado la marcación de la violencia divina, en última instancia, su *delinking* epistémico (Mignolo: 2007a), no puede ser sino una forma “desnaturalizada”⁷ (desde la totalidad del derecho) o, paradójicamente, “naturalizada” (desde la óptica de la exterioridad). Esta peculiar caracterización de la violencia divina plantea un tema crucial. Si resulta un “exceso” de vida que apunta a la justicia de la vida (más allá de la vida misma), considerando la historia humana como una secuencia ininterrumpida de injusticia, según la visión benjaminiana de la historia amparada modernamente al estado de derecho, la “culpa redimida” (incluso permaneciendo ya desprendida de la ley) permite signar a la violencia divina como si fuese una *violencia sin culpa* (Herlinghaus, 2009). Y lo importante de este desvío, su segundo orden de legibilidad, es que la culpa más que ser sólo una

⁷ En esta notación obviamente se está jugando con el significado del verbo “desnaturalizar” al usarlo ambivalentemente en el sentido de “alterar las propiedades o condiciones de algo” y de “privar a algo de su condición de naturaleza”.

“Violencia sin culpa” como exterioridad relativa al imaginario de la soberanía occidental

categoría que expresa la deuda o compensación (fundamentos del orden moderno), también puede ser un índice, ya geopolíticamente hablando, de una tentativa de justicia a nivel global, en la que se desligue de su sentido originario de “carga de conciencia” en tanto carga simbólico-discursiva instrumentalizada por el orden político-jurídico moderno, afirmando más bien la *energía* o sensibilidad (psicoactiva como veremos), asociada con la *acción*, con la praxis, en el sentido de ser los “causantes de una acción” o los “sujetos de una praxis” -indicio de una corporalidad soberana- ya totalmente descolonizados del agravio de la deuda, y por tanto, como marcadores expresos de una precisa *situacionalidad* dentro del orden global contemporáneo.

Intentando desentrañar los pilares epistémico-hermenéuticos del texto benjaminiano, Derrida repara, sin salirse del orden epistémico de la totalidad por más de que procure deconstruir su primer y hegemónico marco de legibilidad, en la “ruptura” del orden que la situación revolucionaria, vinculada con la violencia divina, pretende efectuar. Esta situación es por antonomasia la disposición epistémica más cardinal del pensamiento histórico-político moderno (Ricoeur, 2003: 403). El primer punto que este autor pone en el tapete es la problemática existente en la generación del nuevo orden y por tanto del derecho venidero. La noción de un “futuro anterior”, o sea, de un orden futuro provocado por la ruptura de la situación revolucionaria agenciada retroactivamente desde la violencia del presente, resulta ser para Derrida una dinámica que imposibilita tendencialmente la concepción de una idea de exterioridad. Bajo esta perspectiva, la violencia no podría ser exterior al orden del derecho (Derrida, 1997: 89). La distinción de que en la situación revolucionaria pueda diferenciarse una violencia mítica (presente en la fundación de todo derecho) de una divina (presente en la disolución de éste) es bastante dilemática, puesto que en la génesis de un nuevo orden (y por tanto de un derecho futuro) operan los dos niveles de la violencia mítica, como es su fundación/institución y su conservación/contención (82). Por lo que asociar tan llanamente a las situaciones revolucionarias con

la violencia divina sería, preliminarmente para Derrida, un nexo eminentemente oscuro, porque el “derecho” (facultad) de esa violencia de romper con el derecho vigente sería ya una genuflexión ante el derecho mismo. Así se entiende la “violencia como el ejercicio del derecho y el derecho como ejercicio de la violencia” (89).

Si fuese divina esa destrucción sería para Derrida la constatación de la presencia misma. Y lo que sucede en los procesos revolucionarios es que no son simples rupturas (o destrucciones) sino ya, coextensivamente, potenciales nuevos órdenes -por lo tanto cuasi ocluidos frente a la totalidad epistémica del derecho-, y en ese sentido, sólo *figimiento* de presencia (91-92)⁸. Sin embargo, cuando se asocia a esa “presencia” con el “presente” conforme a un “futuro anterior” abierto por la situación revolucionaria, lo que se muestra realmente es el “no saber” en tanto carácter propio del acontecimiento (92). Con esta aseveración se arguye que estos momentos son, en su misma violencia, ininterpretables o indescifrables. Pero podríamos aventurarnos a decir de que no sería sólo, como piensa Derrida, por el hecho de que toda fundación de derecho, como la que provee el momento revolucionario, se quede suspendida en el vacío o encima del abismo (93), sino porque no se distingue bien, en ese preciso hecho (revolucionario), la exterioridad de la violencia divina -presente únicamente en el momento de “destrucción”, desligada desde siempre, eternamente, de la dualidad compositiva de la violencia mítica, es decir, de su ambivalente estatus de fundación y conservación- que estaría, potencialmente, presente en la génesis del nuevo derecho. Y esta exterioridad es plausible porque el marco epistémico de la deconstrucción se basa en pensar siempre desde el origen o fundamento (entendiéndolo como mera iterabilidad), como si toda alteridad (que no puede llamarse aquí propiamente exterioridad) no fuese más que la escisión abismática de una *única* totalidad,

⁸ En este sentido se da una suerte de *ficcionalización* constitutiva de ese orden; una *narración* arquetípica a esa dimensión. De acuerdo a este atributo, Derrida sostiene que el sustituto de la violencia fundadora es una “*representatividad diferencial*”: el paso de la presencia a la representación, pues en ese orden opera ya la función de conservación/contención de la violencia fundadora (116).

“Violencia sin culpa” como exterioridad relativa al imaginario de la soberanía occidental

prescindiendo de la idea de que en el proceso analéctico (Dussel, 1996: 58)⁹ de un orden venidero pueda existir una exterioridad -cuya figura de la violencia divina sería su índice distintivo- que, desde las entrañas misma de la totalidad vigente, postule la posibilidad de una *nueva* (potencial) totalidad, a partir de su desvinculación futura -que como veremos no sólo es una crítica ontológica como lo subentiende la deconstrucción, sino básicamente *aesthetica*¹⁰, como lo debiese sugerir una mirada decolonial que incluya otras experiencias epistémicas, en el sentido de otras formas de marcación y legibilidad de la experiencia histórica-, como resultado de la *manifestación* (divina) de la exterioridad del sistema, esto es, como piensa Dussel, de las víctimas de éste (Dussel, 1987)¹¹.

Cuando se arguye que la violencia divina es un signo vacío, un mero significativo -donde se aprecia la influencia lacaniana de “lo real” en Žizek (2009: 236)-, se cristaliza la apreciación de Derrida sobre esta violencia basada en su capacidad total de *decidibilidad* (1997:132). En este asunto se retorna con suspicacia a un punto mencionado recientemente. La oscuridad del vínculo entre violencia divina y revolucionaria estaría para Derrida en su atributo de condicionalidad (134). Ésta se sustentaría en que finalmente es una decisión inaccesible para el hombre, pero específicamente en cuanto a su condición de certeza o conocimiento decidible: “no se la conoce como tal, sino sólo por los efectos” (135). Aquí se proporciona uno de los

⁹ Término usado por Dussel para referir a lo originalmente *distinto* acuñado por la noción de exterioridad, más allá de la lógica dialéctica de la identidad inscrita en la totalidad del ser.

¹⁰ Por “aesthesis” se va a entender en lo sucesivo, a diferencia de “estética” en tanto noción surgida desde un específico lugar de enunciación a partir de mediados del siglo XVIII en Europa, la percepción sensible como marco epistémico e índice de la singularidad y densidad de la experiencia histórica situada geopolíticamente.

¹¹ Dussel siguiendo las premisas del mito mosaico, que trabaja Bloch en su “Principio esperanza”, propone la figura del desierto como una metáfora de la larga travesía de liberación (a diferencia del nihilismo moderno); un interregno en el que no existe aún la ley, es decir hay transitoriamente pura exterioridad, pero sí el consenso de las víctimas para la constitución de una ley futura (y por tanto de una totalidad futura o *nueva* totalidad). A partir de este hecho es que Moisés va al monte a recibir las tablas de la ley que ya se encuentran fundadas sobre la base de la liberación subyacente a la idea de tierra prometida.

rasgos centrales de la argumentación que hemos estado sugiriendo. Derrida no ve a la violencia divina como el “marcador” del desvinculamiento absoluto del derecho, por lo que no aprecia igualmente el repliegue en el “exceso de vida” de una “violencia sin culpa” (de una culpa redimida de la ley o transfigurada en mera energía corporal inmanente). Si este indicador es uno que permite ver el repliegue en la corporalidad de la vida desnuda para ir más allá de sí misma, los *efectos* por los que sólo puede ser detectada están allende también de la lógica de espectralidad articulada íntimamente con la operativa de la deconstrucción (106), sobre la base de la imposibilidad radical de todo conocimiento. Estos efectos responden, desde la óptica de la exterioridad, más bien a una lógica de precariedad (Butler, 2006). En este punto los efectos sólo se pueden distinguir desde el enfoque de la marcación de los cuerpos, cuya signatura para nada es fantasmática, es decir, no se encuentra regida por la lógica de presencia/ausencia de los fundamentos epistémico-hermenéuticos, sino por el marco *aesthético* desde el cual éstos se visibilizan/legibilizan (Butler, 2010: 18). Éste replica a una única “presencia” (divina) pero que desde el omnímodo orden de la totalidad epistémica occidental puede estar radicalmente *eclipsada*, hasta parecer ausente o inexistente, pero estando en realidad activamente invisibilizada.

Si finalmente se piensa que el signo o significante que está detrás de la violencia divina es el mismo nombre de Dios (Derrida, 1997: 139), también se podría discurrir que su extensión pertenecería (y no incluiría) al de cualquier nombre de pila que sólo sea denotación /referencia¹²; que sólo sea deíctico (marcador) de una vida; que atravesase el “sentido” de la totalidad del mundo cultural dominante como un *sui generis* “rayo” que tangencialmente lo toca y lo rebasa a la vez, pues la expresión *poiética*¹³ (Morgenroth, 2010: 129) del

¹² En el sentido que Frege usa el término alemán “Bedeutung” en su célebre obra “Über Sinn und Bedeutung”, vinculado a la idea de referencia o denotación.

¹³ Es lo que en la teoría de la significación general de Agamben, que insinuaremos en el apartado siguiente, se relaciona con la imposibilidad de disponer de medios propios para comprender la dimensión política, quedando únicamente la posibilidad de *narrar*,

“Violencia sin culpa” como exterioridad relativa al imaginario de la soberanía occidental

nombre en tanto elemento fundacional por antonomasia, no remite sólo al nombre oculto de Dios, sino conjuntamente al de cualquier mortal que se repliegue trascendentalmente como exterioridad. Este nombre desliga la violencia natural asociada a los fines justos, a la justicia mesiánica. Por tanto, el nombre de Dios, el que firma el texto benjaminiano según Derrida, el que pone su sello, en última instancia son todos los que pueden existir en función de su *singularidad* irreductible, de su imposible universalidad/totalidad, de su impracticable vínculo con el derecho y su forma de enjuiciar; de su total alejamiento de cualquier tipo de arbitrariedad, es decir, de la “inscripción” de su experiencia intransferible. Por lo que ese supuesto “abismo” de lo indescifrable -que aún está lo suficientemente contaminado con el orden de la representación del derecho y del lenguaje- no es más que *otro* orden de legibilidad de la violencia divina que estaría secreto -o, como dijimos, oculto, invisibilizado- en tanto “insignia y sello” (Benjamin, 1991: 45), en cuanto marcador de la umbrosa zona de legibilidad que rodea al (des)vínculo entre totalidad y su connatural exterioridad *inscribible* en ella¹⁴.

3.- Exterioridad relativa o nuevo orden de legibilidad

Para comprender mejor el fundamento aesthesico que hemos comentado en relación con la categoría de exterioridad, específicamente con la función marcatoria de la violencia divina, se debiese indagar aún más en la lógica de autofundamentación de la totalidad político-jurídica occidental. Para tal efecto, el planteamiento de Agamben en su célebre “Homo sacer” suministra importantes elementos. Independiente de si su lectura sobre el origen del

es decir, la existencia de un mensaje *po(i)ético* oculto. Para los efectos de nuestra exposición, y sin ser coincidentes con los de Agamben, corresponde a una *legibilidad de otro orden* inscrita como mensaje poiético oculto.

¹⁴ En todo el análisis de Derrida se interpreta el texto de Benjamin en función de su orden de lectura o de legibilidad. Esta idea queda reforzada al final del texto cuando Derrida sostiene que la violencia divina es la soberana y esto: “quiere decir, para *quien sabe leer, secreta*” (1997: 140, énfasis nuestro).

fundamento político occidental es correcta¹⁵, la significación que brinda su concepción de la soberanía occidental, en tanto zona de *indiferenciación* entre hecho y derecho, vida desnuda y ley, nomos y physis (Agamben, 2003: 19), es de especial relevancia para precisar aún más un potencial ámbito de exterioridad, advirtiendo justamente en ello su peculiar manifestación.

Esta lógica de sentido, de articulación tanto de la ley como del lenguaje frente a la referencia “externa”, supone una de las formas más aguzadas de totalidad. Es ya por esta concepción que el pensamiento de Agamben es uno de los más incitantes de los últimos años, fundamentalmente por la dinámica de producción de sentido que lo sustenta. Es ilustrativo que para cimentar la lógica operativa de la ley moderna, en el sentido de su excepción soberana, Agamben recurra a la esfera del lenguaje. En efecto, la idea de una *presuposición* por suspensión está en el núcleo de su pensamiento sobre la lógica de producción de sentido que determina a ambos campos. Así como el lenguaje presupone lo no-lingüístico, la ley presupone lo no-jurídico (34). Es por esta índole que la excepción soberana se encuentra vigente como pura potencia en la suspensión de toda referencia real (33). La disposición precisa que esta lógica adopta es la *inclusión por exclusión*, es decir, la inclusión plena de la vida desnuda, de la physis y de la naturaleza, sólo se consume a partir de su exclusión originaria. La argumentación subyacente a este principio -y que tiene a la “vida desnuda” como referencia real por antonomasia en una crítica directa a la biopolítica foucaultiana, en donde el poder estatal subsume enteramente a la vida natural tanto en sus políticas de normalización y disciplinamiento como en sus cálculos autogestativos de reproducción del orden social (11)- se asienta en una función de referencialidad apoyada plenamente en su total *arbitrariedad*. En este

¹⁵ Su fundamentación ha recibido diferentes críticas. Una de ellas es la planteada por Ludueña. Este autor cuestiona la lectura que Agamben realiza de las premisas aristotélicas, mencionando que su enfoque opera como *estrategia retórica* sobre el texto aristotélico, al considerar una supuesta esfera apolítica de la *zoe* contra la vida calificada del *bios* de la política (2010: 30).

“Violencia sin culpa” como exterioridad relativa al imaginario de la soberanía occidental

ámbito se justificaría su condición de plena inmotivación¹⁶, y sería uno de los puntos que habría que recobrar críticamente al analizar el texto benjaminiano comentado más arriba, y que el mismo Derrida se encarga de esbozar al mencionar que el destino original en el lenguaje (judaico), que atraviesa “Para una crítica de la violencia”, es su apelación, nominación, donación y presencia en el mismo nombre (1997: 79)¹⁷. Estas alusiones no son inocuas, pues al plantear la suspensión como el modo más ineluctable de presuposición referencial se pone en primer plano también la reflexión crítica más potente que permea todo el pensamiento benjaminiano asociada a la suspensión o interrupción del *continuum* histórico, conllevando en ese acto -en el seno de estas intrincadas lógicas de sentido- a que el mismo Agamben sitúe a la violencia divina en la zona indiferenciada expuesta entre excepción y regla (2003: 86).

Lo que se puede desprender en un primer acercamiento a la problemática expuesta por Agamben es una caracterización de la totalidad de la soberanía político-jurídica en una forma cuasi informe: la *totalidad por indiferenciación* y, por extensión, por “indiferencia”. Es palmario que tras esta idea subyace una visión crítica sobre lo que significa “presuponer”; sobre la lógica de imantación que se constituye tras de sí. Se reafirma aquí la inexistencia de un “afuera” de la ley, por tanto de cualquier atisbo de exterioridad. Esta caracterización, por basarse en la “indiferenciación” como régimen de referencialidad, es, por un lado, más oscura que otras premisas de dominación, pero por otro, más operativa para observar su potencial “superación”. En ella se puede subrayar que lo que realmente está interviniendo, y que para Agamben es el fundamento político originario como rasgo “nuevo”, como atributo específico de lo político supuesto por la excepción soberana, es en el fondo un *marcador aesthesico*. La pregunta que surge de inmediato versa sobre ¿cómo podría concebirse una

¹⁶ Noción que sólo aparentemente se emparenta con la lingüística moderna saussureana, pero que en realidad transgrede sus dominios, alcanzando incluso hasta la referencia externa. Resulta ser entonces otra versión de la arbitrariedad del signo lingüístico.

¹⁷ Esta idea fue la que remitimos en el último párrafo del apartado anterior.

diferencia o diferenciación dentro de esta lógica de referencialidad indiferente? Para intentar responder a esta interrogante habría que regresar a la violencia divina como *delinking epistémico*, esto es, como principio de “desvinculamiento”. Este punto es crucial, pues esta práctica nunca alcanzaría realmente el estatuto de “destrucción”, ya que en el texto benjaminiano se expone *selectivamente* la expiación de la culpa en función del derecho y *no* de la “culpa” misma, por lo que existe una especie de “desvinculamiento selectivo”. Entonces, dándole una vuelta al argumento, se advierte aquí que la única posible “ruptura” es el desvinculamiento si se considera como totalidad el monopolio de la violencia del estado derecho (que es precisamente su fundamentación). Por lo tanto, en esta cuestión resalta lo problemático de plantear una “ruptura” dentro de la esfera de indiferenciación, si por aquélla se entiende puramente una forma de destrucción. Es desde este hondo universo de sentido que los planteamientos agambianos son útiles para ponderar en su justa medida la urdimbre tejida tras toda esta dinámica. Si se piensa bien este asunto, se puede apreciar que más allá de moverse en un ámbito ontológico y aún político, si por esta noción se entiende, como lo hace Agamben, su ineluctable condición de indiferenciación originaria, nos situamos en un orden eminentemente aesthesico. Ahora bien, si por “político” se comprende la noción de Rancière del disenso por el “lugar”, del “reparto de lo sensible” (2009) (en tanto totalidad que se reparte), evidentemente que ambas nociones -lo aesthesico y lo político- encuentran un punto de convergencia significativo. En esta disyuntiva nos encontramos con un problema que para su cabal comprensión se debe situar en torno a un concierto *sensible*, a un orden aesthesico, en el sentido de las intransferibles situaciones geopolíticas del mundo actual -y en este punto yendo incluso más allá de la misma reflexión rancieriana restringida fundamentalmente a una noción moderna de la política- que determinan los marcos epistémicos a partir de los cuales se puede comprender su lógica de sentido. Este último rasgo es bien específico y remite a observar dónde se asienta esa referencialidad, dónde se sitúa esa vida desnuda y a qué tipo de *densidades* de experiencia debe ser expuesta su existencia intransferible. Todas estas dimensiones

“Violencia sin culpa” como exterioridad relativa al imaginario de la soberanía occidental

son signadas tácitamente por la figura de la violencia divina. Evidentemente que este nuevo horizonte de comprensión abre puertas insospechadas, pues cuestiona en primer lugar la genealogía histórica propuesta por Agamben -retrotraída hacia los orígenes del derecho romano arcaico- y su avance creciente hacia la globalización planetaria (2003: 71). Y relee simultáneamente la turbadora máxima benjaminiana del “estado de excepción devenido en regla” en tanto, según Agamben, marca distintiva de la consumación de la ley: su hacerse indiscernible de la vida. En este punto habría que invocar a nuevas genealogías históricas para ver si realmente este “ir y venir” entre excepción y regla no será el sello de una nueva lectura del orden global desde diferentes cartografías epistémicas, y por tanto, denegando así una única forma plausible de totalización del ordenamiento jurídico¹⁸.

Ciertamente se recurre en este cruce a un aspecto también *cualitativo* de la referencia misma, dejando de ser sólo la mera “exterioridad” que faculta el “vigor” de la ley por mantenerse en una ominosa relación de exclusión/inclusión (Agamben, 2003: 31). Efectivamente, se faculta aquí a mirar desde otro ángulo (desde otro locus de enunciación), desde un nuevo mapeo histórico -del mismo modo como Benjamin lo emprende ante el derecho positivo-, la postulación de esta dimensión cualitativa como una lógica más fuerte de *diferenciación* que de *indiferenciación*. Pero evidentemente el tema aquí no pasa por la mayor o menor intensidad de cada lógica, sino exclusivamente por la forma propia de comprender la “ruptura” del derecho, como la propuesta por la violencia divina que, como se mencionó, se auxilia en una forma de “desvinculamiento” o, para ser más gráfico aún, en un modo de “des-enganche”. Por lo tanto, siguiendo lo que hemos argumentado más arriba, la selectividad de la violencia divina de redimir la culpa de la vida desnuda *sólo* frente al derecho, no es más que una aserción que apunta a visibilizar “*lo relativo*” como el carácter más distintivo de toda exterioridad. De esta suerte, la selectividad es

¹⁸ Algunas ejemplificaciones las comentaremos en el apartado siguiente.

la expresión manifiesta de una categoría que debiese ser postulada ya como “exterioridad relativa”.

Si retomamos lo que hemos comentando hasta aquí, “lo relativo” (selectivo) del “exceso de vida” -que aquí nada tiene que ver con relativismos posmodernos¹⁹-, del repliegue de la vida desnuda en su misma justicia/gracia es la *diferenciación* propiamente tal de su configuración. Así, la categoría de “exterioridad relativa” designa la *diferenciación transitiva* en el seno mismo del orden de la totalidad. Este “exceso”, este “más que mera vida”, es un índice que va más allá del “es” ontológico de la totalidad, es decir, cuando la vida desnuda es mera materia prima dentro del sistema. Este “más que” diferente del “es” es su “no-ser” o exterioridad (Dussel, 1996: 65)²⁰. Sin embargo, este “exceso” es básicamente gradación, diferencial, y en ese sentido el marcador de un proceso que es lo que subyace a la idea de “relativo”²¹. Esta precisión permite rebasar la retórica “abismática” de la modernidad usada para describir la interacción presente entre totalidad y exterioridad, al establecer una nueva óptica, un inédito marco aesthesico, en el que esa suerte de *totalidad inescindible* (o “indiferente”, sin un “afuera”), podría ser realmente “tocada” (“firmada”) por “la soberana” (violencia divina) del texto de Benjamin. Lo decisivo aquí sería que sin ser una nueva ontología esa referencialidad irreductible -como Agamben la asocia al pensamiento de Negri, cuando éste expone su idea del poder constituyente sobre la base de una soberanía comunitaria; una soberanía fundamentada en otro orden de totalidad, entendiendo a la política como restituida a su rango

¹⁹ Y como se mencionó, concierne más con el método *analéctico*, con la lógica de semejanza y distinción, elaborado por Dussel (1974).

²⁰ En este sentido se aplica la noción de “meta-física” levinasiana en su acepción de “más allá” de la totalidad ontológica.

²¹ Si no se explicita esta distinción se podría nombrar simplemente “exterioridad absoluta”, siendo una paradójica exterioridad en términos ontológicos o esenciales. En cambio lo que aquí se ha enfatizado es que no se designa para nada una “pureza” sustancial, sino todo lo contrario, desde la hibridación o mestizaje cultural se edifica toda esta dinámica; de este hecho emerge su condición de “relativa”, pues en ella lo que importa es cómo se *pone en obra* su diferenciación *desde* estos intrincados cruces gracias a esta noción de gradación aesthesica.

“Violencia sin culpa” como exterioridad relativa al imaginario de la soberanía occidental

ontológico de filosofía primera (2003: 61)- es, a partir de estos parámetros, una “nueva” *aesthesis* o, en otros términos, la *reemergencia* de su condición de “exterioridad”.

Esta *aesthesis* sólo se da en el “desvinculamiento” o éste es únicamente *aesthesis*. De esta premisa se puede advertir que lo que se “desnuda” -siguiendo aquí la metáfora de la vida desnuda como la referencia cualitativa, replegada, “excesiva” por excelencia-, o sea, se visibiliza/legibiliza -en suma: “*aesthetiza*”- es que todo “abismo”, como el mencionado por Derrida y su óptica deconstructiva, no es más que una *sobre(im)posición* o *eclipsamiento* donde “lo moderno” se impone desde “dentro” de lo colonial o, en otras palabras, “lo colonial” pasa a ser el “núcleo abismático” de lo moderno²² en tanto centro negado y radicalmente “excluido” (descartando aquí la lógica de exclusión/inclusión agambeana). Entonces, a partir de esta nueva perspectiva que introduce la variable colonial como la exterioridad negada desde el “interior” mismo de la totalidad occidental, más que una lógica de indiferenciación -que con Agamben busca sus huellas en lo que su visión eurocéntrica considera los orígenes de Occidente- lo que se manifiesta a nivel global es una lógica de *coexistencia* que simplemente ha sido históricamente regida (“gobernada”) por un patrón de eclipsamiento consolidado *diferencialmente* desde el “descubrimiento” de América en la génesis conjunta de modernidad, colonialidad y capitalismo. En esta lógica la *exclusión* es el rasgo determinante de toda colonialidad (sin posibilidad de ningún tipo de conversión), sin remitir ésta únicamente a un específico momento histórico asociado con los colonialismos metropolitanos, sino a una lógica de posicionamiento y marcación del poder que afecta a todo el orbe²³ y que implica una distribución (el verdadero “reparto de lo sensible” rancierano) valorativa -selectiva, “relativa”- de los cuerpos,

²² Si se escoge un ejemplo histórico, la conquista de México resulta ser paradigmática. El asentamiento de Cortés desde el “corazón” mismo del tiempo mayor de los mexicas no se efectuó sólo a través de la destrucción para una nueva implantación -como fuese el típico caso de construir sobre ruinas-, sino que se utilizaron esas mismas ruinas, esas mismas piedras, para levantar la arquitectura del nuevo orden colonial.

²³ Esta idea es la que Aníbal Quijano ha acuñado como “colonialidad del poder” (2000).

de las vidas desnudas que habitan las distintas realidades geopolíticas de la globalidad actual²⁴.

La relación de coexistencia configurada a partir de la radical asimetría que comporta la lógica del eclipsamiento permite visibilizar un *diferencial* de “sentido”, si se aprecia desde el lado de la totalidad dominante, es decir, desde “dentro” del mundo cultural de los derechos ciudadanos del sujeto político occidental, pero que visto desde el otro lado, desde la fuente de “realidad” encarnada en la presencia de la exterioridad -por más que sea una esfera ya radicalmente “culturizada” por el mundo hegemónico, y que por lo mismo resulta ser coexistente- lo que se aprecia es un *diferencial de mera marcación* (siguiendo el sentido del índice histórico benjaminiano (Herlinghaus, 2013: 25)). A éste es a lo que se debiese llamar “diferencia colonial” (Mignolo, 2007b). De esta óptica se desprende que todo lo que se puede “ver” como “positivo” del orden de la totalidad *trasunta* en el mismo encuadre su diferencia colonial²⁵. Su eclipsamiento convoca a su desvinculamiento, o sea, a su *deseclipsar*. Esta argumentación es plausible en la medida que opere como elemento decisivo de este cruce la dimensión contrastiva presente en esa coexistencia, o sea sólo es *coexistencia en cuanto contraste*. La indiferencia soberana de Agamben, por el contrario, es el oscuro vínculo que obnubila esta

²⁴ En este sentido, claramente se va más allá de lo concebido por Rancière (2006) cuando éste considera que lo político sólo se da conforme a la subjetivación política, cuya característica distintiva es una diferenciación de sí, es decir, una implementación discursiva (un suplemento *fictivo*) que implica una *desidentificación* (ética) de la marcación de los cuerpos (por ejemplo en el ámbito colonial).

²⁵ En este punto tiene razón Rancière cuando esboza la presencia de dos *regímenes de visibilización* diferentes, pero no cuando considera que la política sólo se da en la diferenciación de ese espacio común en disenso (2006:12). Justamente habría que enfatizar, contraviniendo aquí a Rancière, la importancia de la retroalimentación con la ética expresada en el reconocimiento de la genealogía histórica particular, con la reafirmación de identidad de ciertas comunidades -“redimiendo” del esencialismo “terrorífico” que persigue a la idea de identidad para el pensamiento político posmoderno- que necesitan usar ese distintivo, en realidad no como fundamento identitario en stricto sensu, sino como *marcador*, primero que todo, de su *visibilidad* (aesthetico). En este aspecto ética y política coexisten mutuamente bajo una misma lógica.

“Violencia sin culpa” como exterioridad relativa al imaginario de la soberanía occidental

coexistencia, haciendo ley y vida una misma cosa, totalidad y exterioridad un único “mundo”.

Para terminar este apartado habría que agregar que la categoría de “exterioridad relativa” es la que posibilita *distinguir* este proceso de contrastes. La posibilidad de un “nuevo orden” no presupondría ni a la vida nuda (Agamben) ni al nuevo derecho (Derrida), porque en vez de una *presu-posición* lo que se manifiesta es una *sobre-posición* de un marco aesthesico-epistémico sobre otro. Este designio es en términos concretos la visibilización de una legibilidad, si se pudiese llamar así, de “segundo orden” (relativa). Ésta se basaría en la simple mostración/marcación de la vida de la experiencia histórico-epistémica sin par de las comunidades afectadas por permanentes estados de explotación, humillación y sufrimiento. Aquí no hay presuposición de ningún tipo, sino resistencia y sobrevivencia. Para decirlo en una frase, la *exclusión diferenciada* es la colonialidad como categoría que signa, como diría Benjamin, a todas las víctimas de la historia moderna.

4.- Violencia sin culpa: legibilidad relativa del orden soberano

Pensar la inexistencia de un “afuera” de la zona de indiferenciación agambeana nos lleva al complejo pasaje de la biopolítica a la geopolítica global. Releyendo la formulación benjaminiana, Herlinghaus afirma que: “si el estado de emergencia deviene regla, la verdadera noción de excepción puede perder tanto su significado jurídico como epistemológico” (2009: 112). En su análisis sobre las narrativas del “Sur Global” se aprecia el cuestionamiento epistemológico que adopta una concepción basada en la indiferenciación entre vida y ley. Es manifiesto que la genealogía histórica provee aquí otros mapas de comprensión de estos acontecimientos. Herlinghaus menciona que lo que se da en Colombia, por ejemplo, con el fenómeno del sicariato, es una suerte de cultura de la excepción (107). Hablar en este escenario de “fuera” o “dentro” de la ley es simplemente la manifestación de una gradación aesthesica, de un espectro espacial donde estas prácticas

sobrevienen diferenciadamente: exteriorizan su diferencial de marcación, atendiendo a la correspondiente situacionalidad geopolítica, que a su vez responde a peculiares procesos de historización divergentes de los mismos principios fundantes de la soberanía occidental. En consecuencia, el fenómeno de la violencia sin culpa, entendido como remisión directa sobre el “exceso de vida” logrado por su desconexión ante la ley, es una figura distintiva de las realidades periféricas del orbe, esto es, de lugares donde verdaderamente nunca ha llegado el estado-nación o ha devenido totalmente vulnerable²⁶. Esta figura conceptual provee un *segundo orden de legibilidad* -a modo de palimpsesto- inscrito en el seno de la diferencial distribución (y excepción) de la violencia. Este orden se da a nivel de la marcación de los cuerpos²⁷. Esta impronta ocurre a niveles explícitos, básicamente agravados por la condición racial/colonial. Incluso se puede dar un fenómeno paradójico de automarcación, como en el caso de las maras centroamericanas. En ellas, los tatuajes, incluso en el rostro, son formas de marcación corpopolíticas, donde se aprecia la ultravisibilización de sus cuerpos estampados de acuerdo a una política de *con-finamiento*, de guetización del cuerpo y la violencia. Con esta práctica más que observar un discurso de primer orden de legibilidad, ligado a la obvia provocación y violencia explícita de estos grupos marginales del tejido social, se aprecia igualmente una *política de auto-desaparecimiento*, donde el confinamiento de los cuerpos a zonas guetizadas del continente, no responde sólo a teorizaciones sociológicas vinculadas a la pobreza y exclusión social (como sería el discurso de las ciencias sociales eurocéntricas), sino también a una paradójica e irresoluble

²⁶ La noción “exceso de vida” puede ser operativa aquí -aunque parezca que no está determinada directamente en su originaria contrastación frente a la ley- por el hecho de estar asociada a la categoría de “exterioridad relativa” que hemos desarrollado anteriormente. Con esta premisa se evita pensar en una exterioridad absoluta, incontaminada de los efectos de la ley moderna, pero sí expuesta a una compleja red de disfuncionalidades, algunas de ellas extremadamente dramáticas, que hacen poco operativa la formulación de la indiferenciación soberana.

²⁷ Butler denomina a este evento como “la distribución geopolítica de la vulnerabilidad corporal” (2006: 55).

“Violencia sin culpa” como exterioridad relativa al imaginario de la soberanía occidental

lógica de “afirmación”, en la que la ultravisibilización de los cuerpos tatuados se convierte en una *sui generis* forma de “sacrificio” a morir jóvenes (presas de otras bandas o de la policía); a vivir al extremo su “exceso de vida” hasta desaparecer, para terminar de “invisibilizarse”, (“consumarse/consumirse”), desnudando así una dialéctica lógica de *negación/desechabilidad* propiciada de manera más visible por las prácticas del capitalismo global con la connivencia de los estados nacionales²⁸. Este especial orden de legibilidad, que la violencia sin culpa ofrece en zonas precarizadas del orden global, se expresa a través de una *ritualización* extrema de los cuerpos, de las vidas desnudas replegadas en su abandono²⁹. Un ejemplo significativo de este asunto lo encarnan las prácticas de los jóvenes sicarios en Colombia, donde su violencia sin culpa, su exceso de vida, es una condición íntima de su dispensabilidad para la muerte. En sus actos, la figura del sacrificio ofrece una reflexión inquietante. Ellos no son sólo los “trabajadores” de la muerte, los asesinos a sueldo, los personajes condenables por el uso extremo de la violencia. Son también, subyacentemente, los que “trabajan” -en una suerte de “trabajo sagrado” (Herlinghaus, 2009: 120)³⁰- aportando dinero a sus madres abandonadas, pero con el peculiar estigma que pesa sobre sus cuerpos, de hacerse *visibles* por su compromiso absoluto con la muerte (108), pues no sólo asesinan, sino que en cada acción se juegan la vida. En esta ambivalente actividad, resuena la ficción arquetípica del sacrificio planteada por Bataille, ya que se da una “ficción” -aunque “escrita” en un *sui generis* orden de legibilidad como

²⁸ En un ámbito similar sucede esta marcación con el color de piel de las poblaciones afroamericanas de los Estados Unidos, en las que su “sacrificio” se expresa en su condición de víctimas “predilectas” de los servicios policiales y penitenciarios, sin responder realmente a un mero problema de orden social, sino a una práctica fuertemente *racializada*, enquistada aún en el seno de influyentes fuerzas políticas norteamericanas, como sorprendentemente lo revela el estudio de Alexander (2010).

²⁹ Herlinghaus (2009) denomina “marginalidades afectivas” a aquellas prácticas que exhiben la “distribución global de lo sensible” (Ranciere), en las que se expresan potentes (des)cargas afectivas, asociadas a las lógicas embriagantes de la dominación mundial (12).

³⁰ Una forma de “trabajo” que está “fuera” (exterior) del devenir de la historia según la acción del esclavo en su relación dialéctica frente al amo.

es el de los mismos cuerpos de estos adolescentes- en el hecho de intentar “aprehender la vida (el exceso de vida) en la experiencia extrema de la muerte” (2001: 298).

Si se considera que por un lado estos jóvenes son sujetos portadores de la culpa y por tanto culpables de la violencia que desencadenan - culpables no sólo dentro de la esfera de la ley sino también de la moral-, por otro lado, son igualmente portadores de una violencia sin culpa, de una “exterioridad relativa” en la que el “exceso de vida” de sus existencias se vincula con el régimen de desechabilidad y precariedad presente en la marcación de sus cuerpos. Su condición de chivos expiatorios³¹ los pone en una órbita diferente de soberanía. Ésta se emparenta más con la perspectiva propuesta por Bataille que, como mencionamos, se liga a una “vida aprehendida en la dimensión extrema de la muerte”³², asentada en la lógica de transgresión y no en la de indiferenciación soberana de Agamben. Si algo está implícito en el desvinculamiento de la exterioridad relativa es su cláusula de transgresión, que solamente se puede dar por su mismo “exceso de vida” en tanto condición cuasi “profanadora” del orden (“sacro”) de la totalidad dominante³³. Este “exceso” de la exterioridad relativa resulta ser el *contraste* de un orden cuasi *paralelo* (aunque totalmente inscrito dentro de la totalidad), imposible de ser presupuesto, únicamente sobreimpuesto, radicando en ello justamente su soberanía transgresora.

³¹ Esta condición se da igualmente en los potentes índices de violencia y explotación que viven las mujeres trabajadoras en las maquiladoras del tercer mundo, cuyo valor es, oximóricamente, su condición de desecho; factor decisivo, como lo ha desarrollado Melissa Wright (2006), para la alta rotación de operarias y el bajo costo que significa su empleabilidad.

³² Que Bataille la vincula al erotismo, a lo sagrado, al lujo e incluso a las experiencias totalitarias como el fascismo, siempre *desprendidas* del vínculo con el poder soberano. De aquí que Agamben lo critique por confundir, según él, el cuerpo político del homo sacer con el prestigio del cuerpo sacrificial (2003: 144). Sin embargo, en Bataille lo “sacro” es sacro y no una figura del fundamento político originario como en Agamben (2001: 18).

³³ Que Benjamin (1985) lo asocia al capitalismo como religión; al culto capitalista productor de culpa universal sin expiación posible. Ver también Agamben (2005) y Herlinghaus (2009: 27).

“Violencia sin culpa” como exterioridad relativa al imaginario de la soberanía occidental

Si esta imagen de la violencia sin culpa pudiese servir como legibilidad revisibilizada de una plausible justicia global (asociada al potencial de violencia divina que conlleva), sería por su apelación ética y su silente crítica contra una violencia objetiva, como la llama Zizek (2009: 10), que está detrás tanto del incesante control del orden político-jurídico liberal como del funcionamiento monolítico del sistema económico signado por la acumulación capitalista. Esta administración ha sido esencial en la configuración del sistema-mundo moderno, cuya inclusión es notoriamente selectiva, sólo para aquellos que reguladamente pueden acceder a la condición de ciudadanía (Wallerstein, 2010: 22-23). Por lo que la relación inclusión/exclusión, geopolíticamente hablando, es una dimensión simplemente *diferencial*. En este sentido, lo que la violencia objetiva o sistémica oculta, en su distribución sensible o *aesthesis* de la violencia, es un criterio de lectura que sugiere ser “universal” para abordar este fenómeno (de “primer” orden). Así, la violencia subjetiva o visible (Zizek, 2009: 10), encarnada en las vidas precarias de los ejemplos mencionados, resulta ser -sin soslayar evidentemente su extrema gravedad- una forma de fetichizar la violencia, acarreado a la par la invisibilización de la violencia objetiva que reina como patrón de *contraste (aesthesis)*, como punto cero (10), en el estado de cosas “normal” y pacífico que determina el estatus de la ciudadanía occidental³⁴. Lo que opera finalmente entre estas dos formas de visibilidad de la violencia es una *móvil línea* demarcatoria, corporizada por los excluidos del sistema y que simplemente se desplaza en pos de una virtual, y cada vez más dudosa, inclusión. Esta violencia objetiva es invisible gracias a la culpa hipervisibilizada de aquellos que la encarnan; culpa de la que se ha nutrido la ley -y su régimen de visibilidad- pero que los sigue aún condenando. Pero a su vez, estos comportan un segundo orden de legibilidad asociado a la violencia sin culpa, al exceso de vida, donde el desvinculamiento de la ley, el

³⁴ Dussel (1998) plantea que se revela brutalmente un contraste desde el ángulo de las víctimas, de los chivos expiatorios, que lo que parece ser tan verdadero, válido, factible o bueno, muestra su radical *contraparte* (o contraste), su no-verdad, su no-validez, etc (297).

repliegue en sí mismos, es la verdadera figura sacrificable en virtud de la denuncia, de la visibilización de la injusticia subyacente a esta forma oscura de *management* de la modernidad capitalista. Este segundo orden de lectura es lo que estaría tácitamente detrás de la metáfora del “Sur Global”. Así, la línea demarcatoria la conforman los mismos cuerpos signados que pertenecen a lo que Boaventura de Sousa Santos denominó *línea abismal* (2010: 20). Aquí la “violencia como excepción” es el régimen de legibilidad de la totalidad moderna y la “violencia como regla” el que carga la exterioridad relativa, pero que a su vez únicamente en su condición de “relativa”, de “exceso”, denuncia el proceso de invisibilización de los discursos dominantes, y que en última instancia, no tiene que ver con una indiferente forma de inclusión por exclusión como sostiene Agamben, sino de una mera *apropiación de esa exclusión* sellada en términos capitalistas (aunque asimismo racista, sexista, y un largo listado de formas de exclusión). Las maras, los sicarios, los jóvenes afroamericanos de Estados Unidos, las obreras “desechables” de las maquilas del tercer mundo, corporizan justamente ese “abismo” que no es más que el espejo de un nombre encarnado en un íntimo *re-vinculamiento* con la violencia divina fuera de toda culpa soberana (en última instancia, fuera de la ley, del lenguaje y su violencia simbólica y del mismo capital). Exterioridad relativa infinitamente selectiva, única e intransferible; expresamente situada y geopolitizada, en el corazón de la racialización colonial que vertebra la experiencia moderna.

“Violencia sin culpa” como exterioridad relativa al imaginario de la soberanía occidental

Referencias bibliográficas

Agamben, Giorgio (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la vida nuda*. Valencia: Pre-textos.

Agamben, Giorgio (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Agamben, Giorgio (2011). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Alexander, Michelle (2010). *The New Jim Crow. Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*. New York: The New Press.

Bataille, Georges (2001). Hegel, la muerte y el sacrificio en: *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Benjamin, Walter (1991). Para una crítica de la violencia en: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. México: Taurus.

Benjamin, Walter (1985). Kapitalismus als Religion en: *Gesammelte Schriften Vol 6*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Butler, Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra. La vida llorada*. México: Paidós.

Derrida, Jacques (1997). El nombre de pila de Benjamin en: *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.

De Sousa Santos, Boaventura (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO, Prometeo libros.

Dussel, Enrique (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Dussel, Enrique (1987). El paradigma del éxodo en la teología de la liberación en: *Concilium*. Revista Internacional de Teología. N° 209, enero.

Dussel, Enrique (1991). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo Veintiuno editores.

Dussel, Enrique (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

Herlinghaus, Hermann (2009). *Violence without Guilt. Ethical Narratives from the Global South*. New York: Palgrave Macmillan.

Herlinghaus, Hermann (2013). In/comparable Intoxications. Walter Benjamin Revisited from the hemispheric South en: *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture*. Vol 32.

Levinas, Emmanuel (2001). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Levinas, Emmanuel (2002). Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Ludueña, Fabián (2010). *La comunidad de los espectros*. Buenos Aires: Mino y Dávila editores.

Mignolo, Walter (2007a): Delinking. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality en: *Cultural Studies* Vol 21, N° 2-3 March/May, pp. 449-514.

Mignolo, Walter (2007b). *La idea de América. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

Morgenroth Claas (2010). Benjamin-Agamben Politik des Posthistorie en: *Benjamin-Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala*. Wurgburg: Konigshausen & Neuman.

“Violencia sin culpa” como exterioridad relativa al imaginario de la soberanía occidental

Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina en: *Colonialidad del saber, Eurocentrismo y Ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.

Rancière, Jacques (2006). *Política, policía, democracia*. Santiago: Lom.

Rancière, Jacques (2009). *El reparto de lo sensible*. Santiago: Lom.

Ricoeur, Paul (2003). *La historia, la memoria y el olvido*. Madrid: Editorial Trotta.

Wallerstein, Immanuel (2010). *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*. México: Siglo veintiuno editores.

Wright, Melissa W. (2006). *Disposable Women and other Myths of Global Capitalism*. New York: Taylor & Francis Ltd.

Zizek, Slavoj (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.