



En-claves del pensamiento

ISSN: 1870-879X

ISSN: 2594-1100

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de
Monterrey, División de Humanidades y Ciencias Sociales

Gómez Calderón, Cuauhtémoc
Extrema violencia, deseo e imaginación. Balibar, Hegel, Spinoza
En-claves del pensamiento, vol. XVI, núm. 32, e559, 2022, Julio-Diciembre
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de
Monterrey, División de Humanidades y Ciencias Sociales

DOI: <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i32.559>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=141172779013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

UAEM [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

**EXTREMA VIOLENCIA, DESEO E IMAGINACIÓN.
BALIBAR, HEGEL, SPINOZA
EXTREME VIOLENCE, DESIRE AND IMAGINATION.
BALIBAR, HEGEL, SPINOZA**

Cuahtémoc Gómez Calderón, Universidad Autónoma Metropolitana, México



<https://orcid.org/0000-0002-7411-6052>

Correo electrónico: 2183804231@cua.uam.mx

Recibido: 29/01/2022

Aceptado: 20/07/2022

Publicado: 22/08/2022

Resumen: El artículo gira en torno al concepto de ‘extrema violencia’ en parte de la obra de Étienne Balibar. En primer lugar, el argumento parte de la idea de que la violencia en la filosofía hegeliana puede ser convertible en Institución, Moralidad o Razón. Sin embargo, esta idea será trabajada y cuestionada a lo largo de nuestro escrito. Especialmente, para desestabilizar la idea de que la violencia puede eliminarse como elemento constitutivo de la discusión política. En segundo lugar, se explora las formas en que la violencia inconvertible es de hecho posible, en ese momento se torna extrema violencia. Nuestro texto muestra dos escenas indisociables y continuas de esta violencia inconvertible en tanto: violencia ultraobjetiva y violencia ultrasubjetiva. Finalmente, profundizamos la idea de cómo la violencia ultra subjetiva se asocia a la fantasía, a la imaginación y al deseo de aniquilar la alteridad. Y se sugiere a la práctica política como un momento de interrupción de este continuum de la extrema violencia, que siempre acecha con minar las condiciones de posibilidad de la política misma.

Palabras clave: dialéctica, violencia, extrema violencia, deseo, imaginación.

Abstract: The article gravitates around the concept of ‘extreme violence’ in part of the work of Étienne Balibar. Firstly, the argument starts from the idea that violence, in a hegelian perspective, can be convertible in Institution, Morality or Reason. Nevertheless, this idea will be worked on and questioned through all our article. Secondly, we explore different ways in which inconvertible violence is indeed possible, and that is the moment when it turns to extreme violence. Our article observes two inseparable and continuous scenes of extreme violence as: ultra objective violence and ultra subjective violence. Finally, we deepen the idea about how ultra subjective violence is associated with phantasy, imagination and desire of annihilation of alterity. It is suggested also how political practice is a moment of interruption inside this continuum of extreme violence, which always haunts the conditions of possibility of politics itself.

Keywords: Dialectic, Violence, Extreme Violence, Desire, Imagination.

Cómo citar: Gómez Calderon, C. (2022). Extrema violencia, deseo e imaginación. Balibar, Hegel, Spinoza. *EN-CLAVES del pensamiento*, 0(32), e559. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i32.559>



Esta obra está protegida bajo una Licencia
Creative Commons Atribución – No comercial
4.0 Internacional

Introducción

En la escena política contemporánea se despliegan múltiples modalidades de la violencia, las cuales en su complejidad y heterogeneidad acaso no sea posible asir en esquemas de inteligibilidad. Sin embargo, la tarea de elaborar a través de elementos teóricos una orientación en ese campo complejo no se puede abandonar. La fecundidad de ciertas intervenciones nos ha ayudado a establecer una mirada crítica respecto a formas de violencia que no siempre percibimos y que en su resonancia taciturna son muy efectivas. La violencia como terror,¹ la violencia simbólica,² la violencia política de la economía,³ la violencia colonial⁴ y la violencia poscolonial⁵ no siempre han sido evidentes, sino a través de intervenciones teóricas muy específicas. Se delimita un antes y un después en lo que se refiere a la violencia, en cuanto a su visibilidad y su forma de enunciarla. Es este el rendimiento crítico de la teoría, y su irrupción en el campo de la violencia. El desafío de lectura de estas múltiples modalidades de violencia radica en su singularidad histórica. Nuestra lectura de ciertas grandes obras teóricas en torno a la violencia se modifica porque su potencia crítica se encuentra en permanente colisión con nuestra coyuntura. Es al interior de ella donde los elementos de los sistemas de pensamiento se abren a una reformulación siempre por explorar. La potencia de esa práctica teórica opera en ese permanente encuentro entre la política y la violencia.

Esta intervención gira en torno al concepto de ‘violencia extrema’ elaborado por Étienne Balibar. El itinerario conceptual seguirá entonces el siguiente rodeo. El argumento del filósofo francés hace un largo rodeo a través de otros sistemas de pensamiento para analizar y problematizar una idea de G. W. F. Hegel y su argumento en torno a la ‘conversión de la violencia’. Balibar a través de una serie de alianzas conceptuales explora el argumento hegeliano hasta irrumpir en el corazón mismo de la realización de la Historia Universal [*Weltgeschichte*]. ¿Es posible la conversión de la violencia hacia una forma institucional en todos los escenarios políticos, es ésta posible en nuestra coyuntura? Balibar

¹ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana (Madrid: Alianza: 2019), 617-640.

² Pierre Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales* (Bilbao: Desclée Brouwer, 2001), 87-100.

³ Karl Marx, *El Capital I. Crítica de la economía política*, trad. de Wenceslao Roces (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015).

⁴ Frantz Fanon, *Oeuvres* (Paris: La Découverte, 2017), 451-506.

⁵ Achille Mbembe, *On the Postcolony*, (Berkeley: California University Press, 2001).

desestabiliza con esta cuestión el argumento hegeliano y abre la problemática a la actualidad de nuestro horizonte político. Específicamente, desde su propuesta de una ‘violencia inconvertible’. Balibar considera que la política nunca está garantizada, sino que en ella radica cierta vulnerabilidad y fragilidad cuando se inscribe en el campo de la violencia. No es, sino a través de ciertas estrategias de ciudadanía que la política vuelve a constituirse a sí misma. En ese sentido es que en el argumento balibariano propone la *antiviolenencia* como condición de posibilidad de la política. Más adelante veremos cómo Balibar intenta esquematizar, a través de la banda de Moebius lacaniana, la dinámica de la violencia extrema como un *continuum* que se despliega en dos escenas: una ‘ultraobjetiva’ y la otra ‘ultrasubjetiva’. Balibar se pregunta en última instancia si este *continuum* puede ser interrumpido, o si por el contrario, existe un escenario en el que las condiciones de posibilidad de la política se vean aniquiladas.

El concepto de violencia extrema se piensa como indisociable de una fantasía, con lo imaginario y con el deseo. Este término, referiría a algo que pasa desapercibido en primera instancia para el radar de la razón, y sería más bien pensado como la *otra escena de la política*. Esto le permite a Balibar plantear la relación entre política y violencia, no desde el simple punto de vista de la autonomía sino desde la heteronomía intrínseca a la constitución, generación y regeneración, de un cuerpo colectivo. La violencia extrema se puede entender como crueldad, en cuanto de ella emana y obtiene de quien la ejerce un *goce* [*jouissance*]. Esta última relación la profundizaremos tomando algunos elementos teóricos del dispositivo conceptual de Spinoza.

G.W.F. Hegel: la violencia convertible

Balibar parte del argumento hegeliano sobre la razón y su realización en la historia.⁶ En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel piensa en la manera en que se constituye la *Sittlichkeit*. En su traducción, José Gaos hace énfasis en este término alemán de difícil traducción a otras lenguas, “ya que se puede traducir como moralidad objetiva, la moral como conjunto de normas, costumbres, leyes objetivas que constituyen

⁶ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos (Madrid: Alianza, 2012), 43-126.

la manera de obrar de un pueblo. Acaso la mejor traducción de *Sittlichkeit* fuera civilidad, dando a este término su sentido prístino de vida humana social sujeta a normas de convivencia”.⁷

En la construcción de tal figura social, no se trata como en el esquema hobbesiano de la supresión de la violencia a través del terror que inspira el poder absoluto y soberano del Leviatán. Se trata más bien, de la conversión de la violencia y su transfiguración en instituciones que formen parte del *Estado-nación*. O bien, la transición en un proceso dialéctico de una época a otra época [*Zeitgeist* → *Zeitgeist*] que se realiza como una especie de rejuvenecimiento y esclarecimiento. De esto se trata la Historia Universal [*Weltgeschichte*]. En este sentido se piensa como un proceso dialéctico de producción de figuras de la transfiguración de los individuos, los pueblos y los *Estado-nación*. Los momentos de insurrección de una época a otra serían para Hegel momentos contingentes, en donde su aspecto regresivo y destructivo no sería más que una apariencia a la cual se sobrepone el proceso de la realización de la *Weltgeschichte*.

Balibar apunta en una compleja reconstrucción de la lectura hegeliana al concepto que hace posible esta *conversión de la violencia* en el proceso histórico, esto es el concepto de ‘negación dialéctica’ [*Aufhebung*]. En el dispositivo conceptual de Hegel, la negación dialéctica interviene directamente con la cuestión de la temporalidad, de la causalidad y de la política. Se podría decir que opera una labor especulativa de triple impacto. En el argumento hegeliano la realización de la *Weltgeschichte* sucede en términos de *variación*, *rejuvenecimiento* y *razón*, categorías que se caracterizan en el progreso de esta misma historia universal. Hegel piensa que el surgimiento y la decadencia de los pueblos nos produce una especie de duelo, “Lo que nos oprime es que la más rica figura, la vida más bella encuentra su ocaso en la historia”.⁸ No obstante, ese duelo es desinteresado ya que de la muerte siempre surge una nueva vida. Balibar conecta el esquema hegeliano, que trabaja a través de una negación dialéctica, al problema de la violencia

Hegel cambia de formulaciones especulativas a un juego metafórico. La negación dialéctica o *Aufhebung*, como Hegel la describe, “a la vez conserva y transfigura” [*zugleich Erhalten und Verklären*]. En cuanto a lo “negativo”, destinado a su vez a ser negado, es identificado como lo particular que comprende la “degeneración interna” [*Verderben von innen*] del

⁷ José Gaos, en Hegel, *Lecciones*, 36.

⁸Hegel, *Lecciones*, 47.

universal. De este modo, llegamos a la descripción del proceso histórico como “muerte y resurrección” [*Tod und Wiederbelebung*]: no una resurrección de lo mismo, como en el mundo vegetal, sino una resurrección que es también una diferenciación y una epigénesis, una producción de nuevas figuras. Esta es la idea de la productividad dialéctica de la muerte que lleva a Hegel a caracterizar, desde el principio, la ruina de las civilizaciones o la “muerte natural” de los pueblos históricos como suicidio, o mejor, autoasesinato [*Tötung seiner selbst*]. *Es ésta en última instancia la única forma de violencia que es convertible: la violencia que el sujeto histórico se hace a sí mismo, como contrapuesto a “externas” o “extranjeras” formas de violencia, que son identificadas como epifenómenos.*⁹

Es en este esquema de inteligibilidad en el que se habla de ‘violencia convertible’. Hegel piensa que la historia tiene un curso, por lo tanto una direccionalidad y un sentido. Su realización está orientada a su institución en un *Estado-nación*, de otra forma se estaría hablando simplemente de una prehistoria.¹⁰ La marcha de la historia es conflictiva, sin embargo el trabajo de la negación dialéctica siempre se sobrepone a sus avatares. El esclarecimiento de la propia razón de los pueblos va ganando vitalidad en medio de la dificultad, y la razón en su rol protagónico en este viaje hace que “las heridas del espíritu se curen sin dejar cicatriz”.¹¹ En su recorrido, Hegel sugiere un despliegue de la *Weltgeschichte* que iría de Oriente hacia Occidente. De tal manera, que el proceso de autorrealización y esclarecimiento de los pueblos como concreciones de la Historia Universal presupone una direccionalidad y un sentido. En donde claramente Europa se ve beneficiada con los placeres de la civilización.

Esto quiere decir dos cosas: 1) por un lado, que la conversión de la violencia viene desde dentro de la *Sittlichkeit*, es decir, desde un espacio de interioridad que se genera la diferenciación de las figuras históricas; 2) por otro lado, que la violencia que viene de fuera de esta moralidad objetiva *no es convertible*, ya que no es asimilable a la subsunción dialéctica [*Aufhebung*]. De esta forma, Hegel defiende la idea de un derecho supremo de la *Weltgeschichte* para su propia realización, esto es la idea del uso de la violencia como medio para realizar sus propios fines. Entre estos escenarios se puede ubicar el proceso de civilización forzosa; es decir, los procesos de colonización. La conversión de “los pueblos menos civilizados”. La consigna de esta Historia Universal sería, sugiere Balibar, *compelle*

⁹ Étienne Balibar, *Violence and Civility. On the limits of political philosophy*, trad. de G.M. Goshgarian (Nueva York: Columbia University Press, 2016), 46. Cursivas CGC.

¹⁰ Hegel, *Lecciones*, 136.

¹¹ Wolfgang Bonsiepen, “Introducción”. En G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. de Gustavo Leyva (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017), LI.

eos intrare.¹² En un sentido ambivalente, entre la salvación y la fuerza militar.

La violencia inconvertible como “extrema violencia”

Llegamos entonces a un punto delicado en el argumento hegeliano. ¿Es posible que la violencia pueda no entrar en el proceso de realización histórica de la *Weltgeschichte*? Balibar hace énfasis en este punto. En el esquema hegeliano, la realización de la historia universal se da a través de la eliminación de la contingencia y de la integración de las figuras individuales en *Weltgeschichte*. Es en una serie de transiciones o fases que Hegel conceptualiza esta dialéctica negativa. Estas transiciones pueden ser leídas en diferentes ejes: entre lo inconsciente y lo consciente, entre la moralidad y el crimen, entre lo público y lo privado, entre lo particular y lo universal. En última instancia, la figura que se ve fortalecida en el relato hegeliano es la figura del *Estado-nación* como agente de la historia universal. En ese sentido, lo que queda en los márgenes de esta figura de la esfera pública entendida como *Sittlichkeit* en un punto es integrado en ella misma. Balibar resume la “demostración hegeliana” en los siguientes términos: política = conversión (realizada en y por el tiempo) de una (en principio inconvertible) violencia = historia. Sin embargo, se puede dar el caso de una violencia inconvertible si esta premisa no se cumple. Si no se da el paso de lo individual a lo universal concreto. El detrás de cámaras de esta “fórmula hegeliana” nos muestra que el concepto operativo que hace marchar el argumento es el de negación dialéctica [*Aufhebung*]. Se podría reformular con una cláusula esta fórmula: si la violencia es convertible entonces puede superar su condición de violencia, por ende institucionalizarse política e históricamente. Sin embargo, Balibar siembra una duda: ¿y si esta cláusula no se cumple, si la violencia no fuera convertible?

Balibar sugiere que en el panorama político contemporáneo la figura del Estado-nación como agente de la historia universal se ha desestabilizado. En principio, el proceso de globalización parece operar un cortocircuito entre los dos polos ‘particular’ y ‘universal’ del esquema hegeliano. La puesta en cuestión del Estado-nación como figura central que interpela a los sujetos para integrarse en su unidad, y la emergencia de un conjunto de

¹² Balibar, *Violence and Civility*, 47; Étienne Balibar, *Politics and the Other Scene*, trad. de Ch. Jones, J. Swenson, Ch. Turner (Londres: Verso, 2002), 140.

comportamientos y condiciones de existencia que no son propiamente ni públicas ni privadas y permanecen en *una zona gris* (concepto que recupera a su vez de Primo Levi).¹³ Balibar recupera *in extenso* parte del análisis del psicoanalista tunecino Fethi Benslama, quien ilustra en la figura del extranjero este particular no asimilable a lo universal en los procesos de ‘limpieza étnica’.

El extranjero en cuestión no se establece ni se distingue, no puede ser dialectizado ni superado, no ofrece un atisbo de santidad o cura, no es un absoluto y no se puede absolutizar... Su extranjería no se debe al hecho de que es un otro o a que viene de algún otro lugar. Este es más bien alguien (un grupo o un conjunto de individuos) muy cercano, muy familiar, íntimamente mezclado con uno mismo como una parte inextricable de uno mismo. Todos los estragos de problemas identitarios surgen precisamente de esta condición en la cual la extranjería ha emergido de la sustancia de la identidad comunitaria en la mayor mezcla posible de imágenes, afectos, lenguaje y referencias. Por lo tanto, cuando la imperiosa necesidad se expande para reapropiarse de lo ‘propio’ [*le propre*] —lo cual es una consigna de toda ‘limpieza étnica’— la rabia purificadora y vengadora se establece no como vencer o expulsar al enemigo, sino en mutilarlo y exterminarlo, como si se tratara de exterminar al cuerpo extranjero y extirpando desde el cuerpo al extranjero unido a la representación del propio cuerpo... Es una violación en el interior del *Nosotros* la cual no puede ser más asimilada o expulsada... Este es el desorden de des-identificación de un sí mismo que no puede representarse a sí mismo, viviendo con miedo de una extranjería que emana de las profundidades de su propio ser. Los efectos de una situación tal pueden ser contenidos políticamente, y sólo la esfera política es capaz de contenerlos. Pero si las instituciones políticas fallan o colapsan... Entonces podríamos ver el retorno de la ansiedad de aniquilación y la liberación de las fuerzas purificadoras que proceden a través de la mutilación y la automutilación, que tan íntimamente están enredados el sí mismo y el otro.¹⁴

Benslama hace aún más potente la duda balibariana respecto a la conversión de la violencia. La figura del extranjero se relaciona de manera ambigua, asimétrica y difusa con la comunidad política (o las *modalidades de identificación* a través de las cuales se representa dicha comunidad). Acaso tres términos latinos brinden una semántica para señalar el corazón de este conflicto. No se trata ya en este caso de obligar a entrar [*compellere*], ni de expulsar violentamente [*expellere*] sino de aniquilar al extranjero [*annichilare, ad nihilum redigere*]. Por lo tanto, esta figura no se puede asimilar en un proceso de negación dialéctica [*Aufhebung*]: *no es dialectizable*. Sin embargo, permanece en el interior de la representación de la comunidad política. Benslama nombra a esa parte inextricable de la comunidad política, y a esa incapacidad de integrarla a los modos de identificación de su

¹³ Balibar, *Violence and Civility*, 68, 135, 142.

¹⁴ Fethi Benslama, “La dépropriation”. En *Lignes* núm. 24 (febrero 1995): 36, 39-40. En Balibar, *Politics the other scene*, 22.

autorepresentación un *desorden de identificación*; y a su vez, muestra de una forma fugaz cómo la constitución de esa comunidad política está relacionada con el deseo y la fantasía. Este es el escenario en el que se torna posible la ‘violencia inconvertible’. El riesgo que acecha la política parece ser la imposibilidad de contener el despliegue brutal de esas fuerzas. O en otras palabras, la condición de (im)posibilidad de la política se ubica en su relación con la ‘extrema violencia’. Balibar propone que el despliegue de estas inconvertibles modalidades de violencia se pueden pensar a través de dos escenas: la ‘violencia ultra objetiva’, y la ‘violencia ultra subjetiva’. Balibar propone en 2002 una definición de estos términos, la cual será complementada en 2016. Empecemos por la última.

Para justificar la expresión de “violencia ultraobjetiva”, he evocado situaciones de empobrecimiento masivo en el cual poblaciones enteras se deslizan entre un “hacer vivir” hacia un “dejar morir” porque se han convertido en “superfluos” o “excesivos”, por lo tanto su presencia no tiene más un lugar [...] Para justificar la correspondiente expresión de “violencia ultrasubjetiva”, he insistido en otro aspecto de procesos de genocidio en donde lo que cuenta no es tanto la dimensión masiva del proceso, como la fantasía de la representación del Otro como una amenaza mortal operando desde el interior de la comunidad: como si un Extranjero no asimilable hubiera penetrado el Sí mismo (o la Identidad) y tuviera que ser violentamente erradicado para “limpiarse” de algo contaminante, bajo el riesgo de provocar su propia destrucción (siendo la muerte preferible a la adulteración).¹⁵

Balibar en la relación entre estas dos escenas sugiere que uno de los elementos que funciona en esta articulación de la violencia extrema es el deseo, específicamente: *la fantasía de perseguir y aniquilar al enemigo incluso más allá de la muerte misma*.¹⁶ Se torna entonces una dinámica sin fin. El objeto del deseo se desplaza indefinidamente a través de diferentes figuras (migrantes, mujeres, disidencias sexuales, grupos étnicos o racializados) que trastornan la representación imaginaria de una comunidad política que se idealiza como una unidad sin fracturas. Balibar propone que se configura en el interior de estas prácticas diversas de la extrema violencia un *delirio ideológico de la identidad*.¹⁷ El despliegue imaginario e ideológico de esta fantasía se materializa a través de una serie imprevisible de efectos perversos.

Contrario a muchos pensadores de su generación que expresaban un

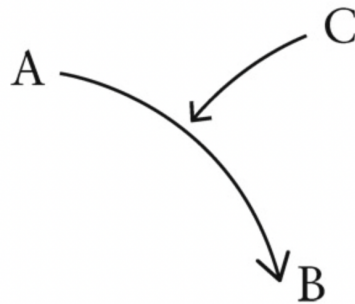
¹⁵ Balibar, *Violence and Civility*, 69-70.

¹⁶ *Ibid.*, 70.

¹⁷ *Ibid.*, 96.

“antihegelianismo generalizado”,¹⁸ Balibar considera que no se puede desechar tan fácilmente el concepto operativo de *dialéctica negativa*. Sin embargo, sería preciso someterlo a un análisis crítico en lo que se refiere a su causalidad lineal y su temporalidad sucesiva. Balibar, a través de Spinoza, ha elaborado lo que sería un esquema spinozista de la causalidad. El cual no caería en una causalidad simple en términos de sucesión y linealidad; “como si el orden fuera algo en la Naturaleza, aparte de una relación a nuestra imaginación”.¹⁹

Es por eso que la infinita conexión de causas no puede ser representada por una suma de series lineales independientes, o de genealogías de causa y de efectos (A “causa” B, que a su vez “causa” C, que a su vez etc.) sino solamente por una red infinita de modulaciones singulares, o por una unidad dinámica de actividades a la vez modulantes y moduladas (la acción modulante de B sobre la operación de algún A está modulada por la acción de algunos Cs, ella misma modulada por la acción de algunos Ds, etc.).²⁰



En muchos sentidos se podría profundizar el trabajo de la crítica respecto a esta *dialéctica negativa*. En el tema que nos ocupa, la violencia inconvertible es una forma extrema de la violencia, ya que no tiene un fin o un sentido para ser dialectizada. Pensar la relación de la violencia con la política, sería a su vez pensar una dialéctica crítica de la violencia. Balibar asocia en el interior de la violencia extrema un aspecto de *crueldad*. Su naturaleza y su

¹⁸ Michael Hardt, “Leer a Macherey”. En Pierre Macherey, *Hegel o Spinoza*, trad. de María del Carmen Rodríguez (Buenos Aires: Tinta Limón, 2014), 7-16; Michael Hart, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, trad. de Alcira Bixio (Buenos Aires: Paidós, 2005), 15-34; 213, 228; Judith Butler, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del Siglo XX*, trad. de Elena Luján Odriozola (Buenos Aires: Amorrortu, 2012), 249-329.

¹⁹ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de A. Domínguez (Madrid: Trotta, 2009), 72.

²⁰ Étienne Balibar, *Spinoza Politique. Le transindividuel* (Paris : Press Universitaires Françaises, 2018), 208.

dinámica es ambigua y heterogénea. Oscila entre lo personal y lo impersonal, entre lo humano y lo inhumano, entre aquello que tiene un rostro y aquello que está desposeído de rostro. De tal forma, los dos registros de la extrema violencia ultrasubjetiva y ultraobjetiva se encuentran en un *in between*: entre *la fantasía y lo real*, o bien entre *la subjetividad y la objetividad*. La extrema violencia en sus dos registros implica una dinámica sobredeterminada, compleja y heterogénea.²¹ Balibar advierte que aunque estos dos registros suceden de una forma traslapada, sobrepuesta y simultánea no deben ser confundidos entre sí. De esta forma, la articulación entre *las formas de la violencia ultraobjetiva y ultrasubjetiva* se disemina en un proceso que excede cualquier causalidad lineal. De tal forma, que la transición o la metamorfosis entre un registro y otro representa un desafío y acaso un límite de la teoría. Balibar mantiene esta idea que guarda una materialidad conflictiva. Los dos registros objetivo y subjetivo de la violencia extrema se fusionan a pesar de que permanezcan causalmente independientes, como si produjeran simultáneamente sus efectos en *dos escenas* [*deux scènes*] que fueran paradójicamente a la vez distintas pero inseparables. Como si una fuera el reverso [*l'envers*] de la otra. En este punto, Balibar se encuentra en la dificultad de esquematizar las modalidades de la extrema violencia y las metamorfosis entre sus dos registros; pero también, junto a estas trayectorias múltiples y paradójicas, Balibar busca pensar la articulación —su encuentro, su colisión— entre esta violencia extrema y la política. En 2002, el filósofo francés había tomado del campo del psicoanálisis la expresión de *la otra escena* en la obra de Freud, para indicar la esencial heterogeneidad de los procesos psíquicos en donde la represión del deseo y del retorno de lo reprimido podría ser *localizado* y organizado dinámicamente.²² En 2016, Balibar recurre una vez más al campo psicoanalítico en este caso al seminario de 1962-1963 sobre la angustia de Lacan, y en su reformulación propone una topografía de la violencia.

²¹ Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, trad. Martha Hanecker (Ciudad de México: Siglo XXI, 1968), 71-96.

²² Balibar, *Politics the other scene*, XII.

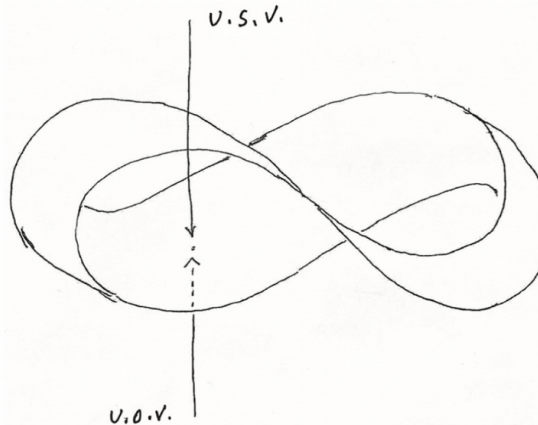


DIAGRAMA 2. Violencia ultraobjetiva y ultraobjetiva como los lados anversos de la banda de Möbius.

Balibar toma prestada la banda de Möbius lacaniana para visualizar la continuidad heterogénea entre las dos escenas de este concepto. Dicha ilustración esquemática obtura la dinámica en la que se transforman las diferentes modalidades de crueldad. De esta forma, representa lo irrepresentable: el momento imposible cuando *coinciden* lo subjetivo y lo objetivo. La violencia extrema en sus dos escenas, aunque permanecen fundamentalmente heterogéneas, pueden en cierto punto convertirse la una en la otra. La violencia ultrasubjetiva [v.u.s.] sometida a la obsesión con la identidad puede tornarse en violencia ultraobjetiva [v.u.o.] a través de prácticas de exterminio, desaparición o reducción de la condición humana a simples objetos desechables. Las metamorfosis de la fantasía a lo real, y de lo real a la fantasía —en tanto un doble proceso que se retroalimenta—, se llegan a hacer visibles en este esquema. Esto expresa la comunicación compleja que tienen las dos escenas. En un sentido, la banda de Möbius es una metáfora de un provisional “cierre de la política”,²³ o de la imposibilidad temporal de frenar el *continuum* de esta violencia inconvertible. Un fracaso de la política sería la imposibilidad de frenar el despliegue de esta brutalidad. El argumento balibariano, llegados a este punto, es una fuerte crítica a un presupuesto en el interior de la filosofía política: *la idea de que la violencia puede ser*

²³ Balibar, *Violence and Civility*, 95.

eliminada, digerida o resuelta como elemento constitutivo de la política. Las reflexiones en torno a la violencia no pueden ser circunscritas en la cuestión del poder [Gewalt], aún en el poder descentrado o descentralizado.²⁴ Las dos escenas de la “extrema violencia” están íntimamente ligadas. La banda de Möbius permite visualizar el *momento de pasaje* o las *metamorfosis* entre una y otra. Observamos así, cómo se difuminan las fronteras entre lo real y lo imaginario. Es el caso, de la violencia ultraobjetiva [v.u.o] que se conecta íntimamente con la explotación del trabajo y el desempleo. Pero también con un nuevo escenario estructural y coyuntural: *la sobreexplotación del trabajo especialmente en los países periféricos que permanecen en los márgenes del movimiento centrípeto del capital.*²⁵ En esos márgenes se generan condiciones de pobreza masiva en donde millones de personas se convierten en seres desechables [*jettables*].²⁶ Se encuentran así en una situación paradójica: a la vez, excluidos de la actividad económica en su desempleo y contenidos en los márgenes o las fronteras del mercado; en tanto que el mercado se presenta como un absoluto, es decir que no tiene límites externos.²⁷ Balibar considera que a través de la banda lacaniana se puede pensar un pasaje entre esta coyuntura de *sobre explotación* y *empobrecimiento masivo*, a formas imprevistas de violencia en su registro ultrasubjetivo. En 2002, Balibar en un primer intento de capturar esta problemática, formulaba estos dos aspectos en los siguientes términos.

El ‘ser humano desechable’ es de hecho un fenómeno social, como un fenómeno ‘natural’, o un fenómeno de la violencia en donde las fronteras entre lo que es humano y lo que es natural, o lo que es posthumano y lo que es postnatural, tienden a difuminarse: lo que estaría tentado a llamar una *ultra objetiva* forma de violencia; mientras las prácticas y teorías de limpieza étnica nos ponen frente a lo que llamaré una *ultra subjetiva* forma de violencia, o *crueldad con la cara de una Medusa*. Esto, por supuesto, está relacionado con el hecho de que estas liberan y realizan ‘en lo Real’, en un nivel colectivo, procesos que no están, y no pueden estar, completamente simbolizados, lo cual en términos freudianos sería descrito como primario o pre-Edípico.²⁸

Sería inadecuado establecer una distinción simple entre las dos escenas que se visualizan en la banda de Möbius. El diagrama lacaniano en su rendimiento crítico tiene una doble

²⁴ *Ibid.*, 135.

²⁵ Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico*, trad. de Pilar López (Ciudad de México: Siglo XXI, 2016), 20.

²⁶ Balibar, *Politics the other scene*, 142.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibid.*, 143.

función: por un lado, el hecho de que tiene una sola *superficie* (por lo tanto, sólo tiene un *borde*), entonces no hay propiamente anverso ni reverso sino un *continuum* sin fin entre esas ‘aparentes dos superficies’; por otro lado, el hecho de que la banda designa un agujero, un hueco o un vacío: un lugar constituyente que, sin embargo, no existe.²⁹ La otra escena de la política se puede pensar en términos lacanianos como un *no-todo* [pas-tout], no una unidad sin fisuras sino: un lugar deficiente, un sujeto escindido,³⁰ un objeto ausente, con pérdidas, faltas, etcétera.³¹

Deseo, imaginación y delirio

Balibar busca descolocar su pensamiento filosófico a través de la historia, la economía política, la antropología, la filología y el psicoanálisis. En ese sentido, su intervención problematiza la articulación entre la política y la violencia, enfatizando los procesos de una materialidad histórica que no se pueden reducir a una simple causa (o a una causalidad simple)³² sino que están siempre sobredeterminados por procesos de lo imaginario y lo ideológico. Los cuáles a su vez tienen su propia materialidad en los efectos que provocan.³³ La topografía de la violencia elaborada por Balibar, puede ser leída como una especie de imagen invertida del clásico esquema marxista de la estructura y superestructura. Se intenta así ampliar el concepto de materialidad en el registro de lo ideológico, lo imaginario y lo simbólico; y así mostrar la escena heterogénea de lo imaginario colectivo y sus determinantes inconscientes en la escena política. En ese sentido, es que interviene un nuevo término en la discusión contemporánea. La razón por la que la extrema violencia puede ser concebida como crueldad es porque nunca puede ser disociada de la fantasía. La crueldad “se presenta a sí misma como *otra* realidad [...] como la emergencia o el atisbo de *otra escena*”. Este tercer término, ayuda a comprender “por qué el poder no tiene que ver exclusivamente con la violencia, la fuerza o la brutalidad”.³⁴ En ese sentido, la crueldad

²⁹ Balibar, *Violence and Civility*, 151. Élizabéth Roudinesco, *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, trad. Tomás Segovia (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016), 528.

³⁰ Gustavo Leyva, “Postfacio”, en Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 510-511.

³¹ Balibar, *Politics the Other Scene*, 134; *ibid.*, 502.

³² Balibar, *Politics the Other Scene*, VII-49.

³³ *Ibid.*, XIII.

³⁴ Balibar, *Violence and Civility*, 52.

produce desde sí, y obtiene de quienes la manejan un goce [*jouissance*].³⁵ De una forma diferente a lo que sucede en el movimiento dialéctico de la Historia Universal [*Weltgeschichte*], esta fenomenología de la violencia en tanto crueldad no tiene un centro. Su conjunción es fundamentalmente *heterogénea* (concepto operativo de inspiración batailliana). Se pueden así enumerar algunas implicaciones de dicha *heterogeneidad*:

- Esta condición produce una relación diferente con *lo ideal* (ya sean, ideas, ideales o idealizaciones). La violencia extrema en tanto crueldad no encarna un universal en el cual dialectizar su propio conflicto (*Estado-nación, Mercado, Dios*).
- “En cada proceso de simbolización de la materialidad de la historia, siempre hay un *resto* de materialidad”.³⁶ Siempre permanece algo no simbolizable que retorna de formas imprevisibles, es esto, el vislumbre de la otra escena.
- La crueldad evita todo intento de imposición de *una esencia común*, no se puede encontrar una unidad, un núcleo o hipostasiar su singularidad. Esto se puede realizar sólo bajo el riesgo de postular metafísicamente ‘El Mal’; y así, bajo el nombre de un universal desposeerla de su singularidad histórica.

La crueldad no puede ser disociada de la fantasía porque el deseo opera dentro de la articulación entre violencia, política y crueldad. Balibar a propósito de Spinoza sostiene que la política es un régimen de comunicación de afectos o una economía psíquica a la vez potente e inestable.³⁷ Es interesante observar que Balibar en cuanto se refiere al deseo, la fantasía y lo imaginario evoca los análisis de Freud y Lacan. Sin embargo, se mantiene en una distancia considerable respecto a Spinoza en estos análisis sobre la violencia. El interés recae en el hecho de que son elementos insertos en la obra spinozista; y aún más, en su posible conexión con el campo ideológico. Quizá sea necesario explorar un poco esta relación imaginación, deseo e ideología; e intentar situar su filiación con el problema de la crueldad en tanto fantasía. El primer aspecto en esta relación, ya lo había señalado Althusser, quien llegó a leer en la teoría de la imaginación de Spinoza al primer teórico de

³⁵ Balibar, *Politics the other scene*, 136.

³⁶ *Ibid.*, 137.

³⁷ Balibar, *Spinoza politique*, 179.

la ideología.³⁸ La imaginación spinozista sería “la verdad inmediata de un mundo dado y vivido”.³⁹ De tal manera, que nuestra relación con el mundo pasaría a través de la imaginación; estaríamos penetrados por ella, sería indisociable de nuestra experiencia.

Lo imaginario y lo ideológico guardan una serie de relaciones, entre ellas es que las dos son una relación inmediata y no crítica con el mundo vivido; y a su vez, las dos se resisten ferozmente a su esclarecimiento.⁴⁰ Spinoza en clave althusseriana ofrece “una teoría de la opacidad de lo inmediato”.⁴¹ Lo imaginario sería el campo de donde surgen diversas especies de delirio⁴² y superstición,⁴³ y también los efectos prácticos, religiosos y políticos que ellos implican. En esto último, radica la materialidad de lo imaginario, en sus efectos. Lo imaginario es un campo conflictivo que se expresa en al menos dos dimensiones: en el pensamiento y en el deseo y la afectividad. En su análisis sobre la servidumbre humana y la fuerza de los afectos, Spinoza comienza de una forma brutal: “E, IV, 1 Nada de lo que una idea falsa tiene de positivo es suprimido por la presencia de lo verdadero en tanto que verdadero” [*“Nihil, quod idea falsa positivum habet, tollitur praesentia veri, quatenus verum”*].⁴⁴

En ese sentido, volvemos a una de las indicaciones de Balibar. Lo imaginario e ideológico, en su relación con la política no es puramente racional. El conocimiento falso que surge como producción de este campo ideológico e imaginario implica efectos que no pueden simplemente ser eliminados, digeridos o dialectizados por la razón. Lo imaginario e ideológico permanece a pesar de la presencia de lo verdadero, lo que tiene de positivo es su efectividad en la interpelación a quienes están sometidos a estos campos. Entre estos efectos se encuentra notablemente una relación entre cuerpo, sociabilidad y deseo. Spinoza sostiene que la construcción de la política consiste en el uso legítimo de la fuerza de la Ciudad [*Civitas*], en la conservación del *conatus* de los ciudadanos en tanto potencia de la

³⁸ Louis Althusser, *La soledad de Maquiavelo*. trad. Carlos Prieto y Raul Sánchez, (Madrid: Akal, 2008), 196; Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps* (Paris: STOCK/IMEC, 2007), 478.

³⁹ Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 476.

⁴⁰ *Ibid.*, 482.

⁴¹ Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para Leer El Capital*, trad. de Martha Harnecker (Ciudad de México: Siglo XXI, 1969), 21.

⁴² Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Atilano Domínguez (Madrid: Trotta, 2009), 214.

⁴³ Spinoza, *Ética*, 92.

⁴⁴ *Ibid.*, 288.

multitud y en los modos de identificación a través del deseo con ese cuerpo político.⁴⁵ Es en este último sentido, que Spinoza elabora conceptos que obturan la dinámica compleja del deseo: *imitación de los afectos*, *fluctuación del ánimo*, *conatus*. La imaginación spinozista además de su opacidad en términos intelectuales, contiene una opacidad suplementaria en un registro afectivo; y en este doble impacto, efectos políticos.

E, III, 46. Si uno ha sido afectado por alguien, cuya clase o nación es diversa de la suya, de alegría o de tristeza, acompañadas como de su causa por la idea [de ese alguien] bajo el nombre de universal de su clase o de su nación [*sub nomine universalis classis, vel nationis*], amará u odiará no sólo a ese alguien, sino a todos los de su clase o su nación.⁴⁶

El afecto spinozista comprende tres elementos: una afección, una imagen y una variación en el grado de potencia [alegría, tristeza, melancolía, amor].

Por afecto entiendo [1] las afecciones del cuerpo, [2] con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba, la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, [3] las ideas de estas afecciones. Así, pues, si pudiéramos [4] ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces por afecto entiendo [a] una acción; y en otro caso, [b] una pasión.⁴⁷

En su análisis sobre la ontología de los afectos, Spinoza propone cómo la *imitación afectiva* [*imitatio affecti*] nos conduce a un escenario en donde la causa de nuestra alegría o tristeza es difusa; la identificación de su objeto no se registra en principio a través del radar de la razón. En este caso, se identifica entonces como causa, bajo el nombre de universal, a la nación o la clase [*sub nomine universalis classis, vel nationis*]. En un proceso histórico se trabajan también estos modos de identificación que asignan como objetos de amor u objetos de odio a x, y o z, naciones o grupos sociales. Su eficacia en tanto forma de construcción política es trabajar una aglutinación colectiva a través de los afectos. El deseo spinozista tiene muchos rostros y se expresa en infinitud de afectos.⁴⁸ En ese sentido, los encuentros que puede tener un cuerpo en su experiencia del mundo son múltiples y están sometidos a la fortuna, “este *conatus* desgarrado entre la tristeza y la alegría” [*ce conatus déchiré entre la tristesse et la joie*”].⁴⁹ Entre esta multiplicidad de especies de afectos se encuentran dos

⁴⁵ *Ibid.*, 324-329.

⁴⁶ *Ibid.*, 237.

⁴⁷ Spinoza, *Ética*, 126, 127.

⁴⁸ *Ibid.*, 164, 167, 178, 203.

⁴⁹ Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 492.

que conectan con nuestro problema sobre la extrema violencia en tanto crueldad: el *delirio* y la *consternación*. Balibar propone que la crueldad a través de su ejercicio produce *goce* [*jouissance*],⁵⁰ y podríamos agregar que también una especie de *consternación*. Se produce en su dinámica interna, en tanto v.u.o y v.u.s., una secreta admiración y una inmovilidad que no permite rechazar su ejercicio.

E, III, def. gen. af. XLII. La *consternación* [*consternatio*] se dice de aquel cuyo deseo de evitar un mal es coercido por su admiración del mal que teme. Así pues la consternación es una especie de pusilanimidad. Mas, dado que surge de un temor doble [*ex duplici Timore oritur*] puede ser más cómodamente definido como *el miedo que mantiene al hombre hasta tal punto estupefacto, o fluctuante, que no puede rechazar el mal*.⁵¹

La crueldad en esta misma línea se experimenta en su proceso con placer [*titillatio*].

E, IV, 43. El placer [*titillatio*] es una alegría que, en la medida en que se refiere al cuerpo, consiste en esto, en que alguna de sus partes son afectadas más que las otras, y la potencia de este afecto puede ser tanta que supere a las demás acciones del cuerpo y se adhiera pertinazmente a él de manera tal que impida que el cuerpo sea apto para ser afectado de otros muchos modos [...] los afectos en su mayor parte tienen exceso y detienen a la mente en la contemplación de un objeto de manera tal que no puede pensar en otros.⁵²

El aspecto excesivo de la *titillatio* en su obsesión con un solo objeto se torna en una especie de delirio.⁵³ Balibar propone en la crueldad una especie de ‘delirio ideológico de la identidad’ a la obsesión de perseguir y aniquilar incluso más allá de la muerte la imagen del enemigo (en sus diferentes figuras: migrantes, extranjeros, etnias, razas, mujeres y cuerpos feminizados).⁵⁴ El trastorno de desidentificación al que refería Benslama podría a su vez conectarse a la captura del deseo en esta obsesión, en esta idea fija y en este delirio. Spinoza emplea en esta parte de su análisis un sintagma que han tomado diversos comentaristas: ‘*passionibus obnoxius*’ o ‘*affectibus obnoxius*’.⁵⁵ Cristofolini anota en esta expresión “una doble valencia de lo que daña, invade o impregna” para traducirla como “atravesado por las pasiones”.⁵⁶ Chauvi observa a su vez en esta expresión, a quien se

⁵⁰ Balibar, *Politics the other scene*, 136.

⁵¹ Spinoza, *Ética*, 275.

⁵² *Ibid.*, 334, 336.

⁵³ *Ibid.*, 336.

⁵⁴ Balibar, *Violence and Civility*, 96.

⁵⁵ “Homines pluribus affectibus obnoxius sint”. Spinoza, *Ética*, 275.

⁵⁶ Diego Tatián, *Spinoza disidente* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2019), 20.

encuentra sometido a un poder externo independientemente de su deseo, y “significa literalmente ser arrastrado por otro”.⁵⁷ La crueldad en clave spinozista, sería una sujeción a este delirio, por parte de quien está atrapado en esa única línea de fuerza de lo que se puede desear: *aniquilar al otro*. La relación de la extrema violencia con el deseo muestra la obsesión, una admiración secreta y una inmovilidad frente a la brutalidad, los cuales no se registran en principio como elementos racionales de la violencia. Sino como fulguraciones de una escena que no siempre está considerada en el análisis político.

El momento de la política

Spinoza encuentra en esta sujeción a un único objeto de deseo los signos de un ánimo impotente. El delirio respecto a un sólo objeto de deseo, sometería a los cuerpos a ser aptos para muy pocas. Los efectos perversos de este panorama en donde la violencia se despliega como un *continuum*, sería no permitir que un cuerpo político afirme su potencia. En otras palabras, la captura del deseo en esta idea fija sería la condición de imposibilidad de toda política. Spinoza piensa la antípoda de este escenario de crueldad como delirio, en una expresión hermosa: “*Corpus ad plurima aptum*” (E, V). Este pensador que vivió tantos exilios; expulsado de su familia, de la comunidad judía, de la filosofía y de la patria de su madre y su padre, inscribió en un registro ontológico las condiciones de posibilidad de la política. La potencia del cuerpo colectivo, como pluralidad para pensar y ser en común. Pensar un cuerpo colectivo, es pensar en la conservación de su *conatus* como ese ‘mínimo incomprensible’ al cual no se puede renunciar.⁵⁸ “E, V, 39. Quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas tiene una mente cuya mayor parte es eterna” [“*Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet cuius maxima pars est aeterna*”].⁵⁹

A pesar de estar inscritos en un conjunto de relaciones sociales y sujetos a las pasiones. Un leitmotiv spinozista, es que no se nace libre, sino que se hace en el ejercicio de su actividad. En afirmar ese irrenunciable *conatus* en la misma construcción de la política. Como quizá Spinoza mismo mostró en el ejercicio de su ciudadanía. Regresemos un momento a la banda balibariana, que nos muestra las dos escenas de la violencia como

⁵⁷ Marilena Chauí, *A nervura do real II* (São Paulo: Companhia das Letras: 2016), 384.

⁵⁸ Balibar, *Violence and Civility*, II, 16.

⁵⁹ Spinoza, *Ética*, 420.

anverso y reverso de una sola superficie, para pensar su línea de fuga. El *continuum* delirante de estas dos escenas de la violencia presentaría un panorama desolador. Sin embargo, a pesar de que la política nunca está garantizada, de que ésta es frágil y vulnerable, esto no quiere decir que sea imposible. Balibar considera que la política nunca está garantizada, radica en ella una vulnerabilidad y una fragilidad; y no es, sino a través de ciertas estrategias de ciudadanía que la política vuelve a constituirse a sí misma. El *continuum* de esta relación compleja y sobredeterminada de formas heterogéneas de la violencia puede, sin embargo, interrumpirse.

No podemos ver aún con suficiente claridad que el problema que tiene que ser formulado al mismo tiempo, este es el de la interrupción en el curso de la cadena de metamorfosis de la violencia, o el “lugar vacío” que esta interrupción puede venir a ocupar (constituyéndolo). Esto podría ser llamado “el momento de la política” en el campo de la crueldad.⁶⁰

Si el diagrama de la banda de Möbius puede ser leído como un *cierre de la política*, en tanto que visualiza un despliegue de modalidades de violencia inconvertible. Este *momento de la política* puede ser a su vez leído como un *(re)abrir la política*. Balibar lo esquematiza con una herradura inspirada en Jean Pierre Faye.⁶¹

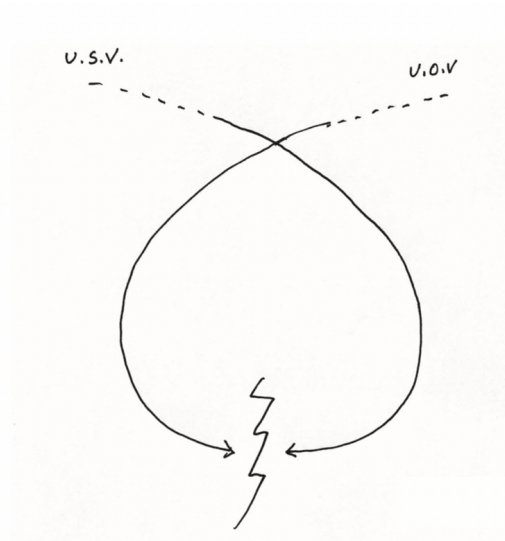


DIAGRAMA 3. Política como la interrupción de la continuidad de la violencia ultraobjetiva y ultrasubjetiva.

Llegados a este punto podemos recapitular. Eliminar la violencia de nuestros análisis

⁶⁰ Balibar, *Violence and Civility*, 75.

⁶¹ *Ibidem*.

políticos, como si fuera algo *eliminable, superable o digerible*, nos lleva a escenarios perversos en donde el uso de la violencia legítima se vincula siempre a lo ideal (en tanto idea, ideal o idealización). Al contrario, la interrupción de este despliegue sin fin de crueldad se puede pensar como un *momento de la política* en este campo, el cual tiene que ser incesantemente revitalizado. La violencia no puede ser expulsada como elemento constitutivo en el campo de la política. La política no es una salida al estado de naturaleza (tesis contractualista), a través del terror (tesis hobbesiana) o a través de la realización de diferentes figuras en el proceso dialéctico de la historia (tesis hegeliana). En este sentido, la política sería la emergencia de ese momento precario y provisional que interrumpe las metamorfosis de estas dos líneas que representa el *continuum* entre la violencia ultrasubjetiva y la violencia ultraobjetiva. Balibar estratégicamente no ofrece un contenido a esa interrupción o ese momento de la política, sin embargo sí sugiere cómo podría darse ese *lugar vacío* en clave althusseriana:

Louis Althusser dice, en su póstumo *Machiavelli et Nous*, que la práctica política reside, para empezar, en la capacidad de “crear un vacío” en un espacio histórico sobredeterminado (un espacio que está sobre investido de formas preexistentes) con el fin de lograr un lugar por sí mismo. La práctica política implica por lo tanto, en un nivel de la “causalidad”, una esencial circularidad.⁶²

En la ontología spinozista así como la intervención althusseriana rompen con el sentido y la direccionalidad de la *Weltgeschichte* hegeliana. En ese sentido, en su registro político la violencia no puede justificarse como un medio a través del cual conseguir ciertos fines (Balibar en ese sentido cuestiona ciertas prácticas de herencia hegeliana ligadas a un marxismo ortodoxo, en donde la revolución se tiene que realizar independientemente de los medios a través de los cuales sea). La efracción de ese *continuum* a través de diversas estrategias de ciudadanía no está dada de antemano, ésta se constituye en su ejercicio permanente. Es este el momento de la política. El cual asume su carácter de provisorio, contingente y siempre en riesgo de discontinuidad por el retorno de la otra escena de la política: la continuidad de la violencia extrema.

⁶² *Ibid.*, 176-177.

Bibliografía

- Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1968.
- Althusser, Louis. *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal, 2008.
- Althusser, Louis. *L'avenir dure longtemps*. Paris: STOCK/IMEC, 2007.
- Althusser, Louis, y Étienne Balibar, *Para Leer El Capital*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1969.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza: 2019.
- Balibar, Étienne. "Individualité, causalité, substance: Réflexions sur l'ontologie de Spinoza". En *Spinoza, Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conferences*, 58-76. E. Curley y P. F. Moreau (eds.), Amsterdam: E. J. B., 1986.
- Balibar, Étienne. *Politics and the Other Scene*. Trad. de Ch. Jones, J. Swenson, Ch. Turner. Londres York: Verso, 2002.
- Balibar, Étienne. *Spinoza et la politique*. Paris: Presses Universitaires Françaises, 2013.
- Balibar, Étienne. *Equaliberty. Political Essays*. Trad. de James Ingram. Durham: Duke University Press, 2014.
- Balibar, Étienne. *Violence and Civility. On the limits of Political Philosophy*. trad. de G.M. Goshgarian. Nueva York: Columbia University Press, 2016.
- Balibar, Étienne. *Citizen Subject. Foundations for Philosophical Anthropology*. Trad. de Steven Miller. Nueva York: Fordham University Press, 2017.
- Balibar, Étienne. *Spinoza Politique. Le transindividuel*. Paris: Press Universitaires Françaises, 2018.
- Bourdieu, Pierre. *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée Brouwer, 2001.
- Bourdieu, Pierre, y Loïc Wacquant. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Butler, Judith. *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Chauí, Marilena. *A nervura do real II*. São Paulo: Companhia das Letras: 2016.
- Fanon, Frantz. *Œuvres*. Paris: La Découverte, 2017.
- Hardt, Michael. *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. de José Gaos. Madrid: Alianza, 2012.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Gustavo Leyva. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Leyva, Gustavo. “Posfacio”. En G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 503-512. Trad. de José Gaos. Madrid: Alianza, 2012.
- Macherey, Pierre. *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.
- Marx, Karl. *El Capital I. Crítica de la economía política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Mbembe, Achille. *On the Postcolony*. Berkeley: California University Press, 2001.
- Morfinio, Vittorio. *Spinoza: relación y contingencia*. Córdoba: Encuentro, 2010.
- Papasquiario, Mario Santiago. *Jeta de Santo. Antología poética 1974-1997*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Roudinesco, Élisabeth. *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Trad. de Tomás Segovia. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. de Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2009.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed. latín-español. Trad. de Pedro Lomba. Madrid: Trotta, 2020.
- Tatián, Diego. *Spinoza disidente*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2019.
- Wallerstein, Immanuel. *El capitalismo histórico*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2016.