

LA CREACIÓN POLÍTICA DE LO COMÚN FRENTE LA VIOLENCIA RADICAL E INCONVERTIBLE: EL PSICOANÁLISIS EN LOS CONFINES DE LA DEMOCRACIA POLÍTICA¹

Alejandro Bilbao*

Universidad de Los Lagos (Osorno, Chile)

RESUMEN

Tomando a la violencia como un aspecto crítico-esencial de la organización política y democrática de las comunidades humanas, el presente artículo intenta explicitar las modalidades aporéticas de su presentación en la historia. Ya que, vinculada de un modo innegable a la historicidad del hombre, en los modos en que esta historicidad se transparenta en las creaciones artísticas, morales, religiosas y políticas, la violencia supone de manera no menos relevante, una difícil consideración respecto del accionar que ella convoca al interior de las lógicas sociales. En tres tiempos temáticos destinados a una reflexión sobre sus contornos, límites y extremos, la violencia emerge en el lazo indisoluble que mantiene con la política y la historia. Las ideas de Hobbes, Hegel, Benjamin y Freud, son tomadas en consideración para analizar las características de dicho lazo.

Palabras clave: Violencia, política, democracia política, Psicoanálisis.

The political creation of the common front of radical and inconvertible violence: psychoanalysis in the confines of political democracy

ABSTRACT

Taking violence as a critical-essential aspect of the political and democratic organization of human communities, this article attempts to explain the aphoric modalities of its presentation in history. Since, undeniably linked to the historicity of man, in the ways in which this historicity is transparent in artistic, moral, religious and political creations, violence is no less relevant, a difficult consideration for the actions that she summons within the social logic. In three thematic times aimed at a reflection on its contours, limits and extremes, violence emerges in the indissoluble link that it maintains with politics and history. The ideas of Hobbes, Hegel, Benjamin and Freud, are taken into consideration to analyze the characteristics of this link.

Keywords: Violence, politics, political democracy, Psychoanalysis.

DOI: 10.25074/07198051.32.1340

¹ Artículo recibido: 12/06/2019. Artículo aceptado: 21/07/2019

* Doctor en Filosofía y Académico del Departamento de Humanidades y Arte de la Universidad de Los Lagos, Mail: bilbao1231@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

Si el estudio de la violencia ha generado el desarrollo de significativos capítulos de la sociología del siglo XX (Bourdieu, 2015; Mannheim, 2006), de la filosofía política (Balibar, 2010), de los estudios antropológicos y culturales (Appadurai, 2017; Clastres, 2011;), es un hecho que estos desarrollos privilegian en ocasiones paralelismos conceptuales y éticos que se asientan sobre un fondo de “idealidad” en la consideración de sus distintas manifestaciones. Es factible observar el marco general de estas aprehensiones en el conglomerado de las medidas de prevención que se consideran para su tratamiento, disposiciones que atañen tanto a la violencia que opera en el orden público como privado. Tal es el caso de la solicitación a la que recurren distintos análisis de índole social para comprender el problema de la violencia, elaborando a estos fines, un dominio de conceptos, representaciones y valorizaciones que destacan lo que debe ser contrario al empuje destructor y negativo de la violencia. Se trata de una negatividad muchas veces convocada (en su exclusión) por la propia figura del Estado de derecho, aun si paradójicamente esa misma violencia constituye una de las piezas centrales en la prolongación de sus fundamentos y conservación.

De manera general, estas concepciones enfatizan el estado antagónico de la violencia frente a la preservación de los bienes culturales, desarraigándola de las fuentes mismas de la política. Tesis que de algún modo refuerza la visión de que, frente a la condición natural del hombre, habría que visualizar el surgimiento de una condición segunda, motivo de los contratos que llevan al desafuero de tendencias que se dirigen en una dirección contraria a los intereses colectivos.

EL LUGAR DE LA VIOLENCIA Y LA NOMINACIÓN DE LO COMÚN

Las grandes ideas del *Leviatán* de Hobbes (1983) se organizan en la consideración de que la violencia es una dimensión constituyente de este estado natural, debiendo en consecuencia ser desalojada de las construcciones políticas y sociales. La represión de la violencia equivale en el reverso de los enunciados de Hobbes, a la constitución de la esfera política, la cual no omite la utilización de una violencia “legítima” en los casos en que sea necesario operar frente a violencias negativas y de carácter “ilegítimo”. La ilegitimidad es considerada un patrimonio específico de las tendencias llamadas naturales, las cuales deben ser explícitamente refrenadas. La exclusión y represión de esta dimensión negativa de la política es clara en los análisis de Hobbes (1983), su contraposición equivale a la nítida oposición entre guerra y paz. El hombre se vuelve portador de una doble constitución oscilante, y que, en el *Leviatán*, es presentada como la oposición entre pasión y razón. Podría de este modo pensarse una doble realidad para el tratamiento de la conservación de las producciones humanas; o bien el incremento del poder negativo e individual, o la búsqueda del consenso y de la creación común. Es relevante visualizar que, en estas

figuras de oposición entre la negatividad de la violencia y la positividad de la política, Hobbes se convierte en el antecedente insigne de las definiciones del poder del Estado, al modo de una entidad monopolizadora de la violencia, de una violencia considerada a estos efectos de “legítima”.

Un paso distinto es el que se define cuando el propósito no es la represión y el desafuero de la violencia, sino su conversión y superación. La violencia es aquí razonada en un plano más vasto, que implica su intrincación con el desenvolvimiento de la historia. Es el lugar que la violencia cumple para Hegel (2012), la cual es admitida como un elemento mayor de la progresión de la historia y de la organización del espacio común. La historia no es para Hegel un proceso continuo, ésta debe superar en su tránsito a la negatividad que supone la destrucción y la acumulación de la violencia. Parecida reacción es en la que ella debe incurrir cuando es asunto del sufrimiento y del mal. La violencia debe a estos fines ser convertida y transformada por las fuerzas culturales, las cuales, en su impulso, se vuelven sinónimo de la libertad del hombre. No se trata esta vez de la exclusión que debe ser ejercida sobre la negatividad que la violencia aporta al orden civilizador y al espacio común, sino de la acentuación que el poder de la razón ejerce de manera “inclusiva” sobre la violencia. Es en la realización de un trabajo sobre la injusticia y la violencia donde precisamente puede acontecer la efectividad de esta razón. La creación de lo común no podría ser pensado para Hegel excluyendo el poder histórico-transformador de la violencia.

Es indudable que, en gran parte de estas discusiones sobre la creación y la preservación política de lo común, se encuentra la querrela de métodos y abordajes que oponen el derecho llamado natural al derecho positivo. El análisis efectuado por Walter Benjamin en 1920 parte del cuerpo de estas discusiones, conduciéndolo a ubicar en el primer plano de su exploración, al factor propiamente ético que se ordena entre el derecho y la justicia (Benjamin, 2009). La dimensión ética que Benjamin resalta en su crítica, se orienta en la constitución de una línea precisa de reflexión que lo conduce a diferenciar la dimensión de la legalidad (*Rechtmäßigkeit*) de la legitimidad (*Berechtigung*). En pos del objetivo ético buscado para el problema de la violencia, Benjamin opone estas categorías para resaltar la tensión entre la ley y la moral. La legalidad solo encierra la conformidad de una conducta con la ley, por su parte, la legitimidad involucra la acción de una racionalidad que busca la justificación de dicha legalidad. En todo este proceso de justificación “moral” de la legalidad, se encuentran para Benjamin aspectos vinculados a la moralidad, a la historia y la axiología. La crítica que Benjamin pretende establecer respecto de la violencia, se perfila en la dirección de una reflexión por esta dimensión moral, que supone conducir la presencia de la violencia a una crítica histórica, introduciéndola a estos efectos como un elemento relevante de la historicidad del hombre. Para Benjamin, si lo que está en entredicho respecto de toda discusión sobre la violencia es su valor (lo cual lo conduce a entender su crítica en el plano de los “medios” ante que de los “fines”), esta crítica no puede omitir el pensar las condiciones de historicidad del hombre, suponiendo en consecuencia una consideración de carácter axiológico sobre las creaciones de lo común que han sido

abiertas por la política. Se trata de una legitimidad justificada por ciertas costumbres y creencias que, como un tipo de legitimación, consolida la legalidad. Forjando de este modo a la legalidad, la legitimidad se convierte en el medio que hace al consenso y llama a la obediencia, sirviendo de este modo al poder. Benjamin observa en esta apelación al poder, las dificultades con las que se encuentra una delimitación de la habitación colectiva que desampare de sus reflexiones al estatuto de la violencia. Es el problema de la legitimidad el que introduce en lo relativo a la violencia, el factor ético en la vida común de las sociedades.

En su crítica de la violencia, Benjamin implica desde diversos vértices al rol historizante y subjetivante de la violencia. Ésta no se encuentra ausente ni en la recurrencia de solicitud de los derechos del proletariado, ni como un modo de fundación del derecho. La violencia estaría igualmente concernida en los medios que ese derecho emplea para realizar la práctica de su propia conservación. Es importante notar que la lectura de Benjamin no se realiza en la represión de la negatividad que esta dimensión aporta para la constitución de lo común y de lo político, y menos aún en la admisión de su conversión en figuras ideales fundadas en el poder de la razón. No podría por ello enunciarse que donde termina la violencia se inicia el reinado de la razón y el derecho.

La función de la violencia en la fundación del derecho es, entonces, doble. En primer lugar, la fundación del derecho aspira a establecer con la violencia como medio, aquel derecho como su fin. Empero, la violencia no abdica al instaurar ese fin perseguido, o sea, ese derecho, sino que recién allí se convierte en sentido estricto y directo en fundadora de derecho. Pues ésta no establece un fin como derecho que sea libre e independiente de la violencia. Por el contrario, en nombre del poder, instauro un fin necesaria y profundamente ligado a ella. Fundar derecho es fundar poder y, en este sentido, es un acto de la manifestación inmediata de la violencia. (Benjamin, 2009, p. 55).

De la red general de estos enunciados, se puede visualizar el espacio que Benjamin asigna a la violencia en el marco de la constitución del derecho. No hay en su lectura una apreciación que dé lugar al alcance de la violencia como medio de interrupción del orden civilizatorio, y tampoco entroniza con la conversión de esta negatividad en la adyacencia de figuras universales de un alcance histórico mayor. En la apertura a las formas de poder que supone la consideración del derecho en su fundación y conservación, Benjamin introduce el tono de una condición trágica para la comprensión que la violencia supone. Si la deriva de sus enunciados va en la dirección de mostrar que fundar derecho es fundar poder, y que en ese sentido la fundación del derecho es un acto de la manifestación inmediata de la violencia, las condiciones de esta violencia rechazan la asunción de prácticas inamovibles, pues estas prácticas suponen evidentemente un condicionamiento de tipo histórico. La violencia es comprendida de este modo en la historia, pero en el rechazo de una lectura que la convoque al modo de una exclusión, como una forma de atentado a las formas de la política y a la fundación de la democracia como institución. Iguales condiciones son las que se aplican al entendimiento de su negatividad, a partir de la superación y conversión de sus tendencias por parte del poder de la razón.

En la consideración de esta vertiente que intenta pensar las formas de la violencia en el curso de la historia y en la creación de lo común, nuestras inquietudes se orientan a entender la explicitación trágica de su negatividad. Condición trágica de tanta pregnancia en las catástrofes bélicas y políticas del siglo XX y de las nuevas formas que la violencia expresa en el ya acabado primer decenio del siglo XXI. Definir la presencia de la violencia de un modo trágico, conduce a establecer tres grandes aspectos de reflexión. El primero de ellos se inscribe al modo de una tesis negativa, por cuanto la violencia no puede distanciarse de los modos que la historia y la política han expresado para inscribir el paso del hombre en su habitación conjunta. La lección que brinda la organización de la democracia política actual en las formas que ella posee para concebir la preservación de lo común, es que, más allá de la inclinación a la represión de la violencia o a la conversión de sus alcances, su rechazo debe establecerse por medio del diferimiento de su negatividad. Lo cual supone crear desde los medios que brinda el espacio común, estrategias y acciones que se establezcan en un tiempo real (el tiempo real de la sociedad civil, que involucra su presencia y organización en momentos políticos efectivos). En segundo lugar, si la violencia posee una radicalidad que es insuperable y por ello misma inconvertible, esta realidad supone el esfuerzo constante de un pensar que al menos pueda diferirla. En tercer lugar, son las condiciones de este diferimiento el que amerita la reflexión mayor para la preservación de los fines democráticos. Comprender las formas del establecimiento de este diferimiento supone ubicar la violencia en distintos planos de análisis, los cuales abarcan dimensiones de un tenor antropológico, evolutivo, psíquico y político. Tomados ordenadamente, estos planos de análisis pueden contribuir a brindar la consideración de la razón supuesta para una violencia inconvertible.

LA VIOLENCIA EN EL PENSAR Y LA REPRESENTACIÓN, EN LA HISTORIA Y LA EVOLUCIÓN; ASPECTOS DE UNA TÓPICA POLÍTICO-ANTROPOLÓGICA

Un segundo tiempo de esta reflexión es el que atañe a las relaciones que la violencia mantiene con la temática general del pensar y de la representación (*Vorstellung*), acentuando para el cuerpo de estas relaciones, alcances antropológicos, pero también políticos. En efecto, ligar la violencia con la problemática del pensar y de la representación, permite como se observará, extraer ciertas consideraciones antropológicas vinculadas al dominio histórico-evolutivo de las colectividades. Sin desprenderse totalmente del punto anterior, un segundo tiempo de reflexión se encuentra organizado en la referencia que la problemática de la extrema violencia presta para pensar ciertos problemas vinculados al orden de las comunidades, y su incidencia sobre las maneras de considerar el ejercicio de la civilidad (Balibar, 2010). Todo ello debiese resultar ilustrativo para evidenciar el rol mayor que la violencia despliega para el curso de la historicidad humana, permitiéndonos apreciar ciertas dimensiones importantes al momento de construir las vías de su *diferimiento*. El argumento relativo al *diferimiento* de la violencia debería actuar al modo de un enunciado que volvería comprensible la imposibilidad de “conversión” de toda violencia en figuras Ideales o contrarias a su eje aparentemente desorganizador. Es este

último aspecto el que puede indicar ciertas hipótesis finales para pensar el vínculo que la violencia guarda con el espacio humano de la habitación colectiva, la reproducción cultural de esa misma habitación, así como el problema de sus fundamentos.

Es un hecho que el sitio extremadamente relevante ocupado por la violencia como problema de estudio, no puede ser inicialmente desvinculado de las condiciones socio-históricas que han llevado al hombre a la construcción de sus instituciones, de sus obras y ficciones. Una primera aproximación que une la violencia al sentido que yace en la construcción de estas lógicas colectivas, a sus constructos y extensiones, se erige al interior del proceso de hominización. En los alcances de este proceso evolutivo, pero también histórico, se encuentra un primer dominio estructural del ejercicio de la violencia, que vincula de manera preponderante al vasto problema de los orígenes con la acción del pensar y de la representación. En esta dimensión, el contexto de existencia de la violencia se torna en una premisa antropológica determinante de un número significativo de alcances políticos.

El decurso de la hominización como acontecimiento histórico-evolutivo ha permitido al hombre adosar el trabajo del juicio a las propias transformaciones de su naturaleza, convirtiéndolo de ese modo en un ser responsable de su propia evolución. Para el proceso de hominización el alcance de la faceta del pensar ha sido grávida en consecuencias, pues ha delimitado entre otras cosas, un rumbo inespecífico y no acabado para los vínculos que el hombre estructura con su medio y con la habitación que culturalmente le cabe en ese espacio. El carácter no natural de estos vínculos supone la negación de los aparentes comportamientos adaptativos que la condición humana realiza frente a los hechos de la experiencia, rechazando la figuración mayor de la sumisión del pensar y del entendimiento a la empírea de los acontecimientos. Las elaboraciones de los grandes relatos humanos referidos al decurso socio-histórico, evidencian en cuanto la tarea del pensar cumple con dar cabida a aseveraciones de valor frente a lo conocido y lo vivido. Comprender y circunscribir el conocer al interior de una cadena de valorizaciones y sentidos, es inscribir lo conocido en una red de significaciones nunca del todo adquiridas e inmutables, volviéndolas por ello mudables y contingentes. Es de suponer que la marcha del decurso evolutivo ha ubicado al hombre en un trabajo de *representación interna* de los objetos y de su medio, delimitando determinadas formas de *presentación* para la historicidad que el transcurrir evolutivo supone bajo la injerencia de la función reflexiva. Podría de este modo indicarse que una civilización no es otra cosa más que la conformación de un mundo organizado acorde a tipos de representación que son dados para narrar el estado de la condición humana, cumpliendo igualmente con la tarea de volver al mundo un dominio específico de figuración consensuada.

Es la existencia del prefijo *re* el que indica en la representación, su carácter intensivo y no repetitivo, la negación de su curso mimético frente a las imágenes. La representación no puede de este modo ser un régimen específico de operación o técnica, ella solo propone un nombre general para el acontecimiento conjunto de la imagen y la idea, lugar donde

yacen las mayores querellas del pensamiento moderno, sus saberes, su política y su arte. Frente al carácter intensivo de la representación Jean-Luc Nancy señala:

La representación es una presencia presentada, expuesta o exhibida. No es, justamente, la inmediatez del ser-puesto-ahí, sino que saca a la presencia de esa inmediatez, en cuanto la hace valer como tal o cual presencia. En otras palabras, la representación no presenta algo sin exponer su valor o su sentido o, cuando menos, el valor o el sentido mínimo de estar ahí frente a un sujeto (Nancy, 2007, p. 37).

Jean-Luc Nancy (2007) propone una lectura para el concepto de representación que se ordena conforme a una lectura de lo dado, de lo presente, insistiendo sobre su carácter de ejecución valorativa frente al tránsito de lo presente. Estas ejecuciones valorativas propias a la representación han sido en la admisión de las hipótesis referidas a la hominización, el basamento de un número importante de transformaciones históricas y evolutivas.

De manera general, la faceta representativa y del pensar abre de este modo un doble plano sacrificial al interior del proceso de hominización; por una parte, constituye el sacrificio “factual” de los objetos en la tarea del conocer, mudando a todo objeto en una entidad posible de ser pensada y valorada por la acción humana. Pero es esa misma mutación de valor y del pensar, la que recae sobre el hombre desde el momento en que las acciones de conocimiento incurren en un pensar relativo a su propia condición histórica. De su condición histórica y social, en lo relativo a las formas de considerar un tipo de figuración para la producción y la reproducción de su habitar cultural, sus tránsitos y pasajes hacia un porvenir posible.

Indicar junto al pensar que la dimensión representativa ha implicado el sacrificio de los objetos en su dimensión de *factum*, es igualmente insistir sobre el sacrificio que se cumple al interior de los modos de existencia del hombre. Considerar que la faceta reflexiva conduce acciones de valor, es indicar que el conocer se ordena conforme a labores de un fuerte tenor axiológico. Esta dimensión axiológica (*ἄξιος*) del conocimiento compromete en ello una consideración ontológica, pues es en el conocer que se registran las acciones que le permiten al hombre dirimir sobre el valor y el sentido de su individualidad. La tarea del conocimiento conlleva a reinscribir en la realidad la autonomía con la que el hombre opera frente a los objetos. Es evidentemente esta proyección valorativa que recae sobre los objetos, aquella que muestra las ficciones que culturalmente ordenan la vida social en la creación de sus útiles y patrimonios.

He introducido la hipótesis mayor de la acción sacrificial que el pensar ordena frente a los objetos y frente a la reflexión que el hombre despliega para pensar su propio habitar, a fin de destacar los alcances que la dimensión representativa cumple respecto de la violencia. En efecto, el orden del conocimiento y de los enunciados relativos al proceso de hominización destaca la relevancia de la faceta representativa como un modo de oposición frente a la violencia primera representada por la vida, comprendiendo en consecuencia, a las formas de lo sensible que ella instituye. Se trata en este punto de los excesos e inefables que habitan en el mundo, facilitadores en gran medida de la injerencia simbólica

que el hombre despliega en sus acciones de conocimiento. Es esta injerencia simbólica la que establece un dominio sobre las manifestaciones que transcurren en lo real, conduciendo lo inefable al dominio de la contingencia. El propio decurso de la hominización muestra al hombre como un ser que marcha según el sentido de la representación interna de sus objetos, situación aplicable igualmente para la condición reflexiva que permanentemente opera en la producción de su habitación cultural. Cuando es la propia condición humana y su devenir la tomada en consideración por este trabajo de reducción y representación, es posible bosquejar el plano de las organizaciones pictóricas que el hombre desarrolla frente a la organización de lo común, que la política y sus instituciones deben permitir.

Violencia-exceso de lo real que la condición humana soporta en sus vínculos con la exterioridad de los objetos, pero también en la reflexión que establece para pensar la historicidad de su transcurrir. Situación patente en las acciones de reducción-figuración de los excesos que proyectan a la labor del juicio en una actividad de sentido y valorización. El sentido de estas reducciones gravita al modo una conquista mayor de la hominización, evocadora de las reconstrucciones histórico-evolutivas que de otro modo volverían imposible el relato histórico de la humanidad al interior de su decurso evolutivo. Es relevante sin embargo apreciar que estas consecuencias histórico-evolutivas han sido los gérmenes de los diversos afanes culturales, pero también de la subversión de los valores. Freud ya lo hacía notar en su tratamiento de la "represión orgánica" (Freud, 1986a, p. 98), entidad supuesta como condición del origen de la institución cultural.

FREUD, LA VIOLENCIA, Y EL ESPACIO DE LO COMÚN

Para Freud, los cambios en la condición orgánica del hombre han sido generadores de su actual condición cultural, estableciendo para los relictos de un tiempo anterior, determinadas acciones de sentido y valorización; todas ellas ordenadas acorde al propósito mayor de significar la violencia de un tiempo anterior, donde lo denominado humano se diferencia de lo animal. Son estas transformaciones vitales en las condiciones de existencia las que apelan a interpretaciones normativas, sin dejar de observar que esas mismas normatividades son las que evidencian el estado de precariedad que el hombre trasluce en su relación a la vida. La ausencia de leyes anteriores en la progresión de la hominización es la que conduce a la creación y regulación de normas posteriores.

Como se indicara, es menester tener presente que este tipo de violencia no yace solamente en las condiciones de mundo que se brindan a la acción del pensar (como estado sensible anterior), pues ese pensamiento también establece un acto de dominación sobre lo que acecha internamente en la vida del hombre. Es sobre este tipo de violencia, de carácter interno, de basamento arcaico, donde se concentran las mayores dificultades representativas y de elaboración. El psicoanálisis evidencia de este modo la acción de dos tipos de violencia en la constitución de lo denominado humano. Una violencia que actúa en el plano de la realidad, con su consecuente solicitud pictural de simbolización,

solicitud ejecutora de los objetos en entidades posibles. Aquí se ubican algunos de los elementos que Freud comprende como patrimonios anímicos o culturales; la belleza, las formaciones religiosas y morales, el avance técnico, la justicia, el orden, la limpieza e incluso la sublimación son algunas de sus figuras (Freud, 1986b). El desempeño de reacción para este primer ámbito de la violencia es sin duda paradójico, pues junto con admitir estas piezas patronímicas como ejes de producción de la cultura (en la medida en que contribuyen a preservar sus formaciones), Freud las ubica al modo de “denegaciones culturales” (Freud, 1986b, p. 96) que son creadas en razón de la violencia interna portada por los individuos. Estas coerciones y denegaciones se conforman en realidad una reacción al ejercicio violento de las tendencias destructoras que habitan en la interioridad de lo subjetivo, pudiendo en su intento, sopesar estas inclinaciones frente a los requerimientos de reproducción y mantenimiento de las obras culturales. Los análisis de Freud terminan finalmente distinguiendo dos tipos de violencia; una que puede ser definida de “fundante” para las creaciones culturales (por su carácter coercitivo), y otra que puede ser denominada de “reaccionaria”. La cultura para Freud no se sostiene en la existencia de ningún contrato, en ninguna abdicación de la violencia, en ninguna mutación consensuada de sus exigencias. Solo se limita a indicar que la condición de existencia de la violencia reaccionaria participa de los motivos hiperpotentes de la violencia fundante. Es en esa violencia fundante que se preserva y sostiene por el trabajo de las exigencias pulsionales, que las denegaciones culturales puestas en marcha por los agentes patronímicos, se tornan trágicamente posibles. La asociación de ambos tipos de violencia llevará a la formación de los motivos de la conciencia moral. En los textos de vocación cultural en Freud, es factible hallar este tipo de comprensión, indicando empero las distancias que se realizan entre el plano de las denegaciones y la hiperpotencia de las exigencias internas. La violencia interna para Freud no es nunca un objeto convertible, mudable, domesticable, su condición ante todo pulsional, permanece definida en el espacio de la radicalidad, de lo inconvertible. El carácter de este tipo de violencia es esta vez estructural, no ubicable en el dominio de fuerzas y contra fuerzas del espacio social. Suponer la totalidad de esta violencia en el plano de las fuerzas y contra fuerzas sociales, admitiría organizarla al alero de los daños que se presume son establecidos entre la política del Estado y las prácticas emancipadoras de los individuos en los llamados procesos de subjetivación política. Esta violencia corresponde a un más allá, el más allá de una violencia inconvertible y radical. Tomada en el plano de su representación y eventual conversión, esta violencia es siempre negativa e inconmensurable. Para este fondo negativo, la positividad que intenta ser aportada por las denegaciones culturales denuncia su fragilidad frente a tal tipo de violencia. Mostrando en consecuencia, el fin último de toda empresa cultural; re-inventar permanentemente el sentido de sus fundamentos en el diferimiento que pueda establecer para una negatividad que es inconvertible. Es allí donde debe descansar una crítica de la violencia, no apartándola del curso de la política y de la historia, sino haciéndola acreedora de una reflexión por el carácter ético de su existencia al interior de las lógicas de la vida colectiva.

Puede apreciarse que la tramitación del conflicto entre reclamaciones pulsionales y restricciones culturales (y su violencia consecuyente), fue sellada por Freud bajo el epígrafe de la represión. Término que no expresa la aniquilación de la tensión, sino sencillamente, la contrafuerza ejercida para un más allá de lo pulsional que es motivo de la dinamización de la vida. Si para Freud, los cometidos pulsionales pueden ser considerados de violentos frente a la hipótesis de la institución, de la conservación y la reproducción de la vida cultural, esa violencia no considera su origen en motivos centrados en entidades supra terrenales o divinas. Muy por el contrario, esa violencia es considerada al modo de un funcionamiento arraigado en la vida, motivo entre otros de las diferenciaciones subjetivantes del proceso de individuación humana. Sin ser necesariamente extrema, la violencia pulsional cumple para Freud con la tarea de delimitar diversos registros de funcionamiento anímico, modalidades de representación y de tránsito frente a la realidad externa. De este modo, la insistencia freudiana no es la de considerar la presencia de la violencia como un agente de disrupción de lo social, su propósito no es tampoco el de dirigir una reflexión desde la cultura para pensar en las condiciones internas del individuo. Freud piensa desde la vida, desde la dinámica pulsional, para de ese modo y en un segundo momento, concebir la cultura desde estos dinamismos. Desde la hiperpotencia de la vida pulsional es que concibe la posición de fragilidad del hombre, pero también las continuidades que esa vida pulsional permite para las representaciones relativas a la ciudad, a la vida, a la sexualidad, al conflicto y la muerte.

Hiperpotencia de orden pulsional que será igualmente un factor relevante para la comprensión de la condición siempre inacabada del hombre, desde donde Freud centra una antropología de lo negativo. Negatividad que define y prolonga la vida pulsional. Se puede apreciar que el vocablo violencia cumple con la tarea de evidenciar un sentido antropológico para la condición humana, no concebido bajo la sola distinción de su manifestación agresiva o actuada. La violencia es una actividad que no necesariamente implica la desarticulación de lo singular frente a lo universal, ella distingue una condición de comprensión para lo humano.

El inacabamiento de la conversión de la violencia muestra entonces dos posiciones mayores para pensar lo humano. Por una parte, muestra el irrefrenable empuje de la vida anímica inconsciente, su presencia en los problemas de la ciudad, y por otra, la incompletud de las formas de control *subjetal* que provienen de lo que en 1927 Freud denominaba "patrimonios culturales" (Freud, 1986b, p. 97). La represión puede de este modo convertirse en una acción de contrafuerza, pero ella porta algo más que el sosiego civilizador, algo distinto a las fuerzas que, actuando desde la cultura, podrían entenderse como la presencia del orden pacificador y del derecho. De tal modo que, frente a la violencia de la vida pulsional, las operaciones culturales no ordenan para Freud planos relativamente organizados de no violencia, de pacificación. Es evidente que, para el freudismo, no podría haber un pensamiento referido al destierro radical de la condición impolítica de la pulsión y de su violencia concomitante. La vida pulsional podría constituir *lo que la violencia hace con el hombre* en términos del alcance que este hacer realiza en

la organización del malestar y en la miseria del hombre. El hacer de la vida pulsional debe entenderse como el producto de una tensión que no es abolible, desde donde se sellan acciones de transmutación que convierten a este hacer, en lo que *el hombre puede hacer frente a la violencia*. Transmutación que no comprende el agotamiento y la conversión del conflicto en la integración de la violencia, bajo el supuesto de que su negatividad pudiese ser captada en formaciones históricas superiores. Es así como Hegel (2012) lo concebía en su lectura de la historia y de la violencia, inspirado a estos efectos en una visión cristiana de la conversión y de la negatividad. Para Freud, esta negatividad no es convertible, ella se erige al modo de una negatividad radical. La lectura del *Malestar en la Cultura* nos trasmite que esta tensión debe volver transparente el conflicto de las resistencias o suponerlo al menos, admitiendo que, en su constitución, es toda la sociedad la que descansa en estas respuestas de resistencia frente a la negatividad radical de la violencia. Es esta misma visión la que brinda el derecho a los sujetos de emanciparse de las leyes y reglamentaciones cuando ellas tienden a eclipsar el sentido de las resistencias. Permitiendo las dinámicas propiamente históricas del espacio nombrado de común.

En síntesis, el origen de la vida anímica no puede omitir el papel organizador que la violencia cumple en su individuación. Las experiencias tempranas de *prematuración*, de desamparo, de tramitación de lo no ligado, lo evidencian en grado sumo. Estas acciones gravitan en los mecanismos de repetición inconsciente y del deseo, delimitando los umbrales del placer y del goce. En la dimensión anímica es posible encontrar entonces la intrincación de la violencia, en el contexto de las efracciones, de los traumatismos, de las resistencias y tramitaciones que todo sujeto se encuentra llamado a organizar. En la violencia de tramitación de estas representaciones, cabe también el advenimiento a la vida colectiva, y en la ausencia de estas tramitaciones, la emergencia de lo *extremo*. La vida psíquica nos introduce de esta manera en lo que se vuelve central a propósito de la violencia. Lo central es su extremidad, el agotamiento que lo extremo puede generar en su cometido radical e inconvertible.

Inicialmente, hemos supuesto a la violencia como un dominio que inclina a la faz *poiética* (*ποιέω*) del símbolo en las acciones de conocimiento que se realizan frente a lo sensible. Empero, lo que viene de ser mencionado, supone la acción de este tipo de violencia en articulación con la categoría de lo extremo. Puede observarse que aquello que delimita lo extremo de la violencia, se encuentra constituido por umbrales, por límites, por excesos que son delimitadores de la aniquilación de toda resistencia, de todo dominio. Este aspecto evidencia que lo extremo de la violencia, radica sobretudo en la imposibilidad de establecer acciones de resistencia, mudando las acciones de dominación que pueden ser soportadas por un agente, a un momento que lo ubica en el lugar de un objeto. Es la faz de dominación, de tramitación y resistencia frente a lo sensible, frente a los objetos y frente a la propia condición interna y pulsional, lo que puede convertir a la violencia en una acción humana. Es la capacidad de juicio, de valor, de resistencia y dominación frente a lo inefable, lo que permite en el dominio de la representación, que la violencia no adquiera un carácter extremo.

Del tratamiento que el psicoanálisis ha brindado a la problemática de la violencia, destaca el status que le ha sido concedido de ser una categoría paradójica, antes de insistir en la negatividad que justifica su exclusión del dominio político. Lo anterior supondría considerar a la violencia en tan solo uno de sus aspectos, como una variante de expresión de la categoría de lo impolítico. Antes de ubicar a la violencia en un análisis de oposición frente a las figuras de la no-violencia o de la anti-violencia, el psicoanálisis sitúa los alcances de la violencia como manifestaciones que cumplen con expresar un plano de determinaciones de carácter más vasto, que resisten en sus fines y cometidos a todo tipo de análisis centrado en el territorio de las idealidades. Entre violencia y anti-violencia, violencia y no-violencia, el psicoanálisis complementa de ese modo una línea de análisis que excluye la visualización de la violencia como un modo de expresión de la lógica del mal, para de ese modo oponerla a la lógica del bien. Al ubicar al ejercicio de la violencia en un más allá del territorio de las luchas y reivindicaciones, Freud elabora un juicio relativo a la violencia que la ubica en el contexto de una tramitación siempre *forzada, extrema y apremiante*. En el origen de la vida pulsional, Freud sitúa el haz organizador de la violencia interna al mencionar que, en el origen, no fue el sosiego de la completud, sino la preeminencia de lo no ligado, de lo arcaico, de lo primario y del odio cuando es motivo pensar la estructuración del yo.

CONCLUSIÓN

La admisión de la hipótesis relativa al inacabamiento humano brindó la posibilidad de concebir los dominios de la violencia como enunciados mayores de una “antropología de lo negativo”. Nuestras hipótesis se abocaron a presentar sus dominios en un triple ángulo de análisis. Primeramente, esbozamos ciertas ideas para considerar la violencia en el ámbito de las producciones culturales, construimos de ese modo parámetros de reflexión para pensar la habitación y la reproducción de los sentidos de una cultura. En segundo lugar, introdujimos estos dominios para pensar la historicidad humana, observando el lugar que la violencia cumple en su institución y desarrollo. En tercer lugar, observamos la incidencia de las tesis antropológicas en el terreno de las producciones anímicas. Desde este último enclave de análisis, observamos que la violencia extrema no se encuentra fundada de manera exclusiva en el conjunto de estructuras sociales desde donde por lo general se comprenden las estructuras de opresión y del poder de agresión. La variable anímica nos introdujo en la realidad de la vida pulsional, desemparentado la lógica de lo extremo de interpretaciones fundadas en criterios metafísicos o absolutos. Situación que nos llevó a someter a las condiciones de existencia cultural a un trabajo de *reinención* permanente. Pero la dimensión anímica fue útil también a los efectos de mostrar que la extremidad de la violencia posee una estructura propia, constituida por la unidad de contrarios, por la fusión de valores y de categorías adversas.

Estos tres ángulos de análisis vuelven transparentes que la “institución” de la ficción humana de lo “común” contiene en germen la posibilidad de su destrucción, apelando por

ello a acciones de resistencia. En el marco de un análisis de lo colectivo, esta destrucción eventual encuentra las resistencias posibles en lo que Balibar (2010) denomina estrategias de civilidad, para acorde a este concepto, entender las posibilidades de perduración de la civilidad. Pensando en el sentido de la institución de lo político, para Balibar la política no puede situarse por fuera del campo de la violencia. Razón por la cual, el problema de la civilidad y sus estrategias no podría reducirse frente a la violencia a una elección abstracta entre violencia y no violencia, o entre violencia y derecho. La civilidad debe mantenerse en la red de los sentidos que unen de manera permanente la violencia y la política. De ese modo se pueden discriminar ciertos umbrales, ciertas variaciones asociadas a la representación de lo insoportable, y la posibilidad de una inversión de tendencias. Estos umbrales actúan como los límites de la institución, puntos de la presencia de lo inhumano en el seno de lo humano, o el punto de encuentro de lo político y su Otro, lo *impolítico*. Estos límites y umbrales no podrían jamás ser el objeto de una decisión definitiva, sino una tentativa reiterada de la inteligencia y de la confrontación. El problema de la violencia se plantea entonces en su vinculación con lo extremo. En el ámbito colectivo, la extrema violencia es la abolición de toda resistencia a la violencia, obturando toda posibilidad de dialéctica.

Lo relevante de la postura freudiana es la posibilidad de concebir que las condiciones de lo político se desarrollan en las mismas condiciones de su imposibilidad, su vecindad es absoluta. La formulación de lo político sufre de este modo el riesgo de su eventual informulación. Si el hombre político freudiano no se asienta en la incivilidad, esto lo permite la posibilidad de la revuelta, de la desobediencia civil cuando se trata del sometimiento a un sistema civil inveterado. La civilidad y el espacio de lo común para Freud quedan vinculados de este modo a movimientos de identificación como de (des)identificación que pueden, en todo momento, cuestionar el orden de las sujetaciones. Esto es lo que Lefort (1981) llamo la "invención democrática". Las acciones de insurrección no pueden tener sentido más que vinculadas a un contexto, a una ley, o a un orden comunitario que tienden de ese modo a reconstruir. En este punto se encuentra el enigma de lo político y la constitución efectiva de lo común que ella torna posible, o en todo caso su aporía, ya que es preciso para fundar la comunidad, el acontecimiento constante de someterla permanentemente a cuestionamiento.

La única manera de evitar que el fundamento democrático de la política sea inmediatamente contradicho y negado en su institución, es indudablemente la acción de abolir su fundamento mismo. Es decir, concebir la política como una ficción absoluta, como una institución sin fundamentos e irremediabilmente contingente. Pensar un fundamento para las lógicas de habitación colectiva, es lo que realmente podría constituir el punto extremo. Es en esa certitud donde pueden reposar los motivos del terror y de lo extremo. Es entonces la posibilidad aleatoria exclusivamente práctica de distanciar el terror, de diferirlo por un largo tiempo, lo que sienta las bases de lo dado en llamar trágico, pero también democrático de las sociedades actuales.

BIBLIOGRAFÍA

Appadurai, A. (2017). *L'âge de la régression*. Paris, Francia: Broché.

Balibar, E. (2010). *Violence et civilité, Wellek Library lectures et autres essais de philosophie politique*. Paris, Francia: Galilée.

Benjamin, W. (2009). *Estética y política*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Las cuarenta.

Bourdieu, P. (2015). *La misère du monde*. Paris, Francia: Seuil.

Clastres, P. (2011). *La société contre l'État*. Paris, Francia: Minuit.

Freud, S. (1986a). *El malestar en la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Freud, S. (1986b). *El porvenir de una ilusión*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Hegel, G. W. (2012). *La raison dans l'histoire*. Paris, Francia: Folio, Essais.

Hobbes, T. (1983). *Leviatán o la invención moderna de la razón*. Madrid, España: Editorial Nacional.

Lefort, C. (1981). *L'invention démocratique, les limites de la domination totalitaire*. Paris, Francia: Fayard.

Nancy, J-L. (2007). *La representación prohibida*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Mannheim, Karl (2006). *Idéologie et utopie*. Paris, Francia: Editions de la Fondation Maison des Sciences de L'homme.