

Acerca de la violencia y el poder como términos de la crítica cultural

Pedro Cerruti*

“Es solo un modo particular de describir algo que existe”.

Elias Canetti

I.

Parecería ser cierto que todo pensamiento crítico respecto de la violencia está condenado a encallar en una paradoja: solo podemos llegar a decir algo de ella siempre y cuando no la miremos directamente. La violencia nos petrifica por la mezcla de fascinación y horror que nos provoca la sangre derramada y la sustancia doliente, signo de lo cual –por lo menos en nuestro tiempo– no es la mudez sino la verborragia, no es la parálisis sino el pasaje al acto.

Participa de este orden de problemas el hecho de que nuestras formas de pensar la violencia están indisociablemente ligadas a la noción de sujeto. Las definiciones estandarizadas de la palabra y los usos corrientes revelan que es el sujeto la categoría a partir de la cual se configuran criterios de inteligibilidad y sensibilidad de determinados fenómenos bajo la forma de la determinación de individuos agentes y pacientes en la ejecución de ciertas acciones. Criterios que articulan retóricas de índole moral que remiten, en última instancia, a la razón y la bondad y que configuran lo que supone ser un estado natural o normal que es sometido a una disrupción por parte de fuerzas, respecto de las cuales poco puede decirse más que a partir de ellas se proyecta una exterioridad definida solamente por su negatividad. Opera aquí por lo tanto una

* Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

psicología que induce la imbricación de intuitivos, aunque se quieran científicos, saberes relativos a estados subjetivos (deseos, intenciones, voluntades, etcétera) con criterios morales de pretendida validez universal y que conduce a que toda consideración de la violencia recaiga en una actitud inquisitiva orientada hacia la expiación de víctimas y la condena de victimarios.

Queda claro, pues, que una cuestión preliminar a cualquier crítica posible de la violencia reside en la reconsideración de este paradigma metafísico de la subjetividad. Sin embargo, poco sentido parecería tener, desde nuestro punto de vista, rumiar sin más los paradigmas de la hermenéutica de la sospecha y contraponer una violencia subjetiva y directa a otra objetiva y sistémica o estructural; por lo menos, no lo tendría si se lo piensa en términos de fenómenos y esencias o sustancias, o de “realidades” superficiales e ilusorias que ocultan esa misteriosa dimensión de *lo real* –accesible solamente a los ya iniciados–, y no como meros juegos de figura fondo, o sea, como ejercicios de la mirada sobre un mismo plano. Menos sentido tendría quejarse, por lo tanto, de la falta de una definición “conceptual” de la violencia a partir de la cual la multiplicidad de sus formas epifenoménicas pudiese subsumirse bajo generalizaciones cuyo grado de abstracción respecto de aquello que buscan representar garantizaría su requerido isomorfismo, y con ello su carácter de verdad.

Más allá de esto, seguir hablando de subjetividad en un horizonte epocal como el nuestro, llámeselo “posthumanista” o “postmetafísico”, parecería constituir un remanente anacrónico, cuando no ingenuo. Reflejo de ello es que los modos biopolíticos de disposición de las formas contemporáneas de existencia, para las cuales el sujeto no solo no constituye su medio de tracción sino que en sus formas extremas sus condiciones posibles deben ser activamente abolidas, parecen hacer inconducente toda referencia a la violencia como no sea bajo la forma de una especie de impropia extrapolación. Allí donde la vida se reduce a la pervivencia en el tiempo de la materia animada no se puede ejercer violencia, en la misma medida en que no existe la muerte. Lo que ha quedado en lugar de ellas es el cesar de existir de la sustancia animada,

simplemente por la disposición de medios que interrumpen su perseveración o el cese de aquellas circunstancias que la hacen posible. Por ende, si bien sobre ella se pueden ejercer fuerzas que en su extremo la eliminan, pareciera que únicamente podemos llamar “violentas” a esas fuerzas en el sentido figurado en que se podría utilizar esa palabra para caracterizar una catástrofe natural.

Y sin embargo, no parece posible hablar de nuestro tiempo –este que se nos dice es el menos violento en la historia de la humanidad– sin referirse de diferentes maneras a formas características de la violencia, y con ello de subjetivación, por lo cual se ve implicada la necesidad de no descartar sino problematizar las nociones mencionadas. Como bien lo sugiere Stuart Hall¹, una vez que los conceptos han sido deconstruidos por el trabajo de la crítica, tratar de formular unos nuevos capaces de reemplazarlos y de atrapar verdaderamente la esencia de las cosas no sería más que remar en la arena y, a menos que estemos dispuestos a llamarnos a silencio –pues el lenguaje mismo quedaría puesto en cuestión–, pareceríamos no tener otra opción que seguir pensando haciendo uso de ellos, ahora como herramientas que funcionen en otros paradigmas diferentes de aquellos que los gestaron. Uno de ellos es aquel que Carlo Ginzburg llama “indiciario”² y las formas de rastreo que conforman lo que Clifford Geertz denomina “descripción densa” y que, como él mismo afirma, “las generalizaciones a las que logra llegar se deben a la delicadeza de sus distinciones, no a la fuerza de sus abstracciones”³.

De más está decir que para el pensamiento moderno –y no solamente– el carácter “fundacional”, o mejor dicho productivo, de la violencia es casi una obviedad, ya sea que se recurra a la teoría política y jurídica, al pensamiento sociológico, psicoanalítico, antropológico o, por supuesto, el literario, se cuenta con un acervo al alcance de la mano que cualquier

¹ Hall, Stuart. “Introducción: ¿Quién necesita identidad?”. En Hall, S. y du Gay, P., *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

² Ginzburg, Carlo. “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”. En *Mitos, emblemas, indicios*. Barcelona, Gedisa, 2008.

³ Geertz, Clifford. “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”. En *La Interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 2003, p. 35.

negativización de la violencia no es más que una mistificación, ya sea ingenua o estratégica. Sin embargo, la pregunta respecto de si es posible una analítica de la violencia más allá del paradigma metafísico de la subjetividad sigue estando a la orden del día. Cuestión que, por otra parte, no se resuelve con artilugios retóricos de diverso grado de sofisticación que no dejan de proyectar sobre el problema un manto de negatividad aunque más no sea a través de hacer de la exterioridad la condición de la interioridad, de lo ajeno lo íntimo, de lo excepcional lo regular, etcétera.

Se trata, en todo caso, de repensar la noción de *violencia* en función de su capacidad para nombrar aquello que, siendo clave en la conformación de nuestros modos de existencia, el dispositivo humanista había arrojado al terreno de las bestias. Desde el punto de vista de la crítica, dicha reflexión no parece poder prescindir de su puesta en relación con aquello que denominamos *poder*.

II.

La primera tarea de la crítica es reconocer, como lo hace Walter Benjamin en *Para una crítica de la violencia* –y de ahí la permanente actualidad de su texto– que el punto de partida es el rechazo de cualquier definición sustancial de la violencia para hacer de ella el resultado del establecimiento de una relación *exterior*⁴: “La tarea de una crítica de la violencia puede circunscribirse a la exposición de su relación con el derecho y la justicia. Pues una causa eficiente deviene violencia en su sentido rotundo solo cuando incide en relaciones éticas. La esfera de estas relaciones está indicada por los conceptos de derecho y de justicia”⁵.

Es evidente que han sido los pasajes más oscuros del texto de Benjamin los que han captado la atención exegética del saber erudito. Sin embargo, la fuerza de su argumentación reside en la simpleza de su punto de partida. Y si bien aquella perspectiva ha querido otorgar a las formas

⁴ Sobre la diferencia entre relaciones “interiores” y “exteriores” a los términos, según una relectura de William James a partir del pensamiento de Gilles Deleuze y Felix Guattari, véase Lazzarato, Maurizio. *Por una política menor*. Madrid, Traficantes de sueños, 2006, p. 18 y ss.

⁵ Walter, Benjamin. *Para un crítica de la violencia*. (Traducción P. Oyarzún). Santiago, 2006, MIMEO.

de violencia que se distinguen en el texto un estatuto conceptual, Benjamin es claro al afirmar que es violento aquello que produce un cambio o transformación de un cierto tipo de relaciones que, además está decir, exceden el campo jurídico. “Derecho” y “justicia” nombran, aquí, dos “esferas” de relaciones cuya inconmensurabilidad se revela únicamente en su restitución a sus respectivos e irreductibles regímenes de historicidad, de ahí que “la crítica de la violencia es la filosofía de su historia”. En el primer caso ese horizonte es aquel que dibuja el ciclo de la fundación y conservación del poder, y violenta es toda acción que lo funda y lo conserva en tanto institución de un orden normativo y sujeción de la vida bajo su órbita vía su culpabilización y su imposible expiación. Orden que, por supuesto, no debe confundirse con lo que usualmente llamamos “legalidad”, sino que es ese estado permanente en el que el poder y la vida se intersectan sin mediación, y que solo puede ser considerado “excepcional” si se lo mira desde la óptica de la regularidad jurídica. De ahí que sea la existencia bajo amenaza el destino ineluctable de la vida sometida al poder.

Pero es también violenta la acción que libera a la vida del poder, lo cual desde luego implica que ella no sea el medio de fundación de un nuevo orden de sujeción. Podemos referirnos a ella como justicia siempre y cuando se entienda que su definición es “ético-histórica” pues esa liberación puede ser tal si se constituye como forma de redención de las víctimas pasadas, es decir, de recuperación de lo condenado al olvido en el primer registro, razón por la cual conforma una operación *anamnética*.

En este sentido, el pensamiento de Benjamin parece constituir una articulación particularmente *anacrónica* –por el modo en que en él se tensan explícitamente, entre otras cosas, la teología judía y el marxismo– de ese relato cuya emergencia Michel Foucault⁶ situaba fines del siglo XVI y principios del XVII y que se conformaba como una versión antitética de la “Historia de la soberanía” que desde la antigüedad se había encargado de vincular jurídicamente a los hombres a la continuidad del poder y de intensificar el brillo de su gloria. Frente a ella, la

⁶ Foucault, Michel. *Defender la Sociedad*. Buenos Aires, FCE, 2000, p 67 y ss.

contrahistoria disocia la unidad de la ley y rompe la identificación entre el pueblo y el soberano en la medida en que muestra que bajo las leyes se encuentra la lucha permanente, el triunfo de unos y la sumisión de otros; y, junto con ello, redefine por completo el sentido de la memoria la cual ya no tendrá que asegurar la continuidad del poder a través del tiempo sino, al contrario, exhumar aquella verdad que había sido relegada al olvido: el origen azaroso, injusto y violento del poder, tal como lo revela el destino sufrido por sus víctimas. Un discurso, en definitiva, de la revuelta y del llamado al derrocamiento violento del orden que se traduciría, y secularizaría, durante el siglo XIX en un discurso revolucionario articulado en torno a la lucha de clases.

La *contrahistoria* benjaminiana adquiere, por otro lado, un carácter particularmente dramático justamente por el momento de su emergencia. Un contexto en el que los sucesos característicos de la primera posguerra, entre otras cosas coincidentes con la fundación de la República de Weimar y la Primera República Austriaca, reinstalaban en el primer plano de la reflexión jurídica y política germánica el problema del origen y el fundamento del ordenamiento legal, y con ello toda una serie de interrogantes que acarrea al paradigma del Estado de derecho la paradójica relación entre soberanía y legalidad, tal como se hizo evidente en los debates protagonizados por Carl Schmitt y Hans Kelsen que darían lugar a las clásicas formulaciones ordenadas en torno a la contraposición entre decisionismo y normativismo⁷. Las huellas de estas polémicas están presente en el texto sobre la violencia de Benjamin, que se plantea como una intervención crítica, *contrahistórica*, en un campo que de una u otra manera se configura como un discurso sobre (y no contra) el Poder.

Pero ese carácter particularmente dramático, que hemos mencionado, reside en el modo en que a la sombra de esos debates se gestaba la catástrofe bajo la forma de lo que Foucault caracterizaba como una re-conversión de la *contrahistoria* en un discurso a la vez *anti* y *post* revolucionario (de cuya conformación Schmitt sería un notable colaborador)

⁷ Schmitt, Carl y Kelsen, Hans. *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución versus ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?* Madrid, Tecnos, 2008.

que aplastando la dimensión histórica presente en ella bajo una perspectiva biológico-médica reemplazaría la confrontación histórica de grupos antagónicos por la idea de la lucha por la vida de una sociedad reinterpretada como un “cuerpo viviente”. La emergencia del racismo de Estado, que hacía de este último aquel que debe proteger la superioridad de la raza a través de una gestión policíaca de la higiene y la pureza de ese cuerpo social, seguía el camino allanado por las formas jurídico-políticas schmittianas según las cuales justamente el *Führer* era postulado como el guardián de la Constitución y principio capaz de articular movimiento, Estado y pueblo.

Quizás sea justamente la deuda intelectual de Benjamin con el pensador del estado de excepción, deuda que se mantiene aún en *Sobre el concepto de historia*⁸ donde esa noción es la pieza clave de su famosa Tesis VIII, lo que constituye el límite por lo cual su pensamiento respecto de las formas de la violencia, por lo demás particularmente anticipatorio, conduce a una encerrona problemática a la hora de intentar dar cuenta del modo del resultado inaudito al que condujo el fascismo. Como bien plantea Derrida, en el *post scriptum* a su comentario sobre el texto de Benjamin⁹, la “solución final” no puede ser pensada solamente como radicalización de la “violencia mítica”, ni para el caso simplemente como estado de excepción vuelto regla, pues hay algo en ella que es heterogéneo respecto de las modalidades de la violencia y el poder instituidos y que parece asemejarla justamente a ese *otro* que busca aniquilar, la “violencia divina”, quizás al modo en que, como afirma Roberto Esposito, el Mal mimetiza al Bien¹⁰.

Se impone, entonces, avanzar más allá de las formas jurídicas del teórico del Tercer Reich. Si lo dicho respecto del estado de la deuda benjaminiana es cierto, dicho sea de paso, no debería sorprendernos que sea justamente el retorno a ese aparato conceptual (que hace de la soberanía la clave de inteligibilidad última de la violencia y el poder) lo que esté en

⁸ Benjamin, Walter. “Tesis sobre el concepto de historia”. En *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, Arcis-LOM, 2000.

⁹ Derrida, Jacques. *Fuerza de ley*. Madrid, Tecnos, 1994, p. 143 y ss.

¹⁰ Esposito, Roberto. *Diez pensamientos acerca de la política*. Buenos Aires, FCE, 2012, p. 219.

el núcleo de la contrarreforma etimológica-historicista conducida por Giorgio Agamben respecto del pensamiento de aquellos (Benjamin y Foucault, particularmente) respecto de los cuales se (auto)postula como su sucesor.

III.

Todavía más importante a los fines de una crítica de la violencia como la que nos compete –llamémosla postgenocida– es el pensamiento de Elias Canetti plasmado particularmente en *Masa y poder*, texto que debe ser reconocido como un emergente de *otro* tiempo histórico, cercano cronológicamente al de Benjamin, inclusive solapándose con él (pues su escritura se extendió a lo largo de décadas), pero separado por la inmensidad irreductible de la brecha que la *Shoa* generó en nuestra historia, brecha que no deja de ser tal aún considerando la lucidez anticipatoria de Benjamin, probablemente por las razones aducidas con anterioridad.

Masa y poder “es en esencia –dice Canetti– una confrontación con el nacionalsocialismo”¹¹. Pero en este caso es el vector subtendido entre las pintorescas, y de súbito *ominosas*, callejuelas de Múnich y las terroríficas cámaras de gas de Auschwitz lo que debe ser pensado, y eso requiere de un desplazamiento fundamental que nos lleva del problema de la violencia legal/poder instituido (*Gewalt*) a la cuestión del poder y la potencia (*Macht*). El hecho de que el mismo Canetti sitúe el germen de ese libro en las propias experiencias de masas a principios de los años veinte da cuenta de su propia capacidad de avizorar la catástrofe.

Su pensamiento permanece impregnado de una decidida revuelta contra esa “metafísica de la guerra”, o *Kriegsideologie* según la expresión de Thomas Mann, tan bien reconstruida por Domenico Losurdo¹², que dominó el horizonte cultural germánico en ocasión del desencadenamiento de la guerra de 1914 y que constituyó la piedra angular del na-

¹¹ Canetti, Elias. “Conversación con Gerald Stieg”. En *Obras Completas V*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2012, p. 846.

¹² Losurdo, Domenico. *La comunidad, la muerte, Occidente*. Buenos Aires, Losada, 2001, p. 7 y ss.

zismo. Se trata de aquella particular constelación en la cual un renovado “pathos de la comunidad”, en términos de un casi místico abandono de la individualidad y fusión en un cuerpo colectivo forjado a partir de la participación común en la guerra, hacía de la proximidad de la muerte, aquella ocurrida heroicamente en el campo de batalla, la experiencia capaz de darle su verdadero sentido a la existencia.

Esa vinculación de la guerra con una saludable e indispensable *meditatio mortis*, como recuerda Losurdo, poseyó tal pregnancia que dejó su impronta inclusive en el pensamiento de Sigmund Freud, alguien no particularmente afecto a la ideología de la guerra y quien, sin embargo, es capaz de afirmar en *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, escrito en 1915: “Pero la guerra no puede eliminarse [...] ¿No hemos de ser nosotros los que cedamos y nos adecuemos a ella? [...] ¿No sería mejor dejar a la muerte, en la realidad y en nuestros pensamientos el lugar que por derecho le corresponde [...]?”, para concluir con su celebre adagio “Si quieres poder soportar la vida, disponte a aceptar la muerte”¹³. No por nada Freud es para Canetti, según su propia expresión, una suerte de “contra-modelo”. En este caso esa *meditatio mortis*, que hace de la experiencia de la muerte –en particular la del miedo a la misma y la de su *so-brevivencia*– el meollo del poder, adquiere en Canetti, en contra tanto de su aceptación como de su glorificación, la forma de una confrontación, no cualquiera sino la última y fundamental. “Hay pocas cosas malas que no tuviera que decir del ser humano y de la humanidad. Y, sin embargo, [...] solo odio verdaderamente una cosa: su enemigo, la muerte”¹⁴, afirma en las primeras páginas de su autobiografía. “La situación de la supervivencia es la situación central del poder” y no es casual que sea en la situación de la batalla donde Canetti lo vea manifestarse de modo más rotundo, lo cual no quiere decir que no sea nuestra experiencia más próxima y concreta, pasada habitualmente por alto por su cercanía.

¹³ Freud, Sigmund. “De guerra y muerte. Temas de actualidad”. En *Obras completas 14*. Buenos Aires, Amorrutu, 1980, p. 300-301.

¹⁴ Canetti, Elias. “La lengua salvada”. En *Obras Completas II*. Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2012, p. 11.

Justamente para revertir esa tendencia a “esquivar lo concreto” es que Canetti nos sumerge en “las entrañas del poder” comenzando por la descripción, si se quiere fenomenológica, del agarrar y el incorporar en tanto prácticas corporales en las que se conforma una subjetividad indiscernible de la *inmanencia* de *una vida*, como diría Gilles Deleuze¹⁵, quizás inclusive inspirado por la propia autobiografía de Canetti titulada justamente “Historia de *una vida*”, expresión que la separa de cuajo de toda hipóstasis del Yo.

En este sentido, la reflexión sobre el poder es la ocasión para una crítica radical de la subjetividad moderna, tensada entre el paradigma de la soberanía del individuo y aquello que Peter Sloterdijk calificara como el proyecto político de la modernidad, esto es, desarrollar a la masa como sujeto. La arqueología canettiana que procede desbrozando capa tras capa los sedimentos históricos que componen anacrónicamente nuestro presente es no una “antropología”, en tanto no busca establecer qué es el Hombre por su remisión a sus circunstancias originarias (que en el límite plantearían el problema de la continuidad o discontinuidad con lo animal) y que permitirían reconocer sus características transhistóricas; sino de saber, diría Foucault, qué es lo que somos *hoy* en tanto sujetos capaces del asesinato en masa. A lo sumo puede calificárselo, siguiendo su propia fórmula, como una “contra-antropología”, una estrategia desantropologizante de la subjetividad que encuentra en la idea de la *metamorfosis* la clave de una inevitablemente inacabada, y por ello permanentemente actualizada, antropogénesis.

Canetti ve en el mundo un “matadero” y su reflexión es comandada por una preocupación ética. Por ello, en *Masa y poder* su intención cognoscitiva directa (comprender el nazismo y con él todas las empresas tanatopolíticas de subjetivación colectiva) está explícitamente elidida para dar lugar a la producción de un ejercicio anamnético al cual aquella debe ser subsumida. Y si en otros aspectos la ruptura con Freud es total y necesaria, ello no evita que se tejan lazos en otros puntos: aquellos en

¹⁵ Deleuze, Gilles. “La inmanencia: una vida...”. En Giorgi, G. y Rodríguez, F. *Ensayos sobre biopolítica*. Buenos Aires, Paidós, 2009.

los cuales la anamnesis y el retorno ominoso de lo olvidado entran en contacto. Aquello reprimido, lo cual no quiere decir –como ya el mismo Freud sabía– que sea lo arrojado a las profundidades sino lo plegado sobre la superficie, es esa relación entre el poder y la vida que parece conformar el destino ineluctable de cada existencia y que nos compromete a responsabilizarnos de todos los que han tenido que morir para que podamos (sobre)vivir.

IV.

No sabemos si Foucault fue un lector de Canetti, como si lo fue su amigo Deleuze, pero lo cierto es que lo sigue de cerca en esa operación fundamental para el desarrollo de su pensamiento que consiste en el desplazamiento que lleva, según sus palabras, del estudio de la “violencia” a la “microfísica del poder”. Interesante es el modo en que el mismo Foucault explica dicho pasaje, toda vez que, en contra de versiones que remarcan una distinción tajante entre violencia y poder, aducida por momentos por él mismo, evidencia que aquí se trata de otro orden de problemas. Y que revela, también, que su abordaje no es del orden conceptual, estatuto que Foucault siempre se negó a otorgar a su noción de poder, sino que atañe a la capacidad para *describir* lo existente; una perspectiva que comparte con Canetti y que, por otro lado, no acepta ninguna lectura en términos deficitarios¹⁶.

En efecto, si a Foucault la noción de violencia le parece una “cerradura enmohecida” es por sus efectos analíticos en tanto esboza la idea de un poder al mismo tiempo “físico” e “irregular”, “desatado” o “pasional”, proyectando con ello la visión de un poder no violento que sería a la vez no físico, en definitiva, un “buen poder”. En cambio, desde su punto de vista, “lo esencial en todo poder es que su punto de aplicación

¹⁶ Como es el caso de Giacomo Marramao en su, por otro lado lúcido, ensayo *Contra el poder* (Buenos Aires, FCE, 2013). Allí, sitúa con claridad la especificidad de un abordaje de este tipo, compartido por Canetti y Foucault, en relación con el cual inclusive recuerda la crítica de Adorno sobre lo que él llamaba “cadáveres conceptuales”. A pesar de ello, al valorar el alcance de *Masa y poder*, no puede abstenerse de afirmar que Canetti “no va más allá de una versión meramente descriptiva del poder” o que “se limita, simplemente, a registrar con la precisión de una diagnosis sus latidos, sus ciclos, sus intermitencias” (p. 42).

siempre es, en última instancia, el cuerpo. Todo poder es físico”¹⁷. Al mismo tiempo, la noción de violencia “induce a creer que el despliegue físico de una fuerza desequilibrada no forma parte de un juego racional, calculado, manejado del ejercicio del poder”¹⁸. Se trata entonces de considerar “el lugar y el papel de la violencia” al interior de las relaciones de poder. Como se puede ver, entonces, la distinción entre violencia y poder no responde a una necesidad moral (de preservar una esfera del poder impoluta, como es el caso de Hannah Arendt) sino, todo lo contrario: “Aprendido en sus ramificaciones últimas, en su nivel capilar, donde afecta al propio individuo, el poder es físico, y por eso mismo, violento, en cuanto es perfectamente irregular; no en el sentido de ser desatado, sino, al contrario, de obedecer a todas las disposiciones de una especie de microfísica de los cuerpos”¹⁹.

La distinción canettiana entre “fuerza” y “poder” es de una pertinencia notable en este punto, sin que ello implique una superposición de ambas descripciones y respecto de la cual se debe también llamar la atención sobre la ausencia de toda referencia a la noción de “violencia” como tal. “Con fuerza una presa es aferrada y con fuerza llevada a la boca. Cuando la fuerza se toma más tiempo se convierte en poder. Pero en el instante crítico, que siempre acaba por llegar, en el instante irrevocable de la decisión es otra vez fuerza pura”²⁰, dice Canetti. La particularidad del poder se encuentra en el juego que se desarrolla entre los dos términos de la relación en el tiempo subtendido entre captura y aniquilación: “El espacio que el gato domina, los momentos de esperanza que concede al ratón, aunque bajo una atenta vigilancia, el hecho de no perder interés por él y su destrucción todo junto –espacio, momentos de esperanza, vigilancia e interés destructivo– podría ser considerado como la sustancia propiamente dicha del poder o, mejor, como el po-

¹⁷ Foucault, Michel. *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires, FCE, 2014, p. 31.

¹⁸ *Ídem*.

¹⁹ *Ídem*., pp. 31-32.

²⁰ Canetti, Elias. “Masa y poder”. En *Obras Completas I*. Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2012, p. 419.

der mismo”²¹. El poder nace de la fuerza y vuelve a ella, es aquello que la fuerza hace posible cuando no se ejerce directamente, pero que no existiría sin ella, es la capacidad de hacer algo con el *otro* en ese juego establecido gracias a la fuerza que apresa y la sujeción que genera la posibilidad de destrucción desplazada en el tiempo. Canetti recuerda que la etimología de la palabra *Macht* que remite en última instancia a “ser capaz de”; “poder” es ser capaz de actuar sobre el otro, y de hacerlo actuar, de modos que no se limitan a la captura y la aniquilación pero que no son sin ellas. Si encontramos su sustancia propia allí donde estos últimos se ponen momentáneamente en suspenso, ello no implica una separación estanca pues, como ya hemos mencionado, la “psicología” del agarrar y el incorporar constituyen las “entrañas” del poder.

No deja de ser indicativo de este posible diálogo entre ambos, que la primera figura que introduce Canetti para dar cuenta de la diferencia entre fuerza y poder, tras su celebre ejemplo de la relación entre el gato y el ratón, sea ese objeto tan caro a la analítica foucaultiana: la cárcel, para cuya descripción Canetti recurre a la figura de “las fauces”: “La cárcel es como una ampliación de las fauces. En ella podemos pasear de aquí para allá, como hace el ratón bajo la mirada del gato, sintiendo a ratos que el guardián nos clava la mirada en la espalda. Tenemos tiempo por delante y esperanza de evadirnos o de ser liberados; y durante todo ese tiempo percibimos el interés destructivo de la maquinaria en cuya celda nos encontramos, aun cuando parezca haber cesado”²².

El poder implica, entonces, un juego de fuerzas que actúan sobre los cuerpos, y que, por lo tanto –como recalca Foucault–, no dejan de ser fuerzas “físicas”. Pero que lo sean no debe ir de la mano de una pérdida de las distinciones en juego. El mismo Foucault debe recalcarlo en un texto tardío, *El sujeto y el poder*, al distinguir nuevamente violencia y poder, en términos todavía más cercanos a las figuras canettianas. “Una relación de violencia actúa sobre el cuerpo o sobre las cosas, los fuerza, los abate, los quiebra, o les cierra la puerta a toda posibilidad. Su polo

²¹ *Ídem*.

²² *Ídem.*, p. 420.

opuesto solo puede ser la pasividad”, en cambio “lo que define una relación de poder es que este es un modo de acción que no opera directa o inmediatamente sobre los otros”. Como diría Canetti, la fuerza “es más coercitiva e inmediata que el poder [...] cuando la fuerza se toma más tiempo se convierte en poder”²³. La violencia, entonces, puede ser instrumento o resultado del poder, confundirse con él hasta volverse casi indistinguibles, pero no constituye el “principio” del poder, ya que este supone que “ese ‘otro’ (sobre quien se ejerce una acción de poder) debe ser enteramente reconocido y mantenido hasta el fin como una persona que actúa; y que, ante una relación de poder, se abra todo un campo de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones”²⁴.

La noción de *poder* parece, entonces, dibujar –según una descripción que sigue una retórica fisicalista– la figura de un campo de fuerzas, en el sentido que le da a ese término la mecánica y que se puede extrapolar afirmando que una fuerza es tan solo la capacidad para producir modificaciones en las formas en que un cuerpo actúa. A lo cual se puede agregar que esos campos se disponen según los modos en que esas fuerzas se ejercen a través de múltiples mediaciones que tejen entramados rizomáticos inabarcables y que incluyen a su vez las formas caracterizadas por su inmediatez y coacción. Pero una definición de este tipo demanda desechar la metafísica de la relación sujeto-objeto, presente en los modelos físicos de la mecánica clásica²⁵ –ordenados en términos de agentes y pacientes en el ejercicio de las fuerzas–, quizás de un modo similar al que respecto de esta última opera la mecánica cuántica. Únicamente a través de una perspectiva de esta índole puede volver a pensarse a la violencia como categoría crítica dependiente de una analítica del poder.

²³ *Ídem.*, p. 419.

²⁴ Michel, Foucault. “El sujeto y el poder”. En Dreyfus, H. L. y Rabinow, P. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 253.

²⁵ Cuestión ya puesta de manifiesto con total claridad por Nietzsche, por ejemplo, en su *Genealogía de la moral* (Buenos Aires, Alianza, 1998) donde, en el contexto de su crítica al concepto de sujeto como “sustrato” agente de la acción y el devenir, afirma que “nuestra ciencia entera, a pesar de toda su frialdad, de su desapasionamiento, se encuentra sometida aún a la seducción del lenguaje y no se ha desprendido de los hijos falsos que se le han infiltrado, de los sujetos”, ejemplo de lo cual es justamente el uso de la noción de “fuerza” por los “investigadores de la naturaleza” (p. 53).

V.

Es cierto que en ese movimiento que Foucault situaba como un desplazamiento de la violencia a la microfísica del poder hay un objetivo de construir una perspectiva analítica que prescindiera de toda una serie de inconducentes conceptos “psicosociológicos”. También es cierto que es la herramienta que permitiría ahora repensar dichos conceptos para considerar los procesos de subjetivación, en tanto que –como él mismo afirma y ello sería la razón de la progresiva importancia que el tema cobra a medida que avanza su trabajo– las formas de sujeción características de nuestro tiempo operan por esas vías.

Eso parecería actualizar la importancia de una “psicología”, siempre y cuando se entienda por ello algo más cercano al sentido que le daba a esa palabra Canetti, Nietzsche u hoy mismo Sloterdijk. Se plantea, pues, la posibilidad, si es que existe realmente, de releer a partir de la microfísica del poder toda una vertiente de pensamiento sobre la violencia que reconduce finalmente a la economía libidinal de Freud, a partir de la cual, siempre y cuando se prescindiera de su “metapsicología”, los campos de fuerzas de los cuales la violencia, y el sujeto mismo, son emergentes, son descriptos en términos de dinámicas deseantes. Es el caso de la psicodinámica thimótica de Sloterdijk²⁶, que retoma también la idea de la “violencia mimética” de René Girard²⁷ y junto con ello las formas en las que el deseo freudiano ha sido cribado (y con ello deserotizado) a través de la lógica del reconocimiento hegeliana-kojeviana –aunque en un sentido diverso a la vía explotada al máximo por Jacques Lacan. La perspectiva de Sloterdijk se inscribe, por otro lado, en una relectura de la obra de Canetti en sintonía con una puesta a punto de las herramientas analíticas para la crítica de nuestro presente, que en sus términos componen una perspectiva “psicopolítica” que le debe mucho también a la vía abierta en esta dirección por Gilles Deleuze y Felix Guattari²⁸.

²⁶ Sloterdijk, Peter. *Ira y tiempo*. Madrid, Siruela, 2010.

²⁷ Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama, 2005.

²⁸ Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. *Mil Mesetas*. Valencia, Pre-Textos, 2002.

Queda pendiente reconsiderar, en todo caso, lo que significa desde el punto de vista de una reflexión crítica sobre la violencia y el poder que los campos de fuerzas involucrados sean hoy vertebrados a través de la red de medios de comunicación, que componen masas de las cuales puede afirmarse que, como lo hace Sloterdijk, “su estado es comparable al de un compuesto gaseoso, cuyas partículas, respectivamente separadas entre sí y cargadas de deseo y negatividad prepolítica, oscilan en sus espacios propios, mientras, inmóviles ante sus aparatos receptores de programación, consagran individualmente sus fuerzas una y otra vez a la solitaria tentativa de exaltarse o divertirse”²⁹.

En este sentido, se vuelve imperativo volver a plantearse la pregunta respecto de los modos en los que, como ha planteado Bruno Latour³⁰, hablamos sobre el cuerpo, pues para comprender las formas contemporáneas de subjetivación debemos considerar una aproximación “pato-lógica” que, fuera de toda definición sustancial, hace de él aquello que es capaz de aprender a ser afectado, en el sentido de efectuado, producido, puesto en movimiento por otras entidades “actantes”. Desde las formas más o menos explícitamente pornográficas hasta los pánicos morales se plantean modos de afectación (emocional, afectiva, sinestésica, deseante, etcétera) de los cuerpos a través de dispositivos semióticos, los cuales por ello no pueden reducirse a las lógicas significantes y a la constitución de subjetividades identitarias. Es, por lo tanto, la trayectoria dibujada por esos cuerpos afectados y reunidos en *espumas* mediáticas lo que nos podría permitir *describir* las formas de la violencia y el poder que caracterizan paradigmáticamente a nuestro presente.

²⁹ Sloterdijk, Peter. *El desprecio de las masas*. Valencia, Pre-Textos, 2009, p. 17.

³⁰ Latour, Bruno. “How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies”. En *Body and Society*, Vol 10 (2 – 3).