

Notas acerca de la violencia

Sandra Pinardi*

RESUMEN

El objetivo principal de este artículo es mostrar cómo la "violencia empírica" puede ser pensada como el resultado de una escisión profunda en la existencia humana. Una escisión, una desproporción, una "inadecuación" en la conexión que se teje, como movimiento histórico y cultural, entre la condición fracturada de la existencia humana y la resolución con la que el devenir humano del hombre intenta y pretende cumplir con esas fisuras. La "violencia empírica" da cuenta de las aporías culturales que se producen cuando esta compleja conexión se tensa hacia alguno de sus dos extremos, ocultando o negando el otro; cuando existimos concibiéndonos sólo en los ámbitos del lenguaje puro o en los de la mera idea, o cuando nos atendemos exclusivamente como naturaleza y corporalidad.

Palabras clave: violencia, devenir animal, discurso, silencio

Notes Around Violence

ABSTRACT

The aim of this paper is to show how "empirical violence" can be considered as the result of a deep fracture that occurs naturally in human life. A fracture, a lack of proportion or balance, that occurs when appears a fissure appears between the belief of what human life ideally should be and the ways and means that it takes for its development, between the fissures belonging to human existence and the solutions with which human life pretends to fill or solve those fissures, as a result of historical and cultural movements. "Empirical violence" occurs when this complex relationship leans more towards one of its sides, denying the other; when existence is conceived only on the realms of pure language or idealism, or when it is conceived only on the realms of corporality and nature.

Key words: Violence, Becoming Animal, Discourse, Silence

* Doctora en Filosofía, USB. Licenciada en Letras, UCV. Profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar a tiempo integral y de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello. Correo electrónico: sandrapinardi@gmail.com

I. Panegírico

Quiero comenzar con una cita y una referencia, podrían ser muchas, podrían ser muy variadas, pero seleccionaré sólo dos pequeños textos que me involucran, que pertenecen a mi entorno inmediato –aun cuando no pertenezcan a mi experiencia personal–, que aparecen en este país, en sus calles, en sus escenarios, entre sus estrategias y fórmulas vitales. Una cita extraída de una canción, una referencia al diálogo de una película. La cita:

Un año después de la oscuridad salí de cana, gracias a todos lo esfuerzos y movimientos de mi pana, ya no ahí mañana ahora me sobra arrechera y ganas de pegar a los pajúos que las saltan como ranas, mi primera ejecución campanearlos y buscar mis armas, matarlos es lo único que purificaría mi alma, y los consejos de los que me quieren me dan calma, van a morir a plomo no morirán de asma, las bichas cantaban en la noche de fuego abierto, todos escuchan las balas que a.C. están dando el concierto, de repente vi muchas balas todo oscuro rojo y desierto.

[Colombia]

no lo puedo creer que mi pana el que está muerto por sus hijos y su mujer lo siento vienen los lamentos ayudo a que su espíritu vuele por los vientos, ¡DIOS MIO! mi costilla está muerto, quiero que todo el mundo sepa que lo que empieza algún día termina, así es la ley de los barrios y de todas sus esquinas...

[Colombia y Requesón- Coro]

Guerrilla Seca representa, miseria, hambre, pobreza... ¡MIERDA!, ésta es la realidad que te puede pasar, yo lo que digo es malandreo, historia real, Guerrilla Seca representa, miseria, hambre, pobreza... ¡MIERDA!, ésta es la realidad que te puede pasar yo lo que digo es malandreo, historia real.¹

La referencia: el diálogo imposible de la película *Secuestro Express*², ese hablar sin contención, incontinente, del que son presa todos los personajes de la película, esa conversación imposible en la que nadie se da lugar, tiene algún lugar ni se escucha. Un diálogo hecho de jirones, en el que todo y nada, a la vez, se hace presente, en la que cada palabra o cada gesto puede ser una ausencia total o el desencadenamiento de alguna situación totalmente desproporcionada. En *Secuestro Express* pareciera que el habla, atro-

1 Guerrilla Seca (GCK): "Malandreo negro", en: *Venezuela subterránea soundtrack*, disco producido por Echería y DJ 13, 2003

2 *Secuestro Express*. Director: Jonathan Jakubowicz, Miramax Films, 2005

pellada, continua, constante, es el espacio mismo de la agresión, el medio donde la violencia se instala y se formula, y es un habla sin diálogo, sin encuentros, despedazada; un habla hecha hecho, convertida en acontecimiento. Un habla, por ello mismo, silenciosa, imposible.

Tanto la cita como la referencia no son más que desgarrones arrancados a unos discursos a los que sólo podemos atender –e intentar entender– en el montaje de los distintos momentos que los componen y que no están, en ningún caso, ni expresados ni expuestos en lo que de ellos se ha hecho obra. Porque si ambos son “obras”, ninguno de los dos cumple con lo que podemos entender como una imagen –en el sentido más apropiado y compositivo del término–, menos aún los podemos entender como “imágenes estéticas”, ya que ellos, a la manera de una fotografía, están ubicados en el espacio incierto y fronterizo que media –sin resolución– entre el registro y el artificio, entre el documento y la invención. En este sentido, tanto las canciones de *Guerrilla Seca* como la película *Secuestro Express* son, propiamente, un montaje que no es estético ni simbólico, un montaje que incluye propositivamente sus propias condiciones circunstanciales y experienciales, el momento fáctico de su elaboración y que, justamente por eso, porque da cuenta explícitamente de la “realidad” en la que se produce, se nos presenta inapropiable, se nos presenta silenciándose y silenciando su artificialidad, su condición ficticia.

Pero, igualmente, podemos escuchar la música y aprehenderla como música, o ver la película y pensarla de acuerdo a categorías cinematográficas, podemos a pesar del silencio que imponen entender lo que tratan estos textos, a qué se refieren, y podemos entonces valorarlos, negarlos o afirmarlos, como productos culturales o como ejercicios de creación, pero estoy segura de que no podemos saber *de qué se tratan*, dónde exactamente ubicarlos, reconocer lo que dicen tejido entre sus palabras –debajo de ellas–, escuchar lo que marcan y de qué son marca, porque como indiqué anteriormente en ellos se realiza una mudez, que no es poética o evocativa, sino que tiene que ver con el carácter fronterizo con el que estos textos ocurren, en el hecho de que son “imágenes” –canciones, películas– en las que la *imagen* –entendida como orden, como disposición intelectual, como expresión sintética– se deslava, se disuelve en un ejercicio des-simbolizante, en un ejercicio de pérdida, en un encuentro carente, ausente.

En este sentido, más allá de la narración –fragmentaria, insuficiente, siempre reiterada– que ambos trozos nos cuentan, más allá del testimonio sociológico que puedan entregarnos o del tipo de vida del que nos informan, más allá de las razones que, de manera indirecta, puedan dar a sus propias acciones, y sin pretender, por supuesto, omitir, desatender o abandonar todo lo que, en esos sentidos, estos dos pedazos de “conversación” nos presentan, lo que más me interesa de ellos es entenderlos desde ese hecho fronterizo que son, desde el habla, el gesto, con el que se hacen, con el que advienen, en su constitución simultánea de registro y ficción. Metafóricamente, por ejemplo, desde la frase distintiva con la que *Guerrilla Seca* se representa a sí misma, se hace imagen y se “deslava”, en cualquiera de las versiones en las que esta frase se proponga: esta es la **realidad**, ésta es la **realidad que te puede pasar**, ésta es la **historia real**, ésta es la **realidad más real (rial)**. Esto que me interesa puede ser, por otra parte, sólo una experiencia personal, aun siendo así me servirá para intentar mostrar lo que me ocupa de la violencia y cómo ella me preocupa.

Para comenzar, una impresión fenomenológica: el gesto –el habla sin continente– de ambos trozos, las palabras y nombres usados en la letra de la canción, el diálogo sin ritmo ni distancia –absolutamente atropellado– de la película, me son intensamente extraños, extraños, me destinan a la imposibilidad de comprenderlos, de hacerme cargo de ellos. Y me pregunto: ¿por qué?; evidentemente no es porque no pueda comprender el significado de las palabras o los nombres, en el primer caso, o porque no pueda con certeza distinguir las distintas frases o seguir de alguna manera ese ritmo desarticulado, atropellado, en el segundo. No es porque narren experiencias que no he vivido o porque exista algún tipo de brecha entre la ciudad que ambos textos exponen y la que yo recorro, no es porque esos modos de vida sean el límite de mis territorios, allí donde casi nunca llego y que, inevitablemente, veo siempre con cierta distancia. Todo esto es cierto, a veces más a veces menos, pero la extrañeza, la imposibilidad, la des-apropiación a la que me destinan tiene que ver más con una dureza, una resistencia, una zona oscura que no se propone simplemente en los significados que allí se expresan, sino que, también y aun en mayor medida, ha transido las palabras, los nombres, los ritmos y con ello se ha transformado la capacidad de escucha por lo que esas palabras y nombres, esos ritmos, se figuran, se constituyen como su propio silencio, su ausencia, en una escisión irreversible.

Grosería, jerga o lenguaje cotidiano, no importa, ritmo en una conversación sin destinatario, sin conexión, lo que se resiste y me detiene, me hace muda, en la palabra de *Guerrilla Seca* o en el diálogo de *Secuestro Express* no es la violencia explícita con que ellos quieren conmovernos, es por el contrario, una fractura implícita que percibo en ellos, su condición de *jirón*, el efecto mismo que producen desde lo que allí es y está continuamente negado o permanentemente sobreexpuesto y, en esa misma medida, aparece ausente de figura o forma, imposible de reconocer. Una negación que hace que la palabra –o la imagen– en sí, su significado, sea **nada**, una negación que da cuenta, se hace cargo, de una articulación inadecuada, de lo impropio de un lenguaje que parece ser su propio límite y que, por ello, sólo puede decir a condición de no entregar más que su propia invalidación. Si el habla, como dice Levinas³, es entregar el mundo al otro, es un dar dándose, tanto *Guerrilla Seca* como *Secuestro Express* hacen presente el momento de una desarticulación, hacen efectivo un desencuentro, se dan en una palabra o en un ritmo sin retórica, que intenta deshacerse de su alteridad, que es pura invocación y, por ello, lugar de silencio. Pareciera que en estos fragmentos, en estos discursos el habla articulada, el lenguaje, deviene “animal”, se hace voz –presencia plena, sin quiebres–, se hace un grito tanto si atendemos a sus vocablos, a sus contenidos o a su ritmo.

En efecto, eso que en ambos trozos está continuamente negado o permanentemente sobreexpuesto es la fractura –la desavenencia– de nuestra capacidad de escucha, y con ello, la fractura –la desavenencia– de nuestra constitución ética. Es decir, si la escucha –apertura al decir diciéndose del otro– es el mecanismo de instauración de nuestra eticidad, el espacio en el albergamos al otro haciéndonos, lo que *Guerrilla Seca* o *Secuestro Express* nos hacen presente, nos muestran, es cómo hemos excluido de nosotros el eco, la resonancia, de las palabras y nombres que dicen ese espacio cercano, ese espacio que también nos pertenece. La violencia que marca esas expresiones no se da, entonces, sólo en lo que narran o anuncian, sino especialmente en el hecho de que son extranjeros para nosotros, en el hecho de que podemos no reconocerlos en nosotros y podemos pensarlos como una excepción. Es decir, en el hecho de que podemos pensarlos y entenderlos como situaciones o circunstancias en las que lo humano –aquello que nos delimita– parece perderse, en las que la vida ha perdido rumbo y orientación, en vez, probablemente de pensarlos

3 Cfr. Emmanuel Levinas: *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2002, pp. 76-106

como situaciones o circunstancias humanas, de una humanidad excesiva, en las que –a pesar del malestar que puedan producir– lo humano mismo reclama presencia, reclama audición. La violencia que expresan tiene que ver, en definitiva, con dos cosas, por una parte, porque evidencian la imposibilidad de nuestra escucha –de hacernos cargo de ellos–, por la otra, porque inscriben en lo humano instancias que nuestra idealidad considera o concibe como imposibles. Un discurso de sótanos, de subterráneos, que rebasa sus propios umbrales.

Por ello mismo, la violencia que marcan, que contienen, no es una expresión o una proposición, no es un significado o una narración, es el acto imposible e impotente de tener que articularse en y desde la propia desarticulación, en un lenguaje que no los acoge –les hace cuesta arriba la enunciación–, que no los aguarda y que, por ello, es siempre un lenguaje que hay que trocar, que torcer. La violencia que marcan esta elaborada en el acto inimaginable de entenderse desde ese silencio que se impone cuando la palabra es su propio exceso, es decir, cuando para decir-se existen ya demasiadas ideas y referencias inadecuadas, en las que no se encuentra lugar o expresión, cuando lo que se dice suena extranjero al otro y no es por tanto acogido.

II. El modo de la articulación

En *De la gramatología*, Jacques Derrida afirma lo siguiente:

...una tercera violencia puede *eventualmente* surgir o no surgir (violencia empírica) en lo que corrientemente se llama el mal, la guerra, la indiscreción, la violación: que consiste en revelar por efracción el nombre que presuntamente se dice propio, vale decir la violencia originaria que ha privado a lo propio de su propiedad y de su limpieza⁴. Tercera violencia de reflexión, podríamos decir, que desnuda lo no-identidad nativa, la clasificación como desnaturalización de lo propio, y la identidad como momento abstracto del concepto. En este nivel terciario, el de la conciencia empírica, es que debería situarse sin duda el concepto común de violencia (el sistema de la ley moral y de la trasgresión) cuya posibilidad se mantiene todavía impensada⁵.

La violencia empírica, los hechos y actos de violencia, constituye a veces, nos dice Derrida, un “tercer nivel de violencia” que no

4 La palabra francesa original es *propreté*.

5 Jacques Derrida: *De la Gramatología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 147

puede ser considerado simplemente como una ausencia –la de bondad o de humanidad– o como una negación –la de la posibilidad y del discernimiento ético–, que no puede ser pensado sólo como un comportamiento inadecuado o como expresión de algún tipo de mal (social o personal), sino que debe ser pensado, por el contrario, también como la revelación, como la develación, de unas “violencias originarias” que están ligadas a la instauración misma de lo humano. A saber, aquellas violencias entretajadas en la “efracción del nombre” y que él someramente describe como las que han “privado a lo propio de su propiedad y de su limpieza”.

Pensada desde esta perspectiva, la violencia empírica consistiría, en algunas ocasiones, no sólo en un espacio de agresión y trasgresión, en un conjunto de actos de desintegración o disolución, de pérdida de límites, sino que su aparición –su darse– pondría en evidencia –haría presente– algo “esencial” del hombre: por una parte, el origen disruptivo de su *humanidad* –de su condición humana– y, por la otra, los mecanismos violentos con los que necesita silenciar –o disminuir– esa escisión originaria. Para Derrida, en este sentido, la violencia empírica puede poner al descubierto una suerte de “mecanismo constructivo” de lo humano, gracias al que las fisuras, obliteraciones y ausencias propias del existir del hombre se transforman en pensamiento y cultura, intentando a través de esa idealización mitigar y suplementar sus propias pérdidas, sus negaciones. La violencia, entonces, *eventualmente* aparece así como una operación de des-ocultamiento, un ejercicio involuntario de revelación en el que las deudas del hombre con su propia condición, con su propia apertura, se inscriben como actos irreversibles e ineludibles.

En efecto, este “tercer nivel de violencia” que, eventualmente, se da en la violencia empírica, probablemente cuando ésta nos afecta con cierta distancia, cuando ésta se hace instancia signica o simbólica, opera en un doble sentido. Por una parte, dirigiéndose al mundo o a los otros desnuda las ausencias y escisiones originarias que las instituciones civilizatorias y culturales intentan silenciar; por la otra, reflexivamente –dirigida entonces hacia aquel que la ejecuta– hace evidente lo frágil de toda identidad, es decir, el hecho de que la “unidad” del yo o de la conciencia es siempre una apertura, una solicitud, un requerimiento.

Derrida nos coloca, por tanto, frente al problema de pensar la violencia empírica como un “tercer nivel de violencia”, una violen-

cia derivada de otras dos formas de violencia que, con respecto a ella son, en algún sentido, *originarias*. Unas especies de "violencias trascendentales" que diseñan y conforman, a partir de la estructura compleja y siempre cambiante de interconexiones entre ambas, la condición humana y los modos como esa condición se hace existencialmente hombre, sociedad, cultura, persona.

La primera violencia, la fundadora, podríamos decir, tiene que ver con la originaria condición precaria de nuestra existencia, y es emblematizada por Derrida por el advenimiento mismo del lenguaje, la sustitución de la voz natural por el habla articulada. La segunda violencia, que es en sí misma un mecanismo de ocultamiento, ocurre con la constitución de la subjetividad a la que la ausencia de voz, es decir, el lenguaje, obliga. La condición violenta de ambas está dada por lo que ellas anulan, obliteran, cancelan: a saber, la vida natural, la presencia plena a sí –identidad– y la posibilidad de una posesión sin reservas, tanto de nosotros como de lo otro.

En otras palabras, la "primera violencia" acaece en la propia conformación de lo humano, en su condición de existente: el llanto –grito– del nacimiento, el "estar arrojados". Cuando, por decirlo a través de algún ejemplo, para significarnos y significar el mundo, para establecer conexiones con lo otro –todo aquello que nos acompaña y rodea–, para identificarnos a nosotros y elaborarnos una cierta narración –simplemente para decirnos "yo"–, tenemos que hacerlo en otro, en una instancia previa y posterior, anónima e histórica, además in-significante: el lenguaje, que es lo más lejano del ser, justamente porque es puro medio, medialidad, encuentro y articulación. En otras palabras, esa primera violencia se da en el hecho de que nuestra voz –nuestra presencia y nuestras significaciones– tenga que enunciarse para ser, tenga que ser enlazándose en una diferencia –en una "fractura"–: la que media entre habla y lenguaje; que tenga que producirse, decirse y mostrarse en otro. Somos en el habla que nos permite figurarnos y constituirnos, y cuando hablamos lo hacemos en y por un lenguaje, cuando hablamos, tanto en el silencio de nuestros pensamientos como en el sonido de nuestras conversaciones, lo hacemos pasando por una palabra y, con ella, por la brusquedad de un concepto y de un indicativo, de unas determinaciones reductivas tanto con respecto de nosotros como de lo otro que intentamos testificar o testimoniar. Hablamos y lo hacemos articulándonos: uniéndonos de manera móvil con otro, engranándonos funcionalmente a

y en algo que nos es exterior, proponiendo(nos), disputando(nos), distribuyendo(nos).

En efecto, la "primera violencia" es aquella que nos diferencia, abriéndonos, con respecto de eso que podríamos pensar como la plenitud y la unidad de la naturaleza, que nos permite estar siendo, nunca ser. Nos abre, es decir, desarma, disuelve, quiebra esa unidad o plenitud (de lo orgánico o de lo ideal) convirtiéndola en una "estructura deficiente" –carente– que sólo puede realizarse, constituirse, como potencia o tendencia en ese lugar mediador e indeterminado –lenguaje, gesto, comunicabilidad– que le permite articularse con lo que no es, haciendo del *estar siendo* siempre un por venir, en el que nuestro "ser" (simplemente lo que somos) es deseo de ser, proyecto, existencia, condición ética. En este sentido, la "primera violencia" es nuestra condición existencial misma que en el lenguaje se evidencia de un modo radical, esa condición que es la marca de una ausencia, de una pérdida y, en tanto tal, la conversión de la vida en deseo y tensión, es una apertura: una fisura que urge llenarse, un quiebre que necesita restituirse, un espaciamiento que invita a des-alejarse.

En un ensayo sobre Emmanuel Levinas, Derrida nos expone claramente esta "primera violencia", diciéndonos:

...que lo mismo (el pensamiento [*y*] [*de*] el ser) no sea jamás lo idéntico significa de entrada que el ser es historia, se disimula a sí mismo en su producción y se hace originariamente violencia en el pensamiento para decirse y mostrarse. Un ser sin violencia sería un ser que se produjera fuera del ente: nada; no-historia; no-producción; no-fenomenalidad.⁶

Esta "primera violencia" es la que actúa cuando, en la condición fracturada del estar siendo y la existencia, nuestros modos de producir significaciones –de decirnos y decir lo otro– se instauran en un lenguaje predicativo, de sujetos y verbos, en un habla de frases.⁷

6 Jacques Derrida: "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas", en: *La Escritura y la Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 149

7 La frase, en tanto que inicio de toda predicación, de toda enunciación, es siempre la expresión de un sentido que se realiza a través de un conjunto de palabras, con un ordenamiento y un ritmo, con puntualizaciones y gradaciones, discursivamente. En tanto que expresión de un sentido, la frase es distinta del sentido o del significado, es su medio de darse, su lugar; en tanto que conjunto de palabras ordenadas y rítmicas, la frase pone, dona, el sentido en la forma de un recorrido, de un tránsito, haciendo imposible la inmediatez, la plenitud de su presencia. Y la frase es, sin embargo, el ser mismo del pensamiento, no un instrumento, sino la posibilidad de que tenga lugar, de que ocurra.

La "segunda violencia", por su parte, opera justamente contra la condición deficiente, abierta del estar siendo, de la existencia, intentando restituir en ella la unidad, la presencia a sí, la inmediatez. Se instala, obliterando el lugar abierto a otro que es el habla, para proponer nuestro estar siendo como un hacerse del pensamiento, para proponer nuestro significar como un pensar en y dentro de las fórmulas y las fronteras del ser, de lo idéntico y de la presencia. La "segunda violencia", para decirlo analógicamente, es la que entrega nuestra ausencia esencial de voz a la totalidad ideal e in-significante del lenguaje –de un sistema autoritario y totalizante–, y que sustituye, en esa medida, el habla articulada por una voz simulada que no es más que una *sustancia imaginaria*. En efecto, este segundo acto de violencia, que nos coloca por sobre nuestras propias instancias deficitarias, es el modo desde el que nos hemos producido, convertido y constituido en cultura –conocimiento, valores, ideales, narraciones–, y su mecanismo principal –altamente eficiente– es el de la sustitución y la confusión.

A saber, sustituye el sujeto eminentemente abierto y erótico de la existencia por una subjetividad –por una inmanencia– que se comprende autónoma y en la que se confunde significación –proceso de enunciación– con significado, en la que se mezcla acontecimiento con figuración o con información, en la que se reduce la experiencia a experimento, en la que se anulan los deseos y se suspende la impotencia –transformándola en imposibilidad, nulificándola–⁸. Esta subjetividad que se entiende como totalidad "libre", que se concibe autónoma, no es más que una *sustancia imaginaria*, dice Derrida, el producto de reemplazar la necesidad-de-ser-en-otro por la imposición –siempre autoritaria– de un conjunto de instancias ideales, el producto de haber suplantado el estar siendo –siempre provisional, necesariamente deficiente– por un ser que es sólo figuración: producto racional. La "segunda violencia" es, entonces, una violencia ejercida contra el modo fundamental de ser un existente, contra la constitución histórica del ser, de su ser también su no-ser, de su estar siendo.

En este sentido, gracias a este segundo acto de violencia se constituye la cultura, se instala el significado como un bien transmisible y compartible, el deber-ser (la idealidad de lo deseado, de lo anhelado) se conforma en norte, frontera y límite de nuestras acciones. Esta "segunda violencia" es también consustancial al

⁸ Sobre este aspecto ver: Giorgio Agamben: *Infancia e Historia y El lenguaje y la muerte*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editor, 2006, p. 212

proceder humano, en tanto que en ella hacemos de los espacios de la experiencia actos y hechos simbólicos, conformamos nuestras dimensiones imaginarias y cognoscitivas. La "segunda violencia" es apelación, solicitud y ruego a la posibilidad de inscribir significaciones en el devenir de la historia y en el acontecimiento histórico que es nuestra propia existencia: entramado en sus efectos de sustitución, el estar siendo se inscribe como memoria, como figuración, dándose entonces para la reflexión.

La "violencia empírica" aparece *eventualmente*, por tanto, señalando una desproporción, una "inadecuación" en la conexión, necesariamente paradójica, que se teje, como movimiento histórico y cultural, entre la condición fracturada de la existencia humana (primera violencia) y la resolución con la que el devenir humano del hombre (segunda violencia) intenta y pretende cumplir con esas fisuras. La "violencia empírica" da cuenta de las aporías culturales que se producen cuando esta compleja conexión se tensa hacia alguno de sus dos extremos, ocultando o negando el otro; cuando existimos concibiéndonos sólo en los ámbitos del lenguaje puro o en los de la mera idea, o cuando nos atendemos exclusivamente como naturaleza y corporalidad. En efecto, **la violencia empírica revela que la conexión entre el estar siendo y la necesidad de ser se desarticula** y desatiende su propia destinación (el otro) a través de la imposición autoritaria de un conjunto de *sustancias imaginarias* que no comprende o reconoce como tales, sino que supone como radicalmente reales o verdaderas.

Muchas preguntas surgen de esta afirmación –o proposición–, muchas paradojas parecen presentársenos, entre ellas, ¿cómo entender la violencia, en cualquiera de sus "formas", en términos de reflexión y revelación? ¿Qué es lo que se desnuda entretejido en esa tercera violencia, más aún, cuáles son los mecanismos que operan en aquello que se desnuda –se revela– en conexión con los actos empíricos de violencia? ¿En qué sentido la "humanidad" de lo humano se inscribe en el entramado de estos actos originarios de violencia? ¿De qué se trata y cómo opera, entonces, la "humanidad" del hombre?

Sin pretender responder esas preguntas, intentaré colocarlas como marco, como límite, para realizar algunas reflexiones, para anotar algunas cosas, con la finalidad –a lo mejor inmensamente pretenciosa– de interpretar la violencia propia de nuestro tiempo y nuestras sociedades desde algunos lugares que, más allá de con-

denarla, y junto con ello, nos permitan comprender el grito silencioso que en ella se elabora, el reclamo que enmudece y la deuda que proclama.

III. La economía de la agresión

En este sentido, Derrida propone que la violencia empírica (guerra, mal, indiscreciones, violación –la ley tanto como sus trasgresiones–) *eventualmente* involucra, reinscribe y repite, contingente y oblicuamente, aspectos diversos de esa estructura compleja y *originaria* que constituye –o a partir de la que se conforma– la humanidad, lo humano del hombre, su cultura. Entendidos de esta forma, los hechos violentos, los actos de violencia, por una parte, pueden revelar o poner en juego más de lo que a primera vista parece y, por la otra, están intrínsecamente conectados a esa violencia originaria: el advenimiento del lenguaje y el deseo de ser en el que convierte el estar siendo, que es, en algún sentido, su razón y el lugar *originario* desde el que opera.

¿Cómo comprender entonces esa **realidad más real (rial)** que los actos de violencia ponen *eventualmente* en circulación, ponen para la circulación? A modo de inicio, por tanto lleno de dudas, creo que la violencia empírica, si intentamos pensarla, y no simplemente negarla –es decir, mostrar cómo ella es algo contrario a nuestra idea de hombre o cultura, su momento oscuro–, exhibe en la sobre-exposición que la caracteriza esa economía de la agresión en la que nuestro mundo contemporáneo se ha sustancializado, se ha informado y se ha formado.

Una economía de la agresión, una circulación ilimitada de negaciones, de obliteraciones y exclusiones: a saber, nuestras ciudades se han contaminado con una guerra que no sólo es permanente sino que es también infigurable, nuestra cultura –puro humanismo e idealidad– se ha desarmado en un cúmulo de exclusiones, nuestra cotidianidad se ha fracturado haciéndose la más de las veces inimaginable, sin dar lugar a comprensiones o certezas: pareciera que asistimos a un devenir animal de lo que somos, de lo que podemos decir, a una infra-experiencia. Hay algo que se nos ha expropiado, algo que se nos ha distanciado infinitamente, un extrañamiento en el que somos otros para nosotros mismos...y la violencia empírica (sin límites, sin negociaciones) es su síntoma. Esta economía de la agresión –que no es otra cosa que la operación

desarticulada de nuestra condición ética, de nuestro "ser acogida de lo otro"– se establece en el "malandreo", a la vez, puro cinismo y solidaridad sin resquicios, entendido éste no sólo como un modo de vida peculiar –situado en ciertas circunstancias–, sino como operación generalizada de sobre-vivencia, como fuerza de comercio con una alteridad que no involucra y que, por tanto, suspende toda acogida.

Si el existir es, como decíamos anteriormente, una apertura –una falta, una carencia–, si es un estar siendo por y en otro –el o lo otro– (emblemático por la articulación que es el habla humana –lenguaje– a diferencia de la voz animal), si lo humano está caracterizado por dos actos de violencia, uno primero que nos distancia de la plenitud orgánica –de la voz y la presencia plena–, otro que nos obliga a construirnos, podríamos llegar a pensar que el hombre es violento por naturaleza (Hobbes tendría la razón, entonces) y que, en ese sentido, nuestra contemporaneidad en su excederse no es sino la plenitud de su disposición más esencial. Por el contrario, creo que esa violencia empírica sin límites ni negociaciones (sin pacto ni protección), el síntoma que intentamos pensar, es justamente algo que desdice de esta primera interpretación lineal de lo que sucede, que es por demás una interpretación que subyace a la mayor parte de nuestra tradición de pensamiento y que se ha armado actuando por pura negación, por ocultamiento.

En este sentido, si esta violencia sin negociaciones muestra algo, lo que muestra es que en el comercio entre nuestra condición de "estar siendo" (primera violencia) y la necesidad de constituirse como significado estable (segunda violencia) hay algo que se ha desviado, algo equívoco. En ese comercio no se ha producido un lugar que nos permita una experiencia significativa, lo que se ha establecido es una pérdida, justamente la pérdida de nuestra condición histórica, de nuestra circunstancialidad, de nuestra apertura. A saber, nuestra necesidad de significados estables, nuestra necesidad de recuperar cierta unidad –de armarla, de constituir-la–, que es una necesidad absolutamente humana, ha sustituido, ha obliterado de forma radical, nuestra condición abierta (negándola, tachándola), ha suplantado nuestra absoluta necesidad de ser en y por otro. En otras palabras, en vez de un sujeto situado y contextual, se nos impone como nuestra propia naturaleza una subjetividad formal y racional absolutamente libre y autónoma, una subjetividad más allá de toda localización que, en vez de ser un momento de encuentro creador, se ha convertido en la forma

autorizada y autoritaria de pensarnos siempre como algo inaccesible. Se ha cancelado, entonces, nuestra condición abierta, nuestro ser un querer-ser, de un modo tan radical que nos hemos reducidos a una *sustancia imaginaria*, perdiendo con ello de vista nuestra necesidad esencial: ser con los otros. La violencia empírica no es más que la muestra inexorable de que nos hemos puesto de espaldas a nuestra condición ética. Una sustitución sin oscuridades, en la que la subjetividad formal e ideal –la humanidad– subsume al sujeto situado, y que implica, porque nos escinde de nuestra experiencia y de nuestro cuerpo, un extrañamiento en el que somos para nosotros mismos imposibles e impensables, aquí se instala, se sitúa, inamovible, este exceso de violencia que nos asalta.

En otras palabras, si algo nos dice el silencio de *Guerrilla Seca* o de *Secuestro Express* es que no hay una “imagen total” o una “idea plena” que pueda convenirnos, es que toda experiencia está absolutamente situada y que, en ella, siempre lo que “se da” se da involucrado en una ausencia, en una oscuridad, en una fisura que no es nulificación sino que es, en su condición impotente, en su carencia misma, una forma de ser, la forma de ser que somos. Y lo que nos dice es, justamente, cómo al estar siempre lanzados hacia una instancia que nos es inapropiable –la pura forma de la racionalidad– nuestra cotidianidad se hace de arrechera, de deudas y golpes, de miserias. Pone, entonces, ante nosotros cómo no es posible pensar lo que somos en simbolizaciones instantáneas –conceptos o ideas inamovibles, plenos– porque ellas sólo exceptúan la acción propia de lo que está siendo, porque ellas sólo reducen las escenas convirtiéndolas en algo inmóvil, pura fantasía. Lo ponen justamente porque, en ambos ejemplos, podemos constatar que la agresión específica de los discursos se hace nada ante la urgencia, la petición de poder imaginar, de ponerse en el lugar de que esas condiciones, esas escenas, tengan lugar para nosotros, en nosotros. En efecto, la violencia empírica *eventualmente* nos hace partícipes –por efecto y defecto– de una inversión perversa, la de colocar la *fantasía* (el fetiche) en el lugar de la experiencia, la de hiperbolizar la idealidad, la pura formalidad (siempre autoritaria), que pretende y se pretende como captación total y absoluta, y para la que toda situación, todo tener lugar, no es sino una sombra –lo que resta y queda como resto de la luz–. Se comprende, entonces, cómo y por qué “están dando el concierto, de repente vi muchas balas todo oscuro rojo y desierto”.

En este sentido, la violencia sin negociaciones es el producto, podríamos decir, de negar(nos) en una idealidad que nos es inaccesible (sea idea de hombre, espacio cultural, ejercicio político), y de haber negado culturalmente nuestra condición esencialmente impotente –el **No** que nos conforma, nuestra apertura–. Esa violencia extendida es lo que aparece como experiencia posible cuando el significado sustituye los procesos de significación, cuando la subjetividad es un velo que oculta al sujeto, cuando no podemos atender –y comprender– nuestra desgarradora experiencia de estar en el mundo, con otros. Porque esa experiencia es, siempre, desgarradora, saca algo de uno, incide, compromete, en ella lo otro es “costilla”, a la vez, interioridad y posibilidad de constituir otra vida, de ser también otro.

La realidad más real (rial) aparece, entonces, como resistencia, como un saber situado, marginado, contextual, en el ser y saber desde lo impropio, que en el caso de *Guerrilla Seca* o *Secuestro Express* se da en el ejercicio de su propia negación, ya que lo afirmado o adecuado aparece ubicado siempre en un sitio demasiado lejano a la posibilidad de la experiencia. Esa resistencia, ese saber situado que esta violencia revela son una advertencia: advierten de nuevo –y nos advierte– que la existencia está allí, y sólo allí, donde podemos vivirla: en la falta misma que nos procura, en la impotencia con que nos enfrenta; advierte que está allí a pesar de la condición despojada con la que se pueda *eventualmente* presentar. Porque en ambos casos no estamos frente a imágenes estéticas en sentido estricto, sino más bien ante unos registros, unos documentos, unos jirones arrancados a la cotidianidad, estamos ante algo que no representa o simboliza justamente porque es. Y es, quizás, justamente porque rebasa sus propios umbrales, porque se instala en sus límites, en una situación intersticial en la que el habla se da como un encuentro entre el lenguaje –lo que nos articula y el articula el mundo– y la voz –lo que nos recupera presencia, como ahora ausente de historia–.

La realidad más real (rial) solicita un acto de reinauguración, gracias al que el mundo pueda hacerse más allá de las representaciones clausuradas, en los lugares –que son por demás siempre aquellos en los que tenemos-lugar– en los que la relación con nosotros, con los otros y con el mundo se establece en los gestos y las cercanías, allí donde para significar debemos acoger, para encontrar tenemos que entregarnos también. ¿Por qué esa **realidad más real (rial)** nos reclama desde una economía de la agresión, entre

actos de violencia y violaciones? Porque creo que lo que reclama y nos reclama es atender otra vez a la condición articulada desde la que somos; porque lo que reclama y nos reclama es haber construido el mundo (los lugares para ser y estar) de manera tal que excluyen todas las operaciones propias de nuestra cotidianidad. En este sentido, la economía de la agresión devela una resistencia, aquella con la que nuestra cotidianidad –y también nuestra cultura– se opone, se enfrenta transgrediendo las determinaciones idealizantes, emitiendo una señal, urgiéndonos un gesto: aquel necesario –inminente– que no permita la desaparición de lo circunstancial en los territorios de lo siempre presente, de eso siempre allí que por tanto nunca ocurre, nunca tiene-lugar.

La economía de la agresión lo absorbe todo, se extiende sin resguardos, parece entonces que un devenir animal nos asalta continuamente convirtiendo nuestras experiencias en ruinas, en paisajes devastados, en sitios en los que nada tiene lugar. En ella, sin embargo, la violencia empírica no es sólo un mal o una carencia, sino que está allí gritando, revelando y revelándose contra esa operación devastadora la cultura que nos ha despojado de nosotros mismos; en este sentido, la eventualidad se ha hecho acto, y esta circulación sin límites de la violencia está allí, creo, para atajar esta pulsión de desaparición que ha impregnado nuestro modo de comprendernos, es decir, ella –en su acaecer y en lo que su acontecer exhibe– resume todo aquello que hemos pretendido idealmente negar, mostrando cómo lo que parece “imposible” no sólo es y ha sido posible, sino que además ha sido y es pensado, actuado, cómo lo impensable es hecho y pensamiento, es presencia.

La realidad más real (rial) reclama, cuando aparece informada como una “tercera violencia”, una operación de resistencia de parte de nosotros, la de resistirnos a interpretar toda acción que nos incomode como inadecuada o como inexistente, como pura negación, la de resistirnos a nuestras propias generalizaciones, a nuestras propias valoraciones prejuiciosas, la de resistirnos a suscribir sin mediaciones su acontecer y su extensión sin límites.

IV. Des-imaginaciones/des-articulaciones

La paz sólo se hace en un **cierto silencio**, determinado y protegido por la violencia de la palabra. Como no dice ninguna otra cosa que el horizonte de esta paz silenciosa por la que se hace invocar, y que

tiene como misión proteger y preparar, la palabra guarda *indefinidamente* el silencio.⁹

Sin conclusión posible porque, como diría Didi-Hubermann, "... para el que quiere *saber cómo*, el saber no ofrece ni un milagro ni un respiro. Es un *saber sin fin*: una interminable aproximación al acontecimiento, y no su captura en una certeza desvelada"¹⁰, quiero terminar estas notas con una proposición, un testimonio y una imagen.

La proposición: podríamos intentar pensar, y pensarnos, en nuestras des-imaginaciones, allí en los intersticios que se dan entre todos los significados que poseemos, en los lugares liminares en los que la significación aún puede tener-lugar.

El testimonio y la imagen, dos des-articulaciones (des-imaginaciones):

El testimonio: el "musulmán", el no-hombre, con respecto del cual nos dice Agamben lo siguiente:

Que, con respecto de los musulmanes, no se pueda hablar con propiedad de "vivos" es algo que confirman todos los testimonios. "Cadaáveres ambulantes" los denominan Améry y Bettelheim. Carpi los llama "muertos vivos" y "hombres momia"; "se duda en llamarlos vivos" escribe Levy al referirse a ellos... "Presencias sin rostro" o "larvas", habitan en cualquier caso en el límite entre la vida y la muerte... Pero a esta imagen biológica se une inmediatamente otra que, en realidad, parece contener su verdadero sentido. El musulmán no es sólo o no tanto un límite entre la vida y la muerte; señala, más bien, el umbral entre el hombre y el no-hombre... Hay, pues, un punto en el que, a pesar de mantener la apariencia de hombre, el hombre deja de ser humano. Pero ¿qué significa para un hombre convertirse en no-hombre? ¿Existe una humanidad del hombre que se pueda distinguir y separar de su humanidad biológica? (...) El musulmán ha penetrado hasta una región de lo humano -puesto que negarles simplemente la humanidad significaría aceptar el veredicto de la SS, repetir su gesto- donde... la dignidad y el respeto de sí se han hecho inservibles. Pero si existe una región de lo humano en la que éstos conceptos no tienen sentido, no se trata entonces de conceptos éticos genuinos, porque ninguna ética puede albergar la pretensión de dejar fuera de su ámbito una parte de lo humano, por desagradable, por difícil que sea su contemplación.¹¹

9 J. Derrida: *op. cit.*, p. 236

10 G. Didi-Hubermann: *Imágenes pese a todo. Memoria Visual del Holocausto*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 130

11 Giorgio Agamben: *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-textos, 2002, pp. 56 y 65

La imagen: la película *Sin City*¹² en una de las preguntas que, al menos a mí, me formula, ¿qué queda, qué resta, cómo es el resto y el rastro cuando la imagen –idealización, dibujo, significado– toma posesión completa de los lugares, cuando se alza como existencia, y el existente es, entonces, una función gráfica, un espectáculo de totalización sintética?

¹² *Sin City*. Director: Frank Miller y Robert Rodríguez, Troublemaker Studios, 2005