

ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

anamaria_martin@terra.com.mx

CRÍTICA DE LA VIOLENCIA. VIOLENCIA COMO ACTIVIDAD DE INSCRIPCIÓN CORPORAL

VIOLENCE CRITIQUE. VIOLENCE AS AN ACTIVITY OF BODILY INSCRIPTIONS

PALABRAS CLAVE:
violencia, intervención,
toma, cuerpo
e inscripcionalidad
corporal.

A través de este ensayo de crítica filosófica se interrogan los vínculos entre la violencia y los cuerpos que ella produce. Esta cuestión posee un pasado filosófico *sui géneris*: los textos de Spinoza y de Nietzsche que cuestionan la oposición entre el derecho y la violencia. Posee también una modernidad aún vigente ofrecida por Benjamin y Derrida. Se invita a pensar la violencia en tanto actividad material históricamente producida de intervención discursiva y práctica sobre cuerpos individuales y sus relaciones de acuerdo con una postura materialista marxista.

KEYWORDS:
violence, intervention,
take, body and bodily
inscriptions.

*Throughout this essay of philosophical critique, we address the relationship between violence and the bodies it produces. This critique possesses a *sui generis* philosophical past: Spinoza's and Nietzsche's texts in which they both question the opposition between Law and Violence. It shows a modern validity thanks to the contributions of Benjamin's as well as Derrida's voices. This text invites us to deal with violence as a material activity historically produced by discursive and practical intervention of individual bodies and their relationships according to a Marxist materialist perspective.*

Introducción

Hoy se discute ampliamente sobre la violencia. Podría tratarse de una suerte de debate que no acabe en una teoría sino en una crítica. Una crítica cuya tarea sería conservar el carácter problemático del concepto,

abandonando por el momento la búsqueda de su esencia. En el pasado, como sostiene Benjamin en la contribución a la discusión que leeremos más adelante, los filósofos han tratado la cuestión junto con el tema del Derecho, el Estado y la justicia; es decir, han reflexionado partiendo del supuesto de una monopolización de la violencia por parte de los dos primeros, como garantía de justicia para todos. Otros han insistido en determinar la violencia desde una supuesta naturaleza animal de los humanos. Ambos polos no satisfacen a este ensayo, como tampoco a los autores citados a continuación. Sin embargo, aceptamos que la relación con la ley y el Estado-nacional ofrece un punto de partida crítico, el cual permite escapar a una visión esencialista del asunto a tratar. Benjamin y Nietzsche nos han ofrecido modalidades de interrogación y puesta en cuestión que permiten presentar este ensayo como una crítica a la violencia y su fuerza estratégica de inscripción de cuerpos y corporalidades para la ley y el Estado nacional. Es conveniente precisar que el poder jurídico y estatal no inscribe la ley sobre los cuerpos considerados como superficies anteriores y exteriores al Estado-nación, naturales y por ende no transformables. Más bien, inscribe en la ley, discursiva y prácticamente, mediante estrategias y tácticas violentas, los cuerpos individuales transformándolos en individuos, ciudadanos y no ciudadanos. Esta consideración fue sugerida por filósofos premodernos y tratada aquí como punto de partida de la crítica de la violencia.

La cuestión de la violencia en Benjamin

En 1921 Walter Benjamin escribía a propósito de la violencia lo siguiente: “[quizá] el interés del derecho, al monopolizar la violencia de manos de la persona particular no exprese la intención de defender los fines del derecho”, sino, “[...] al derecho mismo” (Benjamin: 26). Y así, cuando no es aplicada por las instancias de derecho, la violencia “lo pone en peligro” (26), no en cuanto a su finalidad de progreso civilizatorio o búsqueda del bien común, “sino por su mera existencia fuera del derecho” (27). Sin embargo, lo que interesaría a Benjamin no es la violencia fuera del derecho, sino aquella que dentro del mismo lo contradice, introduciendo una suerte de *primera paradoja*, una excepción. El caso de la huelga general o política, como se verá, ilustra esta condición de excepción.

Pese a lo dicho por el pensador judeo-alemán, la finalidad de progreso civilizatorio o búsqueda del bien común alojada en el Derecho, a las que

nos referimos más atrás, también son puestas en peligro por la violencia. No por la que viene de fuera de la ley, sino por la que tiene lugar a través del ejercicio de monopolización de la misma por parte del Estado. Monopolización significa para el derecho natural y para el positivo hacer uso exclusivo de la otra violencia natural de los cuerpos para defenderse. Cuando esta última es apropiada por el Estado a través de las leyes, debemos interrogar las formas de apropiación porque ahí reside la *segunda paradoja*: ejercida esta vez sobre los cuerpos, la violencia expropia la fuerza individual de defensa mediante la fuerza o el poder de la ley. Así pues, el Derecho realiza su *promesa civilizadora y de progreso* dejando violentamente su impronta sobre cada cuerpo y las relaciones entre ellos. Un ejemplo de ello es el género y su división del trabajo, al que regresaremos más adelante.

La violencia y los cuerpos en Spinoza

A pesar de este ejercicio del derecho de expropiación violenta de la capacidad de defensa y sobrevivencia, como bien sabía Baruch Spinoza los cuerpos exceden cualquier inscripción a la ley o a la tradición, así como a cualquier intervención que quiera reducirlos a otra cosa que no sea su propia fuerza de pervivencia, perseverancia o *conatus* (Spinoza: 142). Dice Spinoza en su *Ética*, en la *Proposición VI de la Tercera parte*: “(c)ada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser [*conatus*]”. Y en la *Proposición VII* continúa: “(e)l esfuerzo con que cada cosa se afana por perseverar en su ser, no es sino la esencia actual de la cosa misma”. Para Spinoza la violencia que tiene todo esfuerzo de perseverancia no es antinatural como para Aristóteles, es por el contrario propia de la cosa natural, individuo humano, animal o viviente. Fuerza o esfuerzo que además de necesario para la vida es impredecible en sus efectos y atribuciones, e incluso puede ser por su no predictibilidad considerado como una falla, cuando se vuelve imposible de reducir a los saberes de la experiencia y de la verdad racional. No obstante, esta posible falla no es anti-racional para el ladino. Puesto que la mente “es consciente de este esfuerzo suyo” (142) por pensar la perseverancia en el ser, aunque yerra en la predicción o prefiguración de la fuerza implicada, vuelve constitutivo el *conatus* para la razón. Nos interesa en Spinoza menos el yerro como valor negativo que el propio esfuerzo formal por analizarlo, aunque falle en el intento. Esta situación reubica cualquier error al instaurarlo y reinscribirlo como proce-

so necesario del primer género de conocimiento spinoziano o cuerpo, sin más, ya que es el primer género de conocimiento o conocimiento imaginario un proceso necesario del pensar y también de la vida perseverante del cuerpo. El conocimiento imaginario tiene lugar precisamente en el cuerpo y aunque la mente intenta reinscribirse sobre él no lo consigue como declara el filósofo en la *Proposición I* de la cuarta parte de la *Ética* (Spinoza: 231-232). Lo anterior no significa en Spinoza que la mente y el cuerpo sean esencias antagónicas, por el contrario, en la *Proposición II* de la tercera parte del mismo libro “la mente y el cuerpo son una y la misma cosa” (Spinoza:136). Es la *impredecibilidad* la condición que marca esta *imbricación*. Luego escribe:

Y en efecto, nadie ha determinado hasta ahora qué *posibilidades tiene el cuerpo*, es decir, hasta ahora la experiencia no ha enseñado a nadie qué puede hacer el cuerpo, tomando en cuenta las solas leyes de la Naturaleza considerada desde el ángulo corpóreo, como tampoco se ha establecido qué cosas no puede hacer, si no es *determinado por la mente* (Spinoza: 136).

Así pues, ni la experiencia ni la mente por separado han podido pensar las posibilidades del cuerpo. Ambas aparecen en Spinoza como operaciones del cuerpo, por no decir estrategias de vida para abordar qué cosas puede hacer el cuerpo y cuáles no. Estrategias que según nuestra lectura pertenecen a la fuerza de perseverancia, o si se quiere, a su violencia constitutiva de vida.

Aunque se trate de una cita extensa, conviene introducirla a continuación para apoyar la idea de la “modernidad” de Spinoza en lo que al cuerpo se refiere:

Nadie, en efecto, conoce tan cabalmente la estructura del cuerpo, como para que pueda explicar todas sus funciones, por no hablar ahora del hecho de que en los brutos se observan varias cosas que exceden con mucho la sagacidad humana, ni de que durante el sueño los sonámbulos hacen muchas cosas que no emprenderían en la vigilia; lo cual muestra sobremanera que *el cuerpo mismo tiene muchas posibilidades, merced a las solas leyes de la naturaleza, que su propia mente admira*. Asimismo, nadie sabe en qué condición o con qué medios mueve la mente al cuerpo, ni qué grado de movimiento puede imprimirle y con qué rapidez puede moverlo. [...] cuando los hombres dicen que esta o aquella acción se origina en la mente, que tienen imperio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen ni hacen otra cosa que confesar con palabras especiosas que ignoran la verdadera causa de

aquella acción, sin que eso les produzca estupor. [En el mismo párrafo continúa:] ¿no enseña también *la experiencia*, [...] que si el cuerpo es inerte, la mente carece al mismo tiempo de aptitud para pensar? [...] que el cuerpo humano tampoco sería capaz de edificar templo alguno, si no fuese determinado y conducido por la mente. No obstante, ya mostré que *ignoran de lo que es capaz el cuerpo*, o lo que puede deducirse de la sola consideración de su naturaleza [...] que de la naturaleza, considerada bajo cualquier atributo, se siguen infinitas cosas (137-138) [Las cursivas son mías].

La fuerza de sobrevivencia —como Nietzsche insistirá en llamarla asombrosamente en concordancia con el pensador sefaradí—,¹ determina al cuerpo y los trabajos del pensamiento. Hay en ella una necesidad, diríase vital, comparable con el deber de permanecer vivo el cuerpo y la propia tarea de la mente. A todo esto, ¿es violenta toda sobrevivencia o sólo su fuerza? Fuerza que constituye el *conatus* puesto que sin ella únicamente sería posible pero no efectivo, actual, es decir en acto. No estamos completamente seguras en este ensayo. Quizás no sea una violencia tan natural como han dejado entrever Spinoza, Benjamin y Nietzsche. Sobre todo, porque no pertenece a los cuerpos considerados fuera de la historia o de lo social y no es, por tanto, una fuerza exterior a la operación de inscripción de la ley. Gracias a los tres pensadores, habría que considerarla, más bien, una suerte de *fuerza de resistencia y de intervención, una toma del cuerpo*, una estrategia paradójicamente inconsciente, en el sentido de que no brota de la conciencia de un individuo aislado o, como en este caso, de una corporalidad singular antes de institucionalizarse. En este contexto intervenir significa actuar, pero actuar alterando. No alterar algo anterior naturalizado, verdadero o correcto. Sin embargo, supone un compromiso con la emergencia de lo inesperado y su fuerza de cambio. Se trataría

¹ En carta a Overbeck, enviada el 30 de julio de 1881, le reporta: “;Estoy asombrado y encantado! [...] no conocía casi a Spinoza [...] He hallado que no sólo su general tendencia es igual a la mía —hacer del conocimiento la pasión más poderosa—, sino también que coincido con él en cinco puntos esenciales de su doctrina, [...] la negación del libre arbitrio, de la intención, del orden moral universal, de lo inegoísta y de lo malo” (Nietzsche 1999: 168). En lo que a este ensayo respecta, el sentido de lo escrito hace referencia a que el error no pertenece al orden moral universal, pues éste no existe; pero su descalificación pertenece al discurso occidental y a su historia. Cuando el error o lo malo es ubicado en el cuerpo y sus productos como algo eliminable, se es inconsciente de que el error es propio, precisamente, de ese grado de inconsciencia. No hay libre arbitrio en el alma o en el pensamiento, no hay error que no esté ubicado como elemento imprescindible de supervivencia, como la actitud egoísta lo es.

de un compromiso que no lleva a la participación en lo que se interviene. Se conduce por lo indefinido, no explorado, sin determinar. Implica tomar parte en algo, pero desde otro modo. Hace intervenir una responsabilidad hacia lo otro que procede del acontecimiento, de lo singular indefinido, no pronosticado, sin asentamiento en territorios oficiales y hegemónicos. Por ello la intervención tiene lugar en la cercanía del conflicto y la crisis de sentido a la que interrumpe, irrumpiendo su estabilidad y con ella la del pensamiento: se abre a la crítica.

El cuerpo es una manera de problematizar la violencia

En este sentido, la violencia es intervención histórica y social. Ni la filosofía ni el derecho ni el psicoanálisis, opinaba Benjamin, han conseguido reducirla a una lógica, a un método, a una estructura significante, pese a que lo han intentado. Tenía razón Spinoza: esta perseverancia violenta no puede ser completamente pensada; pero, aun así, la crítica lo intenta quizás no produciendo teorías sino formas de problematización. Nuestros tres autores así lo han hecho. Abandonando la definición de violencia para dar lugar a modos de problematización donde el cuerpo es el campo de investigación que se integra para develar la *fantasmagoría* producida por el discurso sobre la Ley y el Estado como espacios no violentos de desarrollo del progreso y la civilización.

Así pues, siguiendo a nuestros filósofos, el cuerpo no es una cosa igual a sí misma, no es una entidad estática, cerrada, sino una fuerza y a la vez, “el punto de partida radical de la interpretación” (Nietzsche 1965: 228), es decir, de la interpretación de la violencia. Entonces, para Nietzsche no sería al Derecho a quien habría que consultar, sino a aquello que pretende reducir a la ley: el cuerpo. En el mismo libro escribe el alemán: “El fenómeno del cuerpo es mucho más rico, mucho más explícito, mucho más comprensible que el del espíritu: es preciso situarlo en primer lugar, por razones de método, sin prejuzgar acerca de su significación última” (1965: 228). Por cierto, el significado del cuerpo no debe ser confundido con una finalidad explícita. Seguimos inconscientes de la finalidad y significado del cuerpo precisamente porque su carácter no transparente es parte de esa fuerza corporal que lo caracteriza. El cuerpo sobrevive porque falsifica, simplifica (1965: 316). Cuerpo y mente son, para Nietzsche, “de la misma especie” (316) y se ofrecen al pensamiento como indicaciones o índices de que “alguna cosa ha sido sentida, querida, pensada” (316). Por eso no

debemos dejar de interrogar al cuerpo, pero no a partir de los datos de los sentidos excitados que Spinoza había convertido en incapaces de pensar lo corporal desde la experiencia. Estaremos atentos más bien a lo que en el cuerpo “quiere ponerse en relación con nosotros” (1965: 653), nos demanda, nos interpela. Querer suprimir los sentidos no es lo que el filósofo propone. Es su delicadeza, su plenitud y su fuerza lo que le ataña al pensamiento, no su carácter de dato perceptivo. Comenzando por esas marcas se consigue “transfigurar la existencia en la medida en que [el hombre] se transfigura a sí mismo” (591). Y concluye Nietzsche no muy lejos de la Ética: “el cuerpo humano es un sistema mucho más perfecto que cualquier sistema de pensamientos o sentimientos, incluso está muy por encima de cualquier obra de arte (1965: 653).

Es lo inconsciente, decíamos, no simplemente un significado de lo corporal sino, si se quiere, donde reside su riqueza (paradójicamente, riqueza de sentido que sólo el análisis crítico desarrolla) para analizar el cuerpo. Mientras el pensamiento consciente es una “forma tosca y cómoda del pensamiento necesario a nuestro organismo” (Nietzsche 1967: 310), lo viviente por su parte se desenvuelve como “una gran cantidad de conciencias y voluntades” habitualmente oscurecidas por la mente que hace desaparecer la pluralidad al unificar y totalizar. Cualquier criatura orgánica tiene conciencia y voluntad, incluso las que habitan el cuerpo humano (flora intestinal, por ejemplo) pueden tener un propósito, como una célula o una molécula (Nietzsche 1965: 231). Conforman una pluralidad de seres vivientes, escribe Nietzsche, que luchan y colaboran entre sí, “afirmando su ser individual”, su *conatus* spinoziano violento, y por ahí “afirman involuntariamente el todo” (Nietzsche 1965: 192). Somos una multiplicidad de afirmaciones cada uno de nosotros y todos en conjunto, al grado de que las “llamadas pasiones aisladas no son más que unidades ficticias, en cuanto lo que se presenta a la conciencia como homogéneo, es reunido sintéticamente en forma de facultad, de pasión” (Nietzsche 1965: 191).

Lo mismo diremos en este ensayo sobre la violencia: no se trata de una facultad humana, animal o de los seres vivos; tampoco de una unidad significativa o de sentido, como la pasión o el instinto natural. Si es cierto, conforme a Nietzsche, que se ha aislado el resultado de algunos movimientos del cuerpo, de algunas acciones o comportamientos, separándolos del continuo complejo de la vivencia, de lo que se trataría para el pensamiento crítico es de analizarlos más allá de su carácter originario y teleológico.

Lo que sigue a continuación es relevante en grado sumo: la crueldad y la violencia son fuerzas desatadas que una vez singularizadas o individualizadas, pueden reconducirse hacia diversos propósitos, no siendo lo propio de ellas otra cosa que esta continua posibilidad que le es inconsciente, sin un único telos u origen assignable de reconducción.

Aquí no se detiene el análisis. Por el contrario, la violencia y la crueldad son *medios de expresión y de formas* (191) que pueden ser refuncionalizadas y dirigidas a propósitos conscientes. No es la esencia de la violencia lo que nos interesa aquí: es su plasticidad. Su modo de proceder. El discurso moderno construido sobre Spinoza y Nietzsche, intentará pensar la violencia sobre los cuerpos y de los cuerpos como una tecnología múltiple. Foucault es ciertamente un ejemplo contundente con su planteamiento del biopoder y la biopolítica. Esta última pensada en sus cursos de 1978 como un reino de puros medios sin fines esenciales sino estratégicos, una mediación entre nosotros y los otros. Spinoza y Nietzsche nos han alejado de la intención moral como origen o finalidad del Estado y de la monopolización de la violencia como tarea esencial del Derecho. Ellos han abierto la puerta para tratar a esta última como una política, estratégica y táctica, al considerarla como una suerte de ejercicio, de dispositivo, de aparato o máquina sin origen ni finalidad assignable. Una biopolítica en Foucault y Agamben, una necropolítica en Mbembe que le deben bastante a nuestros filósofos premodernos.

La violencia y la crítica

Considerada fuera de la pregunta por la esencia, la violencia *toma cuerpo*, se incorpora a través de las instituciones del Derecho y del Estado, como atestigua el ejemplo de la familia organizando las relaciones íntimas, las de dominio y propiedad y las de jerarquía. La relación entre el cuerpo y la violencia no reduce al primero a ser el instrumento de la crueldad o la sobrevivencia, como cuando se la naturaliza. Pero tampoco es el lugar del padecimiento de sus procederes como el significado coloquial parece sugerir. La violencia es corporal de otra manera; se inscribe en lo corporal interceptando, interviniendo sus propósitos inconscientes y generando un solo propósito: el sometimiento a la regla, a la ley. Una intervención propone otra ley, y lo hace de manera continuada, sin detenerse a descansar. Por ejemplo, en el caso de la familia la heteronormatividad es una violencia, una intervención sobre cuerpos y sus relaciones, incluso la relación del

cuerpo consigo mismo y sus deseos. Pero atención: antes de esa violencia configuradora de las relaciones entre los cuerpos, relaciones jerárquicas, de servidumbre y soberanía, no estaría la verdadera naturaleza de los cuerpos.² El análisis pone al descubierto que cronológica y estructuralmente, el “antes” no causal es únicamente el escenario de otras violencias múltiples que se han ido desplazando unas a otras.

Para resumir lo antes expuesto retomemos nuevamente el párrafo que, citando a Benjamin el teórico crítico, nos deja mucho que pensar sobre la violencia. Si los cuerpos son impredecibles, los sujetos y su razón no lo son en la medida en que estos dos son productos de una huella: la de la ley. El derecho está en concordancia con esta idea, parecería que es a través de la práctica jurídica de monopolización de la violencia que los cuerpos individuales se transformarían en sujetos del derecho o más bien, sólo así. Una vez expropiada la supuesta violencia natural, que los humanos comparten con los animales para defenderse y sobrevivir, el individuo se *humaniza* y en ese sentido se transforma en sujeto jurídico, sujeto *a la ley*, no necesariamente sujeto *de la ley*. Pero este procedimiento es histórico, es decir que introduce la historia según Benjamin. Para él, pensador crítico y marxista, la historia es la del capitalismo. Y con esta última, la violencia se inscribe como instrumento de la propiedad. Esto es la extracción, apropiación y monopolización de los bienes de producción (que como nos recuerda Marx es un *robo* (acumulación originaria del capital). La crítica feminista de Federici (12-13) concuerda con Marx y Benjamin, agregando que los bienes de producción apropiados incluyen los cuerpos de las mujeres en su capacidad reproductiva. La violencia tendría aquí rasgos falocéntricos y capitalistas.

El carácter marxista o materialista de la problematización: la fetichización

Ahora bien, la idea sustentada más arriba según la cual la monopolización de la violencia de manos de los particulares es instrumental para el Derecho,³ no puede ser sostenida sin incurrir en problemas, o paradojas, como

² En esto disentimos de Aristóteles al suponer que la violencia es siempre anti-natural, contra el verdadero orden de la Naturaleza. Nietzsche le contesta que la naturaleza o su pretextado orden es el nombre dado a una misticación, a una unidad ficticia, ni originaria ni teleológica, simplemente retórica.

³ Quedaría por desarrollar las maneras a través de las cuales las prácticas ideológicas, incluyendo las jurídicas, consiguen consenso para aplaudir y reclamar esa monopolización

se mencionó atrás. La crítica marxista benjaminiana apunta hacia algo más que un problema o una paradoja interpretativa: se trata de postular una *fetichización o fantasmagoría constitutiva* de la operación de expropiación de la violencia individual. Sin duda el derecho natural analizado por Benjamin supone la figura de un individuo abstracto, sujeto del derecho, dotado por naturaleza de fuerza para defenderse y para atacar al otro. El derecho positivo por su lado, igualmente sustentado en un sujeto individual, no permite de igual manera la idea de monopolización sino de *juridización*, mediante el contrato o la representación, del ejercicio de la violencia, por ejemplo, en el caso de la huelga; está en la ley y a la vez es sin duda una práctica violenta, sobre todo la huelga política o revolucionaria. La huelga por reivindicaciones salariales, en tanto implica un paro de labores orientado a la negociación con los patrones, es un ejercicio violento que no contraviene el derecho en su totalidad y lo confirma y ubica como instancia de apelación. Una paradoja sutil o contradicción encarnada en el derecho laboral que produce *fetichización del sujeto al juridizar el derecho de huelga* como derecho individual. La idea fetiche es que el sujeto del derecho es libre para irse a huelga y que esa libertad le es esencial y anterior al derecho mismo, el cual sólo la instrumentaliza.

Por otra parte, la huelga política o general, analizada por el crítico alemán, es una intervención violenta de rompimiento. Recordemos que la intervención es una actividad de compromiso con lo porvenir, un tomar parte sin participar en un orden hegemónico. Una participación que sería, en realidad, más violenta para el crítico marxista que la intervención paradójica al enfrentarse al Derecho y al Estado porque se opone a la ley del capital y sus relaciones sociales de explotación, que los dos primeros sostienen. En resumen: las violencias analizadas por Benjamin no poseen esencia sino especificidad operativa al interior del Estado y de los aparatos del Derecho. Y el análisis procede del campo marxista de investigación donde la fetichización o espectralidad no sólo pertenece a la mercancía, sino que produce sentido o ilusión de sentido en la estructura como en la superestructura (por usar una metáfora ya gastada pero sencilla).

Años después de 1921 y en la proximidad del final del siglo pasado, Jacques Derrida releía el citado ensayo benjaminiano en clave deconstrutiva, volviendo a argumentar que la monopolización de la violencia por

por parte del Estado nacional. La reproducción ampliada de la monopolización incluiría procedimientos hegemónicos para enfrentar todo tipo de resistencias. Esto es, sin duda, materia para otro ensayo.

parte del aparato jurídico del Estado debía ser entendida críticamente más bien a la manera de una “fuerza de ley” inscrita espectralmente⁴ en el aparato jurídico y en la ley enunciada misma. Por lo tanto, entendida como un ejercicio de la violencia que, sin reparar en el dilema de los medios o los fines, operaría como el rasgo decisivo del aparato y del Estado nacional al cual sirve y configura, y con el cual se confunde. Esta fuerza de ley, lejos de actuar soberanamente, puede generar contradicciones por su cualidad espectral. La violencia del derecho tiende a la paradoja en sus ilusiones de sentido. Según vimos, Benjamin lo argumentaba analizando el principio de la huelga garantizado por la constitución. La violencia de la ley en clave derridiana, configuradora más que destructiva, modela los cuerpos además de dar unidad y afirmación a la figura del sujeto del derecho, en la práctica jurídica, pero sobre todo en los discursos jurídicos que se dirigen, produciéndolo, a un sujeto individual, excluyendo lo colectivo.

Como bien lo puso en discusión Nietzsche, el yo o el sujeto del Derecho es una ficción productiva, un fetiche, un espectro al cual hoy le llamariamos prótesis (algo agregado, heterogéneo, pero sin el cual no se *funciona*), que da sentido y orienta el comportamiento de la figura individual obviando, olvidando y oscureciendo instancias de relación colectiva que así permanecen inconscientes. Esto obliga a la mirada crítica a singularizar y ofrecer al análisis las instancias colectivas que dan sentido a la acción de los individuos, para alejar de las evidencias del sentido común y de las referencias del lenguaje ordinario la idea de una *unidad del sujeto* como origen y finalidad del derecho. Ni la lengua ni la propiedad ni la libertad o la naturaleza del individuo le vienen de su esencia sino de una suerte de exterior histórico dado. Esta ficción del punto de partida en la figura o fetiche del sujeto es un supuesto que el Derecho exige. Es una intervención en tanto exigencia al discurso sobre el sujeto y la violencia. Por otro lado, no habrá que olvidar que la exclusión de las relaciones las cuales sostienen lo colectivo no oficial se lleva a cabo de manera violenta, al igual que su inclusión, como en el caso de la huelga política. Un ejemplo contundente de lo primero es la reducción, a la naturaleza de lo femenino y de su género, de modalidades de apoyo y de cuidado no asistencial o del acompañamiento. Al feminizar esas tareas se las descalifica como saberes expertos o profesionales, y se las reconduce al corazón de la familia. Familia donde habitan

⁴ Es decir, una fuerza virtualmente inscrita, tendencialmente en proceso de autonomización, de desrealización y desmaterialización, e indefinidamente autónoma (Derrida 1995: 169).

el poder y la jerarquía patriarcales, como ha sostenido Federici en el texto citado. Y agregamos, familia configurada para officiar como centro de reproducción de los vivientes y de la vida cotidiana. Familia que inscribe con violencia el género heteronormado y falocéntrico sobre los cuerpos de esos vivientes, como el feminismo radical y marxista de Federici sostiene.

Resumiendo: pensar crítica y deconstructivamente —como Benjamin y Derrida— la violencia fuera del debate moralizador de medios o fines, no sólo aleja a la misma propuesta crítica de los argumentos del derecho natural o iusnaturalista y del derecho positivo o contractualista, sino que es un esfuerzo por reintroducir la historia y lo histórico (y con ellos el índice de la dominación según el marxismo clásico) en un debate considerado propiedad del Derecho y de la Filosofía del Derecho por su propia ortodoxia. Ello supone, entre otras sorpresas, que la “monopolización de la violencia” no resulta de la expropiación del derecho natural de los individuos a hacer empleo de ella con fines personales, ni tampoco a legitimar su uso en nombre del bien común. Resulta de un discurso fetichista, dirá Benjamin, que Derrida invita a deconstruir por su carácter espectral. El discurso produce la ilusión de un sujeto autónomo, dueño o propietario de su libertad de acción, y no permite ver su carácter ilusorio efecto de la estructura capitalista de dominación. La historia, concuerdan ambos autores, nunca nos devolverá ese origen donde tuvo lugar la expropiación. Lo que la historia materialista, a la manera de Benjamin y de Derrida —en sus *Espectros de Marx*— sí permite a la crítica es analizar y estudiar cómo la violencia ejercida en condiciones específicas y determinadas, puso a disposición del modo de producción cuerpos, a su vez producidos violentamente, tanto femeninos y humanos racializados como obreros, como fuerzas corporales animales. En realidad, para el historiador e historiadora materialista lo que puede llamarse violencia es un ejercicio o una actividad de inscripción, jamás un resultado autónomo del proceso de su generación, que pone a disposición del capital indefinidamente las fuerzas de trabajo, las fuerzas reproductivas, acumulándolas (cfr. Federici). En tanto actividad, deberá ser interrogada en contexto y en situación y a partir de sus efectos interventores o ratificadores de un poder aunque sean ilusiones espirituales y por ende transformables. En *Calibán y la Bruja*, Federici argumenta con contundencia lo siguiente: en la modernidad el derecho sirve al capital al igual que al patriarcado desde la familia. La violencia que el primero ejerce es comparable a la del capital cuando reproduce las relaciones sociales de explotación y heteronormativas inscribiéndolas en cuerpos y sus relaciones.

Hemos visto en compañía de nuestros autores que, sin importar la esencia, el origen y el telos, la violencia se ejerce. Ejercicio espectral que implica procesos de autonomización, de desmaterialización que pese a su fuerza pueden ser resistidos. No es un instrumento ni un valor sino un proceso, una maquinaria, lo anterior dicho en sentido lato. Igual que un aparato complejo, la violencia se despliega como un efecto, a veces homogéneo, de elementos heterogéneos convocados pragmática o estratégicamente. Otra sorpresa es que su fuerza es una actividad plástica que modela cuerpos (sometidos, reducidos, seducidos por el poder). La violencia vive entre los cuerpos modelando relaciones entre ellos. Sin ir muy lejos: la jerarquización entre lo humano y lo animal se efectúa con violencia. Lo mismo han sostenido las feministas en los últimos años de debate en lo que se refiere a la jerarquía entre ambos géneros. Nos debe interesar cómo se reproduce y reitera dicha jerarquía para podernos resistir a ella y sus efectos.

Por lo visto, resumiendo en forma muy concentrada, la violencia inscribe los cuerpos en procesos de individuación; ni siquiera en la muerte el individuo es libre de su fuerza inscripcional, hasta que se rebela. Pero la rebelión y la resistencia son asunto para otro ensayo.

BIBLIOGRAFÍA

BENJAMIN, WALTER. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Trad. Roberto Blatt. Madrid: Taurus, 1998.

DERRIDA, JACQUES. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta, 1995.

DERRIDA, JACQUES. *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*. Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez. Madrid: Tecnos, 1997.

FEDERICI, SILVIA. *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Trad. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza. Madrid: Traficantes de sueños, 2010.

NIETZSCHE, FRIEDRICH. *La voluntad de dominio. Obras completas, tomo IV*. Buenos Aires: Aguilar, 1965.

NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Obras Póstumas. Obras completas*, tomo V, Buenos Aires: Aguilar, 1967.

NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Epistolario*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.

SPINOZA, BARUCH. Ética. Prólogo y trad. José Gaos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA

Es doctora y maestra en Filosofía crítica por la Universidad Nacional Autónoma de México. Catedrática de Estética y Teoría del Arte en la Facultad de Filosofía y Letras de dicha institución. Ha coordinado varios grupos de investigación desde 1999. En 2004, tras haber sido nombrada para coordinar una línea de investigación “Alteridades de género: Memoria y Testimonio” en el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG), Universidad Nacional Autónoma de México, inaugura un Seminario trandisciplinario de investigación “Alteridad y exclusiones” que aún está activo en la Facultad de Filosofía y Letras, y cuya tarea es la crítica de género, la estética crítica y su relación con el pensamiento de movimientos y activismos sociales. Sus siguientes libros se ubican en el seguimiento de esta tarea: *Estrategias de Resistencia; Feminicidio. Actas de denuncia y controversia*, ambos editados por el PUEG; *Alteridad y Exclusiones. Vocabulario para el debate social y político*, Juan Pablos/UNAM y más de 300 capítulos de libros y artículos en publicaciones nacionales e internacionales abordando su campo de investigación.