

Reflexiones sobre la violencia y el derecho moderno

Hacia un derecho crítico a partir
de la exterioridad humana

Reflections on violence and modern law
Towards a critical law from of human exteriority

GIRÓN MEGO, Frank David(*)

SUMARIO: **I.** Introducción. **II.** Reflexiones filosófico-histórico-político-éticas sobre la violencia y el derecho en la modernidad. **III.** La violencia y la exterioridad como categorías críticas del derecho moderno. **IV.** Prolegómenos para un derecho crítico. **V.** Conclusiones. **VI.** Referencias.

Resumen: El ensayo comienza con una aproximación crítica a la modernidad como edad del mundo. No se trata de una revisión de la bibliografía dominante acerca del derecho moderno o de la filosofía que lo sustenta, sino de una redacción crítica de la historia mundial y la violencia, con el objeto de plantear un marco que permita senti-

(*) Abogado por la Universidad Nacional de Cajamarca, Cajamarca, Perú. Estudios de Maestría en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, CDMX, México y Estudios de Maestría en Criminología Crítica y Estudios sobre las Violencias por el Colegio Michel Foucault, CDMX, México. Miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL) - Perú. Correo electrónico: fdgironm@unc.edu.pe

pensar una categoría históricamente excluida de la reflexión filosófica y, en consecuencia, también del derecho moderno: la exterioridad. Ya con esta categoría y una vez desarrollado el entendimiento de este derecho en el marco de una crítica de la violencia con la que se ha indiferenciado, se apunta a realizar unos prolegómenos para pasar de la crítica del derecho a un derecho crítico.

Palabras clave: derecho, modernidad, violencia, exterioridad, crítica

Abstract: *The essay begins with a critical approach to modernity as the age of the world. It isn't a review of the dominant bibliography on modern law or the philosophy that supports it, but rather a critical writing of world history and violence, with the aim of proposing a framework that allows us to feel-think a category historically excluded from philosophical reflection and, consequently, also of Modern Law: exteriority. Already with this category and once the understanding of this law has been developed within the framework of a critique of violence with which it has been undifferentiated, it aims to carry out some prolegomena to move from the critique of Law to a critical law.*

Keywords: *law, modernity, violence, exteriority, critic*

I. Introducción

El inicio de la modernidad no se reduce a un momento concreto. Al romanticismo alemán, por ejemplo, que se encargó de diseñar una división histórica hasta ahora vigente a pesar de no contar con sustento científico. Las populares Edad Antigua, Edad Media y Edad Moderna comprendidas en un avance geopolítico este-oeste no existen. El empoderamiento económico y militar europeo inició con la invasión de América. El salto histórico de la ilustración francesa, el romanticismo alemán o la revolución industrial inglesa, incluso el del renacimiento italiano, no pueden ser comprendidos sin la constitución de un sistema-mundo (Wallerstein). Este inicia con la apertura atlántica de la periférica Europa que hasta el siglo XV y todavía después experimenta las secuelas de su edad media. Una etapa que solo puede atribuirse al espacio-tiempo europeo y no a otros lugares geopolíticos en donde la ciencia, la filosofía, el saber y el comercio florecían. La preponderancia del mediterráneo disminuyó, lo que conllevó a que sea relegado por un océano que ahora es la vía que conecta el novísimo sistema-mundo que con diplomacia y esencialmente violencia se irá globalizando. Entonces América será la primera identidad moderna en función de la cual se va constituyendo Europa como el centro de ese sistema.

Con el encubrimiento de América (1492), Europa va adquiriendo poder. El oro y la plata de sus colonias colocan las bases de su dominación económica. Devalúa las formas de intercambio de África, Medio Oriente y Asia. El creciente poderío militar, naval y terrestre se hace notar con el desafío contra árabes (califatos se acentuaron en África y Europa actuales Portugal y España entre los 600 y los 1500) y luego contra turco-otomanos (las guerras habsburgo-otomanas duran cerca de 300 años, entre 1526 y 1791⁽¹⁾). La revolución industrial, la ilustración y el romanticismo abrevan de este proceso inicial inaugurado y sostenido en la colonización. Esta estructuración (Dussel, 2007) de la *modernidad temprana* (entendida en dos etapas: una primera entre 1492-1630 y la segunda entre 1631-1789) como *colonización* sentará las bases de la *colonialidad* posterior de las excolonias durante la *modernidad madura*.

Hegel, sin sustento científico serio, dice que la historia transcurre de este a oeste. Antes de la raza humana, la especie homínida, de la cual descendemos, hace cuatro millones de años, nace en África. El más reciente homo sapiens aparece hacia unos doscientos mil años. Desde África, el género *homo*, y después la especie humana, va poblando todo el mundo en dirección al este. Unos se desvían a la fría Europa, el principal contingente continua a Medio Oriente, Asia, Oceanía y, luego, a través del Estrecho de Bering (o cruzando en embarcaciones el Océano Pacífico), llegan a «América». Esta parte del mundo, a pesar de la versión dominante, no es occidental. Es el «extremo oriente de oriente». El descubrimiento humano de América sucede hace treinta mil años. Desde entonces, la época errante dará paso a la conformación paulatina de culturas alrededor del mundo. Los principales centros urbanos no solo florecerán en Sumeria, Fenicia, Mesopotamia, Egipto, sino también en América, con complejos urbanos de similar antigüedad en Caral (cinco mil años de antigüedad, aprox.), Perú o la cultura olmeca en México.

Para el romanticismo europeo, los pueblos americanos no hacen historia, no pertenecen a ella, es decir, son prehistoria, no producen cultura, y la cultura de pueblos asiáticos, africanos, oceánicos, es atrasada o inmadura. Para Hegel (2004), América «se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. América se

(1) Recuérdese que el Imperio Otomano tuvo su máxima expansión en 1683, casi dos siglos después de la incorporación de América a la dominación europea (iniciada por España y Portugal).

ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual» (p. 160). Weber⁽²⁾, ilusoriamente, también se pregunta: ¿qué características excepcionales internas hicieron posible el salto civilizatorio europeo hacia la «modernidad» y hacen de esta una «dirección evolutiva de significación y validez universales»? El romanticismo no puede ser un referente importante para la re-construcción crítica de la historia mundial. La historia universal deviene del rescate de las víctimas históricas de la dominación en las que Walter Benjamin (2008) pensaba: historias, cuerpos y territorios históricamente negados.

Aunque toda cultura pueda ser etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que pretende identificarse como «universalidad-mundialidad», como así lo refiere Dussel (2000):

Su superioridad será, en buena parte, fruto de la acumulación de riqueza, experiencia, conocimientos, etc., que acopiará desde la conquista de Latinoamérica.

La Modernidad, como nuevo «paradigma» de vida cotidiana, de comprensión de la historia, de la ciencia, de la religión, surge al final del siglo XV y con el dominio del Atlántico. El siglo XVII es ya fruto del siglo XVI; Holanda, Francia, Inglaterra, son ya desarrollo posterior en el horizonte abierto por Portugal y España. América Latina entra en la Modernidad (mucho antes que Norte América) como la «otra cara» dominada, explotada, encubierta. (p. 29)

Analizar el mito de la *modernidad* como *sacrificialidad* histórica sobre cuerpos y territorios inmolados al oro y la plata (de las minas de Potosí en Bolivia y Zacatecas en México, etc.), permite denunciar los fetiches del sistema-mundial nacidos con la invasión de América Latina. El capitalismo mercantilista pasa a ser capitalismo industrial. Ninguna es innovación europea. Valga de ejemplo, la tecnología empleada por Inglaterra para tal fin la tenía ya China, pero su racionalidad no se lo permitía.

(2) «Weber se enfrenta a los babilónicos, que no matematizaron la astronomía, en cambio los griegos sí (pero Weber no sabe que los helenos la aprendieron de los egipcios); o que la “ciencia” surgió en Occidente, frente a la India, China, etc., pero olvida citar el mundo musulmán, de donde Occidente latino aprendió en el aristotelismo la actitud “experiencial”, empírica (como los franciscanos de Oxford, o los marsilios de Padua), etc. Siempre podría falsarse cada argumento heleno o euro-céntrico de Weber, si tomamos el 1492 como última fecha de comparación entre la pretendida superioridad del Occidente ante las otras culturas» (Dussel 2011, p. 76).

La «segunda modernidad», después de España y Portugal y la *colonización imperial*, será la simplificación y radicalización del espíritu capitalista en cuanto dominio del comercio con racionalidad y lógica imperialista sobre las colonias. Este modelo lo sigue Flandes, Francia, Alemania, Inglaterra, etc. De ahí la conquista de puertos y fundación de ciudades capitales periféricas *ad hoc*. Al respecto, cabe citar a Dussel (2000):

Sólo cuando se niega el mito civilizatorio y [...] la inocencia de la violencia moderna, se reconoce la injusticia de la praxis sacrificial fuera de Europa [y aún en Europa misma], y entonces se puede igualmente superar la limitación esencial de la «razón emancipadora». Se supera la razón emancipadora como «razón liberadora» cuando se descubre el «eurocentrismo» de la razón ilustrada, cuando se define la «falacia desarrollista» del proceso de modernización hegemónico.

[...] no se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni un proyecto post-moderno como negación de la Modernidad como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista. Debe ser un proyecto «trans-moderno» (y sería entonces una «Trans-Modernidad») por subsunción real del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada («el Otro» de la Modernidad), por negación de su *carácter mítico* (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional). En ciertas ciudades de la Europa medieval, en las renacentistas del *Quattrocento*, creció formalmente la cultura que producirá la Modernidad. Pero, la Modernidad realmente pudo nacer cuando se dan las condiciones históricas de su origen efectivo: el 1492 -su empírica mundialización, la organización de un mundo colonial, y el usufructo de la vida de sus víctimas, en un nivel pragmático y económico. *La Modernidad nace realmente en el 1492 [letra cursiva agregada]*: esa es nuestra tesis. Su real superación [...] es subsunción de su carácter emancipador racional europeo trascendido como proyecto mundial de liberación de su Alteridad negada: la «Trans-Modernidad» (como nuevo proyecto de liberación político, económico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcétera). (p. 30)

El argumento weberiano es falso. Las circunstancias que anidaron la *modernidad* corresponden a la sobredeterminación de múltiples

factores, principalmente la invasión y dominación de América (y África y Asia), en donde inicia el *sistema-mundial* y su *estructuración colonial*. Se impone la descolonización teórico-práctica y la construcción de procesos de liberación de la condición humana como el mayor reto actual. Esto tiene especial relevancia porque en ese contexto geopolítico (de producción del *ser*, del *saber*, del *poder*, de la economía y de determinada racionalidad y subjetividad) se inscribe el origen y desarrollo del *derecho moderno*, objeto al que dirigimos las reflexiones sobre la *violencia* (violencia que informa el seno de esta nueva etapa mundial).

II. Reflexiones filosófico-histórico-político-éticas sobre la violencia y el derecho en la modernidad

En la *modernidad* se asumen presupuestos teóricos propios también del derecho moderno, que hacen pasar por humanistas a John Locke, Stuart Mill o Max Weber. No obstante, el humanista es Karl Marx (Hinkelammert, 2018). Su crítica de la *modernidad capitalista* sienta las bases de una *crítica de la religión* en que se ha convertido la *mítica modernidad*. El núcleo de su *crítica*, antes que solo económico, es *ético*. Presenta categorías para pensar el proceso económico y la *totalidad moderna*. Es decir, realiza una denuncia ética de la producción capitalista. El *ser* de la *modernidad* eurocentrada es *capitalista* y el *no-ser* es lo que está más allá de ese relato, aquello que esta no quiere o no puede pensar.

De la lógica actual del sistema dominante, se sigue la eliminación actual absoluta del ser humano, como sujeto, que hoy en día se implementa en las ciencias económicas [y sociales y humanas en general]. Esta eliminación [...] es tan cínica como toda la teoría económica dominante: se reduce al ser humano a ser capital humano. (Hinkelammert 2018, p. 98)

Esta *modernidad* se acentúa en las poblaciones periféricas, en cuanto se constituye por subsunción (negación y encubrimiento) del *otro* y de lo otro. Ahora bien, *El Capital* ofrece herramientas críticas (éticas) para denunciar tal sistema productor de injusticia. Esta es la mayor obra de Marx, que se presupuestó en seis tomos. Además del capital, los otros cinco contendrían temas como el salario, la renta (o capital propietario de la tierra), la relación entre los Estados y sobre el mercado mundial.

En el sexto tomo, Marx hubiera introducido el análisis *centro-periferia*, es decir, la *colonialidad*⁽³⁾ como la otra cara de la *modernidad*. Problemática acuñada por los marxismos negros (Grosfoguel, 2018, p. 14) no reconocidos por Aníbal Quijano (2014), «creador» de este neologismo, intuita por Marx, pero no desarrollada.

El macroproceso de la edad la *modernidad* está plagado de procesos revolucionarios, de liberación y resistencia. ¿Desde dónde se puede juzgar esos procesos históricos, políticos, económicos, jurídicos? ¿Cómo valorar sus fracasos? ¿Qué categorías usar? La *exterioridad absoluta* para Marx es el *pobre*, pero no en cuanto miseria, sino en cuanto desposeído de *medios* para procurar la *producción y reproducción de su vida*. El pobre no tiene más que ofrecer que su propia *actividad o capacidad para trabajar*. Está a merced del capital. Es la exterioridad del capital (en cuanto negación que este hace para afirmarse a sí mismo valorizándose) excluida, en cuanto pobreza, y oprimida, en cuanto explotación. En este sentido, el criterio para evaluar la descomunal injusticia que vive la humanidad en la *modernidad* es la *vida*. Y, para empezar, no la vida del dominador, sino la del dominado. De esta manera, la liberación de los dominados involucra la abolición de las estructuras que hacen posible la dominación, mas no necesariamente la negación de la vida del opresor. Lo humano absolutamente humano es el ser y estar de la *vida*; categoría que, a través de un diálogo pluriversal, puede ser la *fuentes de un humanismo real y analógico* manifestado en las prácticas, culturas y sociedades indistintamente de su especificidad.

Los procesos críticos van de la apariencia a la esencia. Eso hacemos con el derecho. Con Freud supimos del *inconsciente*; con Marx, a través de los ojos del *valor*, denunciarnos el *capital*; con Dussel, de la *totalidad* pasamos a la *exterioridad*. Del signo a la realidad de las cosas nos conduce a la *crítica antropológica* de Marx en cuanto *ética de la cotidianidad*. Las creaciones humanas (ya sean mercancías en un mercado o productos que llevan un símbolo por distinción) son, antes que nada, *objetivación de actividad humana*. Así, la *fuentes de lo creado es lo humano, la vida humana*, en tanto este *ser*, construye su mundo (cultural) en el cosmos (universo). Esta fuente en cuanto dignidad es «valorizada» por el capital que subsume *trabajo vivo*, y ge-

(3) «La noción de colonialidad del poder se refiere a la prolongación contemporánea de las bases coloniales que sustentaron la formación del orden capitalista [...] en la actualidad» (Pajuelo Teves, 2002).

nera riqueza que es *trabajo muerto* (trabajo que deja de circular y se acumula *irracionalmente*⁽⁴⁾), al no volver hacia sus creadores (para subjetivarse).

La sospecha que la ley funda violencia o es efecto de esta ya se hallaba en Marx. Este, como crítico de la modernidad, supera a Weber (Hinkelammert, 2018). Para Hinkelammert, la herencia crítica (*ética*) no se reduce a los inicios de la *modernidad*, puesto que viene, más bien, de tradiciones distintas a la raíz helénica reivindicada por la *modernidad*; por ejemplo, la semita con un Pablo de Tarso o un Jeshúa de Nazaret. Este último resiste la tentación de la dominación del mundo que le presenta Satanás. Para Jeshúa no es de trascendencia la supuesta tentación que significó para un san Antonio el cuerpo de la mujer. Esta herencia que condenó la corporalidad, la sensualidad (tradición que replica san Agustín) y la mujer como entrada al infierno (Hinkelammert 2018, p. 78) es potenciada durante la *modernidad*. El sistema capitalista redujo la corporalidad hacia los puros fines con la aberrante proposición de *capital humano*.

En la modernidad, el *modo de apropiación* del *valor* (trabajo humano objetivado) compra la corporalidad del explotado con un salario. Ya no se trata del *diezmo* durante el Medioevo europeo (en donde el feudo posee la tierra sin poder venderla y tampoco al trabajador), sino de la *invisibilización del plusvalor* (trabajo humano objetivado en el *producto* no devuelto al trabajador, pues no puede ser objetivado en el *salario* que le paga el capitalista) (Dussel 2008, p. 105). La disolución y el sometimiento de otros modos de trabajo y de apropiación de la naturaleza sientan una parte de las bases capitalistas: trabajadores «libres» y acumulación de dinero. Los *pobres*, «excluidos» de los medios de producción, son obligados a dejar su comunidad y no pueden reproducir su vida, por lo que tienen que vender su corporalidad.

La instalación «de un capitalismo periférico europeo no pudo ser lo que fue sin la instalación de un sistema mundial» (Dussel, 2008, p. 106). En la *acumulación originaria* del capitalismo moderno aparece la problemática de la periferia. El *dinero originario* no es todavía capital, puesto que solo cuando compre trabajo, medios de producción y llegue al producto, y este a la mercancía y, por consiguiente, esta sea vendida como dinero, está finiquitado el primer proceso del capital. Por tanto, tiene que completarse

(4) ¿O deberíamos preguntar por su «racionalidad»? ¿Qué racionalidad hace que el uno por ciento de la población mundial acumule más del cincuenta por ciento de la riqueza?

la primera espiral para poder hablar de capital originario. Ahora bien, para el segundo momento del capital como *plusvalor*, tras muchas rotaciones, el primero deviene *puramente plusvalor* (Dussel, 2008, p. 108), pues el dinero inicial no importa. Todo el *valor* del capital será *trabajo humano impago* (robado). Esta es la esencia del capital que se acumula: *vida humana objetivada* (Dussel, 2008, p. 108). Por eso, a la circulación del capital Marx la llamará «circulación de sangre»⁽⁵⁾.

En tal sentido, Dussel (2008 explica:

No es lo mismo decir *fundamento* que *fuerza*. *Fundamento* es el *ser* [...]. En el tiempo necesario de trabajo yo produzco el *valor* de mi salario, y ese tiempo necesario está fundado en el *ser* del capital, porque me ha pagado un salario con el dinero del capital; pero cuando yo trabajo más allá del *valor* de mi salario, en el *plus-tiempo* del *plus-trabajo*, la producción de ese *valor* no está fundado en el capital, porque no me pagan, está fundado en la nada del capital, en mi propia *subjetividad* (*fuerza* creadora del *valor* desde la *nada*). (p. 84)

El pobre como «trabajador es comprado y *subsumido* en el capital. ¿Cómo es subsumido en el capital?, como proceso de trabajo [...]. El proceso de trabajo [...] es inherente a todas las formas de producción [...] el proceso del trabajo [es presentado] dentro del capital [...] y constituye su *contenido*, Este *contenido* es el problema de Marx, este es su *materialismo* [...] ¿Quién hace el proceso de trabajo? Un ser corporal, que mueve sus manos y consume la energía de su cuerpo. Por eso se dice, uno está trabajando, está cansado, agotado, y tiene que irse a su casa para dormir y para comer, y para *reponer* aquello que ha gastado. ¿Dónde está aquello que ha gastado?: en el producto, como *valor de cambio*. Yo *objetivo* en el producto mi *propia vida*. Y lo que era mi vida, como contenido, ahora es *valor de uso*. (p. 87)

¿Por qué hacemos estas precisiones que parecen, de momento, tan apartadas de los fines de este ensayo: la *violencia* y el *derecho*? Si parecen apartadas es porque aún hace falta una categoría encubierta que nos hará comprender cómo ese robo y muerte de vida, que es el capital, mediante las representaciones del sistema moderno, (entre ellas el *derecho*) llega a concebirse como legal, legítimo, justo y pacífico. Este encubrimiento que consiste en presentar la vida robada por el capital como riqueza auto-

(5) Se trata de una referencia a una metáfora ni romana ni griega, sino semita. Los pueblos semitas, entre ellos el judío, identificaban que la vida está en la sangre.

producida y propia (y, por tanto, creada de la *nada*) se lleva a cabo con leyes y normas que regulan estas relaciones. Esta es la forma originaria que caracteriza al *derecho moderno*. Las reflexiones sobre la violencia no se reducirán a una crítica del contractualismo (laboral) encubridor de esas relaciones de explotación, sino que nos conducirán, con paciencia insistente, a descubrir aquella categoría crítica a la que nos referiremos en el apartado siguiente: la *exterioridad*, la cual hacemos notar, ya que tiene por contenido una *materialidad* o *corporalidad viviente*, esto es, el ser humano (y la naturaleza). Continuemos.

En la disquisición sobre la *doctrina de la renta* (contra Smith, Ricardo y Malthus), Marx hace ver que lo que crea *valor de cambio* es el trabajo humano, la persona, no la tierra por más fecunda que ésta sea. Se debe determinar la *f fuente del valor*, que como ya venimos diciendo, es siempre el *trabajo*, el *trabajo humano*. Con la deuda externa de los países latinoamericanos y periféricos:

[...] nunca se ha pagado capital tan *puro* (porque es *transferencia de valor*, no sólo de dinero), sin intercambio. Para Marx, el pago del interés, se hace con vida humana [...]. De tal manera, el pago de la deuda es disminución de vida. (Dussel, 2008, pp. 109-110)

El problema a nos hace enfrenta la *colonialidad/modernidad* es el encubrimiento del otro/a, el encubrimiento de su vida: la subsunción de la *exterioridad* en la *totalidad moderna*. La crítica de la *modernidad* en cuanto *totalidad*, desde la *exterioridad* como categoría de análisis histórico-filosófica, permite descubrir, exhibir, ese encubrimiento o *negación vital* que la *colonialidad*, el fetichismo (del *mito sacrificial* de la invasión de América), la individualidad de masas, el capitalismo, han producido en la historia reciente como colonialismo y, después, como dependencia (mucho más profunda incluso) estructurada en *colonialidad del ser*, del *saber* y del *poder*. Por consiguiente, se debe rebatir la idea sustancialista (Dussel, 2008, p. 28) de que la modernidad viene de Europa, pues en realidad se basa en la invasión (inclusión-exclusión) de la periferia latinoamericana; primera identidad moderna (mundial) que genera riqueza de la hasta hace poco periférica Europa (del sistema interregional afro-asiático-europeo). El problema también es la *exclusión*, no solo la *lucha de clases* (Dussel, 2008, p. 31). En consecuencia, esto afecta nociones teóricas, desde la *inclusión por exclusión* (agambiana), la *excepción* (Herbert Marcuse) y lo colonial (estudios subalternos y decoloniales). Evidencia la *excepción* en la *excepción*. Si se vive en

un mundo colonial, los estados de excepción usados para mantener dicho orden son una *excepción en la excepción*, injusticia dentro de la injusticia.

Por otro lado, Marx critica a Hegel «porque a Hegel no le interesa la realidad, sino, le interesa *el saber que yo tengo* de la realidad [...]. Es decir, Hegel es una *conciencia* que tiene un saber *autoconsciente* y que le interesa esa *conciencia*» (Dussel, 2008, p. 39). Marx diferencia *material* (en cuanto contenido) y *materiell* (en cuanto cosa física). El materialismo dialéctico confundió ambos. En este sentido, opondrá el *cuerpo* y la *corporalidad* a las *ideas*. El ser humano antes que nada es un *ser natural*:

[...] yo tengo un cerebro, el cerebro es un todo aún físico [...], son miles de millones de neuronas [más complejas que el universo entero], que se transmiten una a la otra por sinapsis [...], si yo no como, mi cerebro languidece y, por último, se muere. Si yo fuera inmortal, si mi alma fuera inmortal, como la de Sócrates, estaría muy contento de morirme [...]: pero el fundador del cristianismo estaba muy triste de morirse, en el Getsemaní, y decía ¡ay!, porque si me muero me muero, y estaba el hombre sudando sangre [...]. (Dussel, 2008, p. 45).

La palabra más frecuente en Marx es «vida». La vida es necesitante; si la persona no necesitara, no sería necesaria una económica. Dado que el ser humano es capaz de *reproducir su vida* a través de producir pan y también de excluir a unos y dárselo a otros, aparece el problema de la política, la cultura, la sociedad, la ética, la filosofía y, por supuesto, del mismo derecho.

En tal sentido, «La teoría [...] es una astucia de la vida; pero esto no es Nietzsche, sino [...] un ataque a Nietzsche» (Dussel, 2008, p. 45). El ser humano es un *ser necesitante* y en consecuencia *sufriente*. Esta necesidad se vuelve insaciable y el sufrimiento se crea debido a la *lógica* que gobierna el sistema moderno: la generación de riqueza [...] antes que de la necesidad humana. Y por esto, «[...] la modernidad es dualista, hasta Kant y Hegel. Y lo sigue siendo hasta hoy, porque mata los cuerpos, pero el capital está muy saludable. Eso es dualismo» (Dussel, 2008, p. 41).

Esto es una cuestión ética, y por *ética* entiéndase *universal*, pero no en un sentido tradicional como lo tomaría «el pensamiento formalista contemporáneo [que] dice que la ética material es particular, Marx dice que es *universal*» (Dussel, 2008, p. 42).

En cuanto a la universalidad del ser humano:

[Esta] aparece en la praxis, justamente la universalidad que hace de la naturaleza su cuerpo [in]orgánico, tanto por ser un medio de subsistencia inmediato [yo como o vivo de ello], como por ser la materia [ahora con *e*, *materiell*], el objeto y el instrumento de la actividad vital. (Marx, 2010, p. 39)

Entonces, según Dussel (2008), la persona vive en y de la naturaleza: «la naturaleza es su corporalidad» (p. 43) inorgánica. Este proceso es continuo para no morir. La dialéctica real es *vida-muerte*. La cuestión de la vida no es biologismo o darwinismo encubiertos, es central en el pensamiento de Marx: «El animal es inmediatamente uno con su actividad vital» (Marx, 2010, p. 39). Solo la leve diferencia de la *actividad vital consciente* diferencia al animal humano de la *actividad vital animal*. «[Entonces] para Marx, el ser humano es libre, autoconsciente y espiritual [...]. [Por eso dice que] “hay necesidades del estómago y de la fantasía [en cuanto creatividad espiritual]”» (Dussel, 2008, p. 44). De ahí que Marx incorporara la actividad y el goce social como vínculo con el otro en cuanto existencia suya para el otro.

No solo el material (*materiell*, y aquí usa *e*) de mi existencia humana, de mi actividad, me es dado como producto social, sino que mi propia existencia es esa actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social. Mi conciencia general es solo la forma teórica de aquella cuya forma viva es la comunidad real. (Marx, como se citó en Dussel, 2008, p. 45)

Bajo esta esencial y descuidada reflexión, nace la necesidad de pensar desde y para la *vida* asumiendo la *comunidad-de-vida* antes que la *comunidad de comunicación* que proponen actores como Appel y Habermas.

[...] hoy en día la conciencia general es una abstracción de la vida real [...]. Es decir, una teoría del mercado como equilibrio [entre oferta-demanda es] una falsa teoría, se enfrenta a la vida real [...]. «La vida es un intercambio de vitalidad productiva. Cada persona individual se comporta [...] como una conciencia y un individuo práctico consciente en el ámbito del intercambio de la vida social. Ella se comporta con el cuerpo social como un miembro singular, ellas mueren cuando se aíslan unas de otras». (Marx, como se citó en Dussel, 2008, p. 46)

La *re-producción de la vida* imprime una *lógica de gratuidad* que la *lógica capitalista* moderna doblega, puesto que encubre su explotación, la incluye excluyéndola. Esta es la substancia de la modernidad eurocéntrica heredada por el imperialismo bélico estadounidense: la guerra de la OTAN en Ucrania es uno de sus efectos. El derecho no puede permanecer ajeno, ya que, por ejemplo, en el ámbito internacional, se puede producir un consenso (disenso respecto de lo dominante) que impida la proliferación de la guerra como racionalidad imperial. Este asunto concierne a la fuerza de la unión que los débiles hacen frente a la dominación, como reflexionaban Einstein y Freud⁽⁶⁾ a inicios del siglo XX.

La vida teórica es una expresión de la vida comunitaria del ser humano. La modernidad (capitalista, misógina, racista, homofóbica, etc.) destruye esta vida al robarle los medios para producir y reproducir comunidad. Hace no mucho, «I can't breathe» decía George Floyd, asesinado al ser arrestado en Estados Unidos. «No puedo respirar», dice una parte de la humanidad que sufre los estragos de un sistema que permitió la brutal mortalidad del virus⁽⁷⁾. «¡No puedo respirar, me muero!», dicen las personas frente a la incompetencia y la indiferencia de sus gobiernos y asesores económicos que evalúan el costo-beneficio. En la *economía neoliberal* no ingresa la *vida* como prioridad y el *derecho* se ha convertido en un campo de batalla para favorecer esa vida —recordemos a Marx polemizando acerca del recojo de leña—. La bolsa está por encima de la vida. Aquí encontramos la *dialéctica vida-muerte*, y la modernidad ha agudizado esta dialéctica. El reto actual está en subsumir esa política, economía, cultura y sociedad de muerte: *sacrificiales* y *fetichistas*, en la *vida*.

A través de estos planteos críticos, observamos que el derecho es crucial durante la edad moderna. En la expansión de la colonialidad/modernidad, la *pedagógica* y el *derecho* tiene un papel como sistema integrado de asimilación de lo *otro* y el *otro*: la *exterioridad*. Al respecto, Chakravorty Spivak (2003) señala que en el imperialismo británico:

(6) Una traducción de estas cartas puede encontrarse en el portal de la UNESCO disponible en <https://es.unesco.org/courier/may-1985/que-guerra-carta-albert-einstein-sigmund-freud>

(7) La COVID-19 deja mucho que pensar acerca de la guerra y las posibilidades de destrucción masiva que ofrece la tecnología en el marco de lo que se conoce como «guerra por generaciones» o «no convencional».

La educación de sujetos coloniales complementa su producción dentro de la ley Un efecto de establecer una versión del sistema británico fue el desarrollo de una difícil separación entre formación disciplinaria en estudios sánscritos y la nativa, ahora alternativa, tradición de la «alta cultura» sánscrita. Dentro de la anterior, *las explicaciones culturales generadas por estudiosos autorizados correspondieron a la violencia epistémica del proyecto legal* [énfasis agregado]. (p. 319)

Según Hegel, los «pueblos naturales» no hacen historia; tampoco, por lo tanto, harían derecho. Esos pueblos ahora están sujetos a las imposiciones de la «comunidad internacional» y organismos multilaterales. Para la academia occidentalocéntrica y las instituciones educativas dominantes, los desarrollos teóricos y prácticas antes del ingreso en la historia con la conquista y la asimilación no son derecho o atraviesan la «prehistoria» en un estadio atrasado. Las leyes de indias y otras similares nos ingresan en la modernidad y con ello en los anales del derecho moderno como derecho de conquista y aval de la acumulación originaria, la propiedad privada, la expropiación de territorios y las formas de explotación de la tierra y el hombre.

En interés de mantener la circulación y el crecimiento del capital industrial —y de la tarea concomitante de administración dentro del imperialismo territorial del siglo veinte—, el transporte, la ley y los sistemas estandarizados de educación fueron desarrollados —lo mismo que las industrias locales fueron destruidas, la distribución de la tierra reconfigurada y la materia prima transferida al país colonizador—. (Spivak, 2003, p. 328)

Además del debate humanista, el derecho tiene que abordar la *fuerza* y deslindarla de la *violencia*. Benjamin desarrolla estos reparos, con especial énfasis en la violencia instauradora y la violencia mantenedora. En términos agambianos, sería lo mismo decir el *estado de excepción* (violencia) como fundador de derecho y garantizador del mismo. El mencionado autor, con miras a diferenciar fuerza de violencia y lo *legítimo* de lo *legal*, distingue violencia mítica (violencia propiamente) de violencia divina (fuerza): una instaure y asegure derecho y la otra lo destruye. Identifica el problema de la creación de derecho, ya que una cuestión es la *crítica del derecho* (moderno) vigente y su indiferenciación con la *violencia* y otra distinta es el *derecho* y su *fuerza*. Esto nos remite a Jacques Derrida, con quien hacemos una reflexión que intenta aproximarnos al problema fun-

dacional del derecho reconociendo en la *justicia* (antes que en el derecho) una «demanda infinita» a partir de la postura ética asumida por Levinas:

He intentado mostrar, en efecto, que la justicia era irreductible al derecho, que hay un exceso de la justicia en relación con el derecho, pero que, no obstante, la justicia exige, para ser concreta y efectiva, encarnarse en un derecho [...]. Naturalmente, ningún derecho podrá resultar adecuado a la justicia y, por eso, hay una historia del derecho, [...] por eso hay una determinación interminable y una perfectibilidad sin fin de lo jurídico, precisamente porque la llamada de la justicia es infinita. (Derrida, 2001, p. 55)

III. La violencia y la exterioridad como categorías críticas del derecho moderno

Ahora se debe superar el *esencialismo antropocéntrico* y *eurocéntrico* que informa la modernidad a partir de un *giro antropológico* serio que rescate el *humano* de todas aquellas relaciones es las que es un *ser* envilecido, torturado, violentado, explotado, asesinado ¿De dónde viene esa demanda infinita de justicia? El contexto en el que se desarrolla el pensamiento crítico y los peligros que corre dada la *colonialidad del saber*, del *poder* y del *ser* nos tiene que llevar a repensar las vías de esta superación de la modernidad y su «mito sacrificial» de la vida. Con Marx escapamos a Hegel, porque para este último hay *totalidad* a la que nada escapa. Marx, al descubrir el *fetichismo* del capital, da vuelta la cuestión. La *alteridad*, la *vida negada* es comprendida por fuera de la totalidad (capitalista), aunque esté subyugada. Así, la *exterioridad* se comprende como el más allá *trans-ontológico*. Transcender la modernidad es ir hacia una *transmodernidad* desde la *corporalidad viviente* como *fuerza creativa* de lo *nuevo liberador*. La modernidad fue augurio, promesa para el *centro*, pero redundó en malestar, empobrecimiento, sacrificialidad para las *periferias* con la mundialización del capital y el mercado por las vías del derecho y la violencia. Entonces, como horizonte civilizatorio la modernidad generó desgracias: de ocho mil millones habitantes del planeta la mitad está bajo el aura de pobreza.

El tren del progreso gira en espiral hacia un abismo. Mientras tanto, se sigue negando otra vía civilizatoria que traiga consigo el *reino de los libres*. Acercarnos a los espacios de lucha que proponen horizontes distintos a la *modernidad tardía*—para nuestro caso, el derecho moderno— es apostar por la *vida* en general y asegurar su continuidad. La *exterioridad*

como *víctima* de la modernidad no hace referencia solo a su victimización sistémica. La *víctima*, en cuanto agencia de demanda infinita de justicia, enseña *responsabilidad* desde la interpelación ética; en cambio, la *exterioridad*, en cuanto humanidad sufriente, *negatividad del sistema*, alberga el deseo de liberación. Al contrario de un Nietzsche, reacio a la «moral de los esclavos», a quienes atribuye resentimiento y envidia, se busca liberar-se de dominar demoliendo las estructuras que permiten la dominación y elevar la *crítica* (en cuanto *ética*) a premisa constructiva de la libertad. Esta labor se hace situadamente desde un *locus enuntiationis* propio, pero con una dialógica pluriversal (más que solo universal). Define lo que se diga y haga el «desde dónde» se realiza. Esta es una proposición geopolítica, no geográfica. Es un posicionamiento geopolítico capaz de pensar la exclusión y la opresión globales y a la vez concretos, situados. Una dialéctica trascendida a partir de la exterioridad y devenida en ana-dialéctica desde la *exterioridad*.

Sentipensar desde la *exterioridad* los diferentes campos prácticos en pos de la *descolonización* del *saber*, del *podery* del *ser* es una labor todavía pendiente a pesar de los avances en economía, política, pedagogía, ética, filosofía o derecho. Una teoría para y desde la vida nace en el núcleo de la *comunidad*. Esta involucra una radicalización de la participación democrática, un involucramiento, un protagonismo en nuestra historia. Se ha acusado al pensamiento refinado de ser producido sin contenido real por la vida. Esto aqueja a la mayor parte del pensamiento dominante. La especialización de la *praxis* empuja el tren del progreso con una *voluntad de poder (/saber)* que diseña regímenes de verdad sin interpelación ética del otro. De esta crítica no es ajeno el derecho, a pesar de sus aspiraciones constitucionalista e internacionalista. Rara es la ocasión de ver constituciones, códigos y leyes de una nación como producto del consenso crítico (ético) de su comunidad. Son imposiciones legales, incluso foráneas, que reproducen categorías producidas para otro tiempo y espacio. Además, el derecho reproduce condiciones formales y materiales que impone la modernidad que lo anidó, sin asumir las injusticias. Pensemos, por decir un caso, en el neoliberalismo y su huella en las diferentes legislaciones desde su implementación en Chile⁽⁸⁾, después del golpe pinochetista fa-

(8) A propósito, estos días se cumplen 50 años de la trascendencia de Salvador Allende y el movimiento popular en Chile y también 50 años de la inauguración del terrorismo internacional y la imposición del neoliberalismo a escala global. Nos referimos al 11S, pero no al «once ese» del 2001, ese el de las torres gemelas y un

bricado por la inteligencia terrorista estadounidense. La herencia legal de ese régimen pone en vilo al pueblo chileno, que no logra superar la Constitución de la dictadura. *Derecho y violencia*, cuan cerca caminan que sus pasos parecen los mismos.

Este derecho provoca crisis constantes, por lo que es parte de la crisis generalizada. Es el problema a resolver. Las excepciones que se decreta para el ejercicio *legal* (antes que *legítimo*) de la violencia, cuando los pueblos se revelan a sus imposiciones, lo acercan a su origen fundacional, hacia la indiferenciación con la violencia. Naomi Klein (*La doctrina del shock*) decía que la crisis produce estados de shock en el sujeto y en las comunidades, lo que hace más aceptable los cambios que normalmente no serían bien recibidos. Los ejemplos que ella presenta son los gobiernos de seguridad nacional en América y el neoliberalismo. Neoliberalismo y violencia implantaron un nuevo orden desde los 70 del siglo pasado.

Amerita que la producción de *pensamiento* la realicen los que sufren lo vigente, que hable el *subalterno* (Chakravorty Spivak, 2003): que den su versión los *vencidos* de la historia. Por aquí empieza la subsunción de la *lógica de muerte* en la *vida*. Esta lógica demanda garantías en favor de todos y todas, no solamente de algunos. Al recuperar su historia, las *víctimas* dejan atrás su velo e ingresan a la *historia* como agentes de su *liberación*. La *negatividad* de las víctimas asumidas ya como agentes históricos exige una categoría de comprensión: la *exterioridad*. Esta fue introducida por Emmanuel Levinas con *totalidad e infinito*⁽⁹⁾. Sin embargo, su comprensión adolece del ejercicio crítico material que párrafos atrás hacíamos con Marx. Con él se llena de contenido esa reflexión casi metafísica del *otro*. En pos de una crítica al derecho moderno es necesario acudir a los pormenores de la categoría *exterioridad* en el pensamiento latinoamericano. Una necesidad histórica de liberación condujo a autores y autoras a tomar lo moderno y sus críticos para servir a los pueblos del mundo que buscan transformar su dependencia y colonialidad.

posible autoatentado para justificar el intervencionismo militar en medio oriente, sino al 11S de 1973. Puede haber coincidencias, pero hay coincidencias que hablan y esta da mucho qué decir.

(9) No replicamos la discusión Dussel-Levinas por falta de espacio, aunque asumimos la posición del primero. Remitimos al respecto a la vasta obra del primero, quien, apoyado en Marx, hace una crítica materialista de la categoría *exterioridad*.

El otro, dice Levinas, «detiene y paraliza mi violencia por su llamada que no hace violencia y que viene de lo alto» (Levinas, 2002, p. 295). *Totalidad e infinito* están interrelacionadas dada la trascendencia de la apertura con que irrumpe la *exterioridad*. El derecho es una *totalidad* que, tal como dice Levinas (2002) de la sociología, la psicología y la fisiología, puede ser «sorda a la exterioridad» (p. 295). Asimismo, su totalización o fetichismo obedece a ese cierre sobre la *exterioridad* como categoría que hace trascender toda totalidad transformándola en respuesta a la injusticia. Algunos tipos penales como la «apología al terrorismo» o el «entorpecimiento del funcionamiento de servicios públicos» redundan en la sanción de las luchas y luchadores sociales o en los estados de emergencia y otros que se decretan con el fin de impedir la movilización social. ¿Qué derecho impide a su propia comunidad manifestarse, exigir cambios? ¿Puede decirse democrático o constitucional?

La reflexión sobre la violencia no es solo epistémica o teórica, dado que influye en todos los campos prácticos. La defensa de la *vida* desde la categoría *exterioridad* denuncia un lugar que todavía es común en la filosofía política moderna y otros saberes como la filosofía del derecho de veta eurocéntrica, capitalista y heteropatriarcal: la subyugación de la vida a fetiches o dioses mundanos. La exaltación del racionalismo hace recordar cualquier época oscurantista. Ya Marx veía el ateísmo como un problema fundamental. Esto fue mal leído y reproducido por el marxismo ortodoxo. El ateísmo de Marx era del dios hegeliano; aquel dios que justifica un estado omnipotente, un leviatán. También ateo del dios mercado y sus sucedáneos, Dussel señala que ni en Agustín ni en los padres de la Iglesia existe fundamentación para un «estado cristiano». Marx, al igual que los primeros cristianos ateos de los dioses romanos, es ateo de determinado teísmo moderno.

Para Freud «el primer requisito de la civilización es la justicia». ¿Qué podemos pensar hoy de quienes pretenden hacer de la violencia el «humus más profundo» de la civilización representado en el Estado o el mercado totalitarios? Siendo el ser humano un sujeto de creencias, Althusser le diría *homo ideologicus*, ¿como, junto a una propuesta pedagógica, devenir ateos de la violencia convertida en dios que demanda sacrificios? ¿Significa esto una renuncia o denuncia a todo tipo de fuerza? De ser así, ¿dónde quedaría la fuerza del derecho, porque este la necesita para ser tal, no es cierto?

El diagnóstico empleado por Benjamin de que «todo documento de cultura es a la vez uno de barbarie» ¿es una sentencia a la creación humana o una apertura, una exhortación a crear con violencia divina (fuerza libera-

dora)? ¿Guillotinos esa razón (instrumental) que está detrás de las barbaries modernas o la salvamos en los términos metafóricos de Cantinflas en *El extra*: «¿esta *madame* no es mujer (una razón entre otras) antes que reina (razón instrumental)»? La modernidad y la razón moderna como horizonte civilizatorio, al estilo de Jürgen Habermas, el «paladín de la modernidad», aparta la violencia de su núcleo, y propone por problema crucial la realización de sus ideales. Invierte las cosas. Los fines son incuestionables; el problema son los medios. Por ello, su propuesta de razón comunicativa es ultramoderna pues intenta llevar la modernidad a sus últimas consecuencias.

¿Qué hacemos con la violencia instrumental, medio y fin? ¿Sería posible, junto a Hannah Arendt (2006), afirmar que «siendo por su naturaleza un instrumento, [...] la violencia seguirá siendo racional sólo mientras persiga fines a corto plazo» (p. 107)? El problema del «motor de la historia»: la violencia, ¿en qué términos debería ser pensada?, ¿es necesario un enfoque ético? Según Benjamin, la violencia (mítica) corre el riesgo de convertir la «prehistoria» humana en su historia (final). Se requiere un salto civilizatorio, solo posible si el *continuum* histórico de la violencia se supera. ¿Se pretende descartar la fuerza como instrumento del *derecho*? ¿Es lo mismo *fuerza* que *violencia*? Volvemos al tema de la violencia y su instrumentación civilizatoria. Esa violencia instrumental, alineada con determinada racionalidad, ¿es caracterizable como actora de un proceso civilizatorio que inaugura el sistema-mundo y más adelante la globalización capitalista? Esa violencia civilizatoria es una *violencia total*, es una red, una estructura, un instrumento y también un fin en sí⁽¹⁰⁾. La *negatividad* de las *víctimas* nos interpela y provoca la necesidad de una vasta reflexión sobre la violencia. En un mundo como este no es posible rehuir teóricamente a este fenómeno, pues se disemina en las prácticas cotidianas y, sobre todo, en las interminables guerras imperialistas⁽¹¹⁾. La violencia ocupa un lugar

(10) La industria de las armas, las empresas de mercenarios, la tecnología de destrucción masiva, los campos de batalla como experimento de armas futuras, etc., nos hacen pensar en la violencia como giro empresarial valorada en las principales bolsas del mundo. La violencia como fin. Si además comprendemos que la mayoría de recursos usados por estas industrias vienen de una economía de guerra que expropia y desplaza grandes poblaciones, podemos plantearnos una visión de la violencia como *fenómeno total*. Un *Ares moderno* que mediatiza todo. Se trata de una violencia no solo durante las crisis, sino de la plataforma cotidiana de la vida.

(11) La OTAN instrumentalizando a Ucrania contra a Rusia, el imperio estadounidense y sus aliados promoviendo al Estado islámico en Siria, apoyando la colonización del

neurálgico y su regulación supera los límites del derecho. Es la forma en que este se instaura y la garantía que lo mantiene. La excepción que lo funda y conserva.

El derecho no puede ser reducido a un *contrato social* (Rousseau), a la libertad (Kant), a una *norma* positiva (Kelsen) o a la derivación de una ley inmutable y universal. Tampoco el paradigma pragmático del derecho integrador y deliberativo de Habermas es capaz de dar cuenta de toda la avalancha que se nos viene encima con la *violencia*. Es necesario asumir el *ejercicio del derecho* también como un *ejercicio de la violencia* o de la *fuerza*. No se puede negar el ejercicio de la fuerza, porque de ser así toda reivindicación o derecho (subjetivo) no podría ser. Aprobar el derecho como acuerdo y como negación de la fuerza es replegar la reflexión acerca de su *legitimidad* para un más acá de la violencia legal instaurada, que deja para un más allá incierto su evaluación crítica. Se mantiene una inercia que la historia nunca ha confirmado, pues el derecho, ejercicio regulado de la violencia, es cambiante, dinámico, una determinación determinada determinante. Esta concepción reafirma la *exterioridad* bajo la concepción del *poder* como *fuerza y obediencia crítica* a los designios del pueblo.

La modernidad contiene una racionalidad y una concepción del sujeto propias encubiertas en el seno del derecho que no pueden escapar a un análisis crítico. Entiéndase por crítico ir a la raíz del problema. Y la raíz de los problemas de una sociedad están en su horizonte civilizatorio o de sentido que le imprime su pasado, su historia y su representación ideológica del mundo. Cuestión que se acumula en su *mythos* más que en el *logos*, en la representación simbólica que también el mismo *logos* a pesar de los intentos por racionalizarlo. Esa re-presentación del mundo sobrepasa el *logos* y las aspiraciones de cientificidad con un llamado a reconocer nuestra limitación para explicar la realidad y la contingencia y finitud propia de lo humano.

En el caso del derecho, su contingencia histórica y el condicionamiento que da y recibe lo constituyen en un campo conflictivo. En Europa se produjo la mundialización de una inusual forma de racionalidad jurídica que se imperializó en un proceso de globalización junto a un determinado sistema moderno político, económico, cultural, social, familiar, etc. Con Max Weber, durante el siglo XIX, se domesticó una ver-

Estado palestino, controlando los cárteles de la droga en México y otros países y un largo etcétera de actividades de guerra convencional y no convencional.

sión de racionalidad cercana al positivismo y al neokantismo. La realidad como una maquinaria de la que se descubren sus leyes para dominarla. Por lo tanto, se demandó también que el derecho se comportase así estructurando, bajo principios formalizados, formales, y asegurando el nuevo orden imperial en expansión.

Es imprescindible un análisis que nos permita abordar la *violencia* sin estancarnos en ella. Para subsumir la *muerte* en la *vida* es necesaria una *diálctica positiva* (no *positivista*) que resulte de la *exterioridad* y no solo de la *totalidad*. Pensar críticamente es radical en la medida que va a las raíces del problema, e ir a las raíces es preguntar por lo que nos define como civilización. Acerca de las perspectivas de la violencia, hay varias. Por un lado, el acercamiento filosófico (Sorel, Benjamin y Fanon) piensa que aquella tiene «en las sociedades modernas [...] un origen estructural [...] y normativo [...]». Por otro lado, la perspectiva sociológica (Durkheim y Weber) piensa la violencia «como un fenómeno ligado a las lógicas de la estructura social y sus normas» (Arteaga y Arzuaga, 2017, p. 9). La ciencia obedece a determinado horizonte civilizatorio, no es ni imparcial ni neutral. El investigador asume un lugar de enunciación cuando hace ciencia. La sinceridad del momento gnoseológico confronta las visiones filosófica y sociológica de la violencia no entre sí, sino con su grado de compromiso con la realidad.

Pensar lo que es la violencia o en su origen en el marco del derecho, ya sea desde las ciencias sociales o desde el pensamiento filosófico, nos conduce a preguntarnos: ¿cómo nos aproximamos a su contenido, a su significado? Hacerlo en términos geopolíticos de *colonialidad-modernidad* da cuenta de ese compromiso crítico con las injusticias que el sistema moderno produce. Esa categoría, aunque no es aceptada por toda la academia, en la realidad latinoamericana y periférica mundial, cobra especial relevancia porque es reflejo del análisis crítico de su situación y del sistema mundial. Es una categoría nacida de las luchas de descolonización y antiimperialismo. Es, además, el rescate y propuesta de proyectos civilizatorios alternativos al horizonte moderno de colonialidad para la periferia del sur geopolítico.

Responder si la violencia es ética, en cuanto principio, es «establecer una distinción [que supere] la esfera de los medios mismos» (Benjamin, 2007, p. 183) y de los fines. Por eso hacemos este acercamiento geopolítico al proyecto civilizatorio colonial/moderno. Hablar de geopolítica nos lleva también a considerar que hay una corpopolítica (por corporalidad o del ser viviente) en donde el Sur oprimido es el cuerpo frente al Norte domi-

nador, que es el alma del dualismo de la cristiandad que la Edad Moderna hereda (Hinkelammert, 2018). La cristiandad que devino de la perversión del cristianismo es importante aquí por una cuestión crucial que la ciencia social moderna en la cabeza de uno de sus principales representantes, Max Weber, profundiza. Esta discusión, que presentaremos en términos escuetos, repercute directamente sobre lo que es la violencia y los conceptos alejados de *poder, justicia y derecho*. Nos apoyaremos en Walter Benjamin. Este tema, ciertamente, puede ser considerado teológico y sin repercusiones para los fines de este escrito. No obstante, la comprensión de *religión* que aquí introducimos la aleja de ser un fenómeno de implicancias personales o de convicción en el fuero interno. Se trata de una práctica diaria, de comportamientos, ritos y rituales que, bajo un manto de secularismo, presentan el contenido espiritual del sistema civilizatorio moderno.

Max Weber señala que la modernidad capitalista contiene una ética no intrínseca. Viene del espíritu protestante. No toma en cuenta que la *ética de mercado* (Weber, 2002, p. 494) es una *ética funcional* que pone en marcha todo un sistema no solo justificándolo, sino introduciéndose como práctica cotidiana. Condiciona la ciencia en general y las ciencias sociales en específico, con un aire aséptico. Benjamin (*capitalismo como religión*), por su parte, sostiene que el capitalismo no solo hereda determinada religiosidad, sino que estructuralmente la reemplaza, la fagocita para apropiarse de ella, es decir, toma la estructura, le cambia los contenidos, su dios(es), sus sacramentos, sus ritos. Hinkelammert hace eco de esto para decir que la modernidad capitalista hereda el *termidor* cristiano, el cual consiste en la fetichización del cristianismo en cristiandad a partir de la introducción del dualismo griego, lo que trae consigo la condena del cuerpo (en especial, del cuerpo «femenino»), la imperialización romana y la apertura sacrificial de la *modernidad* en cuanto *colonización*, primero, y después como *colonialidad* para los pueblos del *sur global*.

La espada y la cruz (fetichizada) invaden y despliegan en la modernidad un *sistema-mundo*. Tenemos parte de la ecuación: *colonialidad-cristiandad-violencia*. No obstante, todavía falta un elemento crucial en los rieles de comprensión de cómo se estructura y qué significado tiene para América Latina la *violencia*. La «modernidad» que los europeos reconocen como tal es la de la Revolución francesa, la Revolución industrial, la Ilustración, el Renacimiento o algún otro evento intrasistémico a la totalidad intraeuropea (Weber). Estas condiciones no le dan a la modernidad una escala global y menos se le puede atribuir las repercusiones que sus defensores

pretenden (Habermas). Sin embargo, uno de sus procesos logró relativa universalización: la secularización-secularismo. Esta secularización se da en la estructura del pensamiento de la cristiandad como dualismo antropológico (en donde el cuerpo es lo despreciado, lo oprimido) contrario a las raíces del cristianismo.

A la secularización de la religión y la razón le siguió el fetichismo. La religión para entonces era una religión fetichista. No fue una época de las luces la que advino, sino una segunda edad oscura europea, que esta vez se encargaron de imperializar. Separaron aquello en lo que la gente creía de lo que se considera ciencia, filosofía, etc. La cuestión *ética* se apartó del pensamiento y la práctica, de ser un nodo reflexivo pasó a ocupar un lugar tangencial bajo el rótulo de lo «subjetivo», reducida a la esfera privada y opacada al nivel de deontología según cada especialidad. El secularismo, que al parecer significa un alejamiento de la cuestión religiosa, en realidad es una expropiación a la religión de su lugar soberano en la civilización occidental. No hay una nueva estructura que reemplace al impuesto en siglos de dominación religiosa. Se decapita a esta conservando su lógica. Lo que no está acorde es excluido con más drasticidad que en tiempos de la inquisición. Por ejemplo, si la ciencia concibió a la naturaleza como recursos naturales, toda versión es animista, pre-moderna, atrasada, cósmica. Se trata de hacer ver que hay una versión de ciencia que domina y ata al ser humano a ser verdugo de sí mismo y de la naturaleza. Un nuevo dios(es) precisamente. Y también se ser conscientes que la humanidad ha realizado logros científicos de liberación frente a la violencia. No obstante, la crítica de la violencia epistémica y el genocidio de saberes conforma gran parte de lo que es la violencia histórica. Decía Benjamin: «todo documento de cultura es un documento de barbarie» y «cuando la derrota adviene, ni siquiera los huesos de los vencidos están a salvo». Con ello advertía del peligro histórico al que están expuestos los pueblos del mundo cuando una dominación imperial impone y roba, extermina y recrea la historia universal⁽¹²⁾.

La ecuación anterior suma un factor más: *colonialidad-cristiandad-violencia-secularización* (secularismo). Sin embargo, esta última categoría parece inapropiada, pues al advertir la crítica de Benjamin se comprende que

⁽¹²⁾ La división encubridora de la historia en tres etapas (edad antigua, edad media, edad moderna) es una operación emblemática al respecto. Comprensión concebida por los románticos alemanes practicada en todos los niveles educativos y buena parte del mundo sin reparo crítico hasta hoy.

el capitalismo no solo es un horizonte civilizatorio que impone económica y políticamente, sino una religión. No una religión en sentido secularizado con influencia en las creencias personalísimas, sino en el orden cotidiano, mundano. Una *religión total* que diseña sus propios ritos tiene una económica, una política, un derecho, etc. Fagocitó el cristianismo, lo pervirtió en cristiandad y además emplea su estructura, reemplaza su dios y se relanza como la conquista civilizatoria que rescata a Europa y el mundo de las tinieblas medievales. Su pretensión redentora de las vendas teológicas justifica un sistema de opresión y exclusión que empieza negando su condición esencialmente espiritual a pesar que se introduce en la práctica cotidiana de las gentes. La ecuación, hasta el momento, queda así: *colonialidad-cristiandad-violencia-fetichismo*.

Esto nos devuelve al punto de argumentación inicial, cuando hacíamos referencia a la inauguración sacrificial del mundo moderno. Se encubre o arropa las estructuras coloniales con discursos de democracia y libertad. Las 11 mayores industrias del crimen tienen a un dios común: la ley o la lógica de la ganancia. Drogas, guerra, petróleo, banca, alcohol, falsificaciones, trata de personas (y conexos: prostitución, pornografía, explotación laboral, etc.), farmacéutica y otros se basan en someter al ser humano a relaciones en las que es un ser humillado (Marx 1968, p. 15), abandonado, sojuzgado, envilecido, vendido, violentado, asesinado. El fetichismo del enriquecimiento ha corroído las estructuras de la modernidad en su inicio y núcleo (no-ético), lo que permite que los males que anidaban en la humanidad se desencadenen en un flujo denso de injusticias que permiten; por ejemplo, que 10 000 niñas y niños mueran cada día de hambre o desnutrición.

Basamento de estas injusticias, de Max Weber (2002) vino una concepción peculiar del *poder* de la que se apropiaron investigadores, científicos, académicos y políticos. Se haría hegemónica. El *poder* es *dominación entre obedientes*. Esta concepción desprotege al ser humano y reprime la discusión sobre la *legitimidad* del *poder*. Alienta la resignación a la *dominación*. Postulaciones recientes, desde las mismas voces de los dominados (los zapatistas en México, la Revolución ciudadana en Ecuador, la Revolución bolivariana en Venezuela y el Plurinacionalismo en Bolivia) del mundo colonial-moderno, se pronuncian catalogando esta pretensión instrumental como antiética y encubridora de otras versiones posibles de *poder*. Otras versiones no parten de un núcleo antropológico agonístico ni de disputa del *poder* o de imposición de este sobre las «masas», sino de un *núcleo ético-mítico*

que estima la manera cotidiana en que el ser humano se desenvuelve con los demás: necesita no solo creer (sentir, pensar) en su *ser*, su existencia, necesita creer en su comunidad, en sus semejantes, en la naturaleza.

La violencia puede ser legitimada, legalizada o justificada. Hannah Arendt postuló la *banalidad del mal* como la forma cotidiana en que los agentes de la violencia la practican cuando tienen una *ley* que dispone, disculpa y organiza su actuación. Se trata de cumplir la ley mediando el *deber kantiano* de su mera enunciación antes que por la bondad de su enunciado (contenido). Ese fue el caso nazi. Otros autores, como Max Weber, no vieron a la violencia con ojos de moralidad, sino que, al explicarla desde una posición de neutralidad, era factible tomarla como un medio imparcial y objetivo, cuyo uso y legitimidad depende del más fuerte, el más demagogo o el más carismático. Esta forma de abordar la violencia la conduce a ser un elemento del poder o una de sus expresiones o su esencia y no a una perversión o inversión de este. ¿Es posible transponer la *fuerza* a la *violencia* y, en última instancia, evitar caer en la indiferenciación entre *derecho* y *violencia* a través de un posicionamiento *ético*?

Si por una parte establecíamos la relación histórica entre *colonialidad-cristiandad-violencia-fetichismo*, por otra, corresponde deslindar de la consideración meramente negativa de la violencia dirigiéndonos al parto de la historia, de un nuevo horizonte(s) civilizatorio(s), esto es, sosteniendo la revolución como paradigma, como aquello que acerca la civilización a lo nuevo liberador y abandona lo viejo dominador en la pre-historia, se hace patente una responsabilidad con el presente. Con la *liberación* del presente a través de la radicalización de las *fuerzas* que combaten la *violencia* cotidiana, que de tanta repetición se normaliza como la «justicia que merecen» los pueblos: una intervención militar autorizada según el derecho Internacional disfrazada de intervención humanitaria, relaciones económicas leoninas acorde a derecho que encubren sanciones y embargos. En «la revolución [...] ningún lugar le está reservado a los sociólogos, a las gentes de mundo, amigas de las reformas sociales, a los intelectuales que han abrazado la *profesión de pensar para el proletariado*, para los pueblos excluidos y oprimidos del mundo, en su caso]» (Sorel 1978, p. 141), porque, si algo significa la radicalidad de la revolución, es ir a las raíces del problema para transformar la violencia que somos, esa que ha diseñado la historia de los últimos 500 años de colonialismo-colonialidad/modernidad y que alimenta los fetiches a los que se ha sacrificado la vida de la humanidad y la naturaleza.

Un pensamiento crítico acerca de la historia y actualidad de la *violencia* tiene por primera tarea transformar la concepción y el ejercicio del *poder* y el *derecho*. De la comprensión de «dominación entre obedientes», ahora se debe apostar por un *poder* que no sea «servirse de lxs otrxs», sino *servir a lxs otrxs*. La crítica de la religión como rescate del *cristianismo* devenido en cristiandad ejemplifica que la crítica de la violencia deviene en rescatar a la civilización humana de un horizonte sacrificial y suicida y enrumbarla hacia un horizonte del despliegue real de la vida. Esto se puede lograr en comunidad bajo la vocación del «mandar obedeciendo», que no fetichiza el *poder* en cuanto es *servicio*. Un *poder* como *dominación* que indiferencia la *violencia* de la *justicia* deja su lugar a un *poder* como *servicio* que permite un discernimiento crítico de los dioses mundanos que gobiernan la existencia; un discernimiento del *derecho* para que siempre responda a la demanda infinita de *justicia*; una oportunidad para discutir la *legitimidad del derecho moderno*, cuya racionalidad jurídica entra en crisis civilizatoria por la disputa del Estado, antes gendarme de determinada clase y sus intereses, ahora desregulado, privatizado y abandonado, y por la vigencia de racionalidades jurídicas alternativas con un núcleo comunitario (Hopkins Moreno, 2018, p. 93) que han sobrevivido y ahora toman mayor *poder*.

IV. Prolegómenos para un derecho crítico

La violencia estructural, simbólica y subjetiva que configura las sociedades tardocoloniales designa periferias subjetivadas, estructuradas, determinadas por el *colonialismo* y después bajo la *colonialidad*. No le llamamos descubrimiento, sino «encubrimiento» de América (Dussel, 1994), por su brutal incorporación al nuevo orden mundial a partir de 1492. Desde entonces, la *excepción* ha definido la existencia de millones de seres humanos. Las formas de control colectiva y subjetiva se han mejorado y ampliado en la profundización de la *excepción colonial*, que en los hechos se traduce multifactorialmente como exclusión u opresión de clase, raza, género, etc. En otras palabras, la explotación, por expresarnos en términos de un *marxismo estándar*, no ha sido la forma exclusiva de dominación, puesto que esta se ha desplegado constituyendo subjetividades, estigmatizando corporalidades, lacerando territorios, desubjetivando (o basurizando). De 1200 millones de americanos, la sexta parte, cerca de 200 millones viven en condiciones de extrema pobreza. En el mundo no menos de un tercio de la población vive por debajo de los índices de pobreza. De los 23 países de violencia letal en el mundo, 18 pertenecen a esta región. Las brechas

de desigualdad en América Latina son las mayores del mundo y el número de mujeres asesinadas es alarmante. Atestiguan la violencia las numerosas campañas de exterminio sobre sus pueblos originarios. También se refleja en una historia política plagada de golpes de Estado (200 aproximados), en las dictaduras militares de la vida «republicana» que violaron derechos humanos y cometieron genocidios y delitos de lesa humanidad. Y ahora, durante la pandemia, la eugenesia es el tópico que definió las políticas de muerte que permitieron el deceso de cientos de miles y hasta millones de personas. Esta área del planeta sufre los índices de mortalidad más altos: de seis millones de muertos, América ostenta el 50 %. El número oficial de muertes solo en Perú representa casi el total de África (aproximadamente 250 mil fallecidos). Esta realidad no produce un «genocidio por goteo», como diría Zaffaroni, sino «genocidios a chorro». En más de 20 años de guerra interna en Perú durante los 80 y 90, según el informe final de Comisión de la Verdad y Reconciliación, fueron asesinados cerca de 70 mil personas. Ahora en menos de tres años de pandemia, la cifra oficial es tres veces mayor. Y eso que la cifra real no se conoce y posiblemente triplique o cuadriplique las 215 mil muertes contadas. Es decir, estamos hablando de cerca de un millón de personas, lo que significa que, de cada 30 peruanos, uno murió durante la pandemia. Claramente, esta nueva especie de genocidio es una cuestión estructural y del horizonte civilizatorio moderno al que nos hemos intentado aproximarnos. La *excepción*, como decíamos, es la regla. Se indiferencia excepción de normalidad. ¿Volver a la «normalidad» previa al COVID-19? ¿Qué significa volver a las condiciones, ahora más drásticas, que hicieron posible la muerte de un millón de peruanos? ¿Qué normalidad se nos vende con la parafernalia mediática? ¿No es acaso la *excepción* manufacturada como *normalidad*?

Hemos señalado la apertura sacrificial como el modo en que la dominación de unos sobre otros colocó a los inferiorizados, minorizados, excluidos y oprimidos de la colonial modernidad en un *estado de excepción* constante (Marcuse, 1965). Estudiar esta *excepción cotidiana* es la apertura que el pensamiento crítico ha permitido en el derecho, en lo que se puede entender como una criminología crítica. El estudio de la *normalidad* de la *violencia* era la *excepción*; ahora se busca combatir esa especie de *violencia mítica* (Benjamin) que exige constantes sacrificios de sangre en la modernidad sacrificial. No se trata de negar todo tipo de violencia, por lo que habría más bien que subrayar su diferencia de lo que se comprende por *fuerza*. Solo así se transitará de la *violencia* al *derecho* y *derecho* a la *justicia*.

Como decía Freud (1932), «un camino ha llevado de la violencia al derecho, ¿pero, cuál? No hay más que uno, a mi juicio, y es el que muestra que varios débiles unidos pueden hacer frente a uno más fuerte: “La unión hace la fuerza”» (s. p.)

En última instancia, esa *fuerza de los débiles* que deviene en *derecho* es lo que nos permite decir que el obedecer se basa en un mandato de *autonomía y servicio* y no en uno de *violencia*. Y ello nos acerca a ser pueblos libres, dejar de sufrir las penurias normalizadas que en la *modernidad* se aceptan como fatalidad de su dios(es). La violencia es determinada por política, economía, cultura, sanidad, educación, derecho y a su vez determina estos campos. Una multiplicidad de factores diseña las violencias que se normalizan, biologizan o naturalizan dependiendo del dispositivo empleado por los discursos mediáticos y seudocientíficos. El *complejo de inferioridad* (Grosfoguel, 2009) fue instaurado por un sistema de dominación de siglos e imprimió, en el cuerpo y la mente de las poblaciones del Sur global, un auto-desprecio frente al dominador y sus herederos. La lógica es mirar afuera y decir lo que viene de otro lado es mejor, que la *culpa* de nuestro *subdesarrollo* es la cruz de sociedades débiles y ociosas que determinan su propio atraso. Esta *transferencia de culpa* también, vista en términos de *malestar en la cultura* en cuanto síndrome de nuestras gentes y pueblos, es una extensión de la *violencia fundacional*. El trayecto de la violencia no se detiene e informa el saber que empleamos para explicar nuestra dominación. Los epistemicidios, como se le conoce, refieren la violencia epistémica o teórica en términos generales.

La violencia tiene diversas expresiones, con especial mención en la economía y la política. Ambos intrínsecamente relacionados desde el inicio de la colonia persisten en sus efectos durante las emancipaciones latinoamericanas en la elaboración de un ordenamiento jurídico *nuevo*. Durante la vida «republicana», Latinoamérica sufre 200 golpes de Estado, en los que directa o indirectamente participa el imperio estadounidense. La última vuelta de tuerca que la modernidad capitalista dio al mundo —nos referimos al neoliberalismo— fue también brutal. La *excepción neoliberal* se implantó en la *excepción colonial*. Precisamente, la emergencia global del neoliberalismo inicia sacrificialmente con el golpe de estado a Allende en Chile, el 11 de setiembre de 1973, lo cual viene a agravar las pésimas circunstancias de violencia generalizada. La pos-soberanía estatal (Zaffaroni y Dias, 2019, p. 114) somete los pueblos al capricho de los intereses capitalistas imperiales y el de las corporaciones.

La denuncia de la violación sistemática de derechos humanos en nuestra región no se reduce a un ejercicio enunciativo. Esas prácticas evidencian los rasgos comunes de la *violencia total* que pasa por micro expresiones hasta las más graves manifestaciones de orden macrosocial. Ahora bien, se mantiene sempiterna la pregunta por las fuentes de esa *violencia*: ¿qué alternativas críticas nos podemos proponer desde el *derecho*? Para no desligarnos del ámbito criminológico, que compete inmediatamente al derecho, Romagnosi (citado en Baratta, 2004) dice que el mayor esfuerzo de la sociedad debe dirigirse a la prevención del delito (p. 28). Prevención que tiene que ver con la *violencia*. Esto quiere decir que hay una unidad práctica indisoluble entre *saber* (ética, filosofía, política, economía, derecho, criminología, etc.), *poder* (legislación efectiva de un país, su política criminal, el horizonte civilizatorio que subsume el saber en sus campos prácticos con el diseño de un régimen de verdad) y *ser* (nuestro carácter social, nuestras pulsiones, el sentido de mundo, nuestro *logos* y *mythos* concreto, etc.). Esta simbiosis de *saber/poder/ser* ha determinado y justificado un ejercicio punitivo dirigido antes que nada a los mismos violentados sistémica o estructuralmente.

El pensamiento crítico del derecho ha provocado la apertura de campos prácticos antes no problematizados. La cuestión criminal obedece, por ejemplo, a estructuras de poder económico-político-cultural, con una crítica que trasciende la *ley* o lo meramente legal o ilícito. Una *cultura de la violencia* (Garland), una economía empobrecedora, una necropolítica de poscontrol (Deleuze, Mbembe), disciplina y vigilancia (Foucault), en general un horizonte civilizatorio tiene una lógica funesta para las mayorías y para ciertas «minorías». En este contexto, el *análisis crítico del derecho* debe empezar por cuestionar las reglas de constitución de su propio saber para relanzar la teoría al servicio, como instrumento de liberación, de las luchas (Pavón Cuellar 2019, p. 29) de los pueblos del mundo. La «demanda de escucha», como le diría Luc-Nancy (2007), que plantea la realidad sufriente al saber, le obliga a responder con responsabilidad ética. Por el bien de todos, «primero los pobres», dicen hoy en México. Las políticas atienden el malestar y provocan el bienestar en la cultura.

Fundar un pensamiento sobre la *violencia*, el *derecho* y su *fuerza* comprende la radicalidad de ir a las raíces del problema y su huella civilizatoria. En tal sentido, parte de colocar el *saber/poder* al *servicio* de la *vida* (el *ser*); de mutar la concepción del *poder* que se hereda de la inversión (o perversión) del cristianismo en cristiandad y de ontologías y antropo-

logías que conciben al «hombre como lobo del hombre» (expresión que siempre se puede responder con «ni siquiera el lobo es el lobo del lobo», menos va a ser el humano el lobo del mismo humano), y, por lo tanto, del *poder* como *dominación* (entre obedientes).

La prematuridad humana hace de nuestros grandes logros hazañas que todavía no podemos celebrar. La prehistoria la fijan algunos entre los momentos de piedra y fuego de nuestra civilización. Sin embargo, lo característico de nuestra Edad es la *violencia*, la cual se agudiza en la *colonialidad/modernidad* y determina un momento de inflexión en el que decidimos nuestro destino. Freud decía que «el primer requisito de la civilización es la justicia»; y si por *justicia* entendemos el remedio de la *violencia*, sin descartarla como *fuerza*, se puede entender que nuestra *prehistoria es la violencia* y que la superación de este horizonte mítico sacrificial es el salto civilizatorio que la humanidad espera entre tantos dolores de parto.

Si la *justicia* es la respuesta a nuestro malestar actual, ¿qué *instrumento político* podemos pensar para su realización? En respuesta a las inquietudes de Einstein sobre la guerra, Freud (1932) sostiene lo siguiente:

Sabemos que esa situación ha ido evolucionando y que un camino ha llevado de la violencia al derecho, ¿pero, cuál? No hay más que uno, a mi juicio, y es el que muestra que varios débiles unidos pueden hacer frente a uno más fuerte: «La unión hace la fuerza». Así, la unión socava la violencia; la fuerza de esos elementos reunidos representa el derecho, en oposición a la violencia de uno solo. (s. p.)

Esta unión de los débiles debe ser estable y duradera, debe organizarse y establecer instituciones que prevengan futuras violencias con el riesgo presente de que esa *fuerza*, que ya no es la del más poderoso, se convierta en *violencia* de la comunidad y volvamos así al mismo problema. Para evitar esto, el criterio no puede ser el establecimiento de la ley y su enunciado, sin que el enunciado de esta y su cumplimiento deje de manifestar las profundas aspiraciones de *justicia*.

La reflexión del derecho como análisis de la *violencia* no es única del derecho penal, informa los orígenes y estructura de todo el derecho. No se restringe a lo *legal*, lo trasciende y nos lleva al meollo de la *legitimidad* en el ejercicio del poder, lo cual involucra asumir una postura ética y un posicionamiento epistemológico y antropológico. Enunciar situadamente con un *locus enuntiationis* es expresar con responsabilidad el *desde dónde*,

desde quienes y para quiénes se hace teoría crítica. Esto propone el giro descolonial imponiéndonos el reto de la descolonización efectiva de las estructuras coloniales del *saber*, el *poder* y el *ser* que permean nuestras relaciones, incluida las que funda el *derecho* y las que fundan *derecho*.

Con las funciones de instaurar y mantener el *derecho*, la *violencia* tiene vigencia; no obstante, instaurar y mantener *derecho* por el mero *deber* no justifica la *necesidad* de su vigencia. ¿Qué instaura la *necesidad del derecho*? «al ejercer [...] poder sobre la vida y la muerte, el derecho se fortalece mucho más que con cualquier otra práctica». (Benjamin 2007, p. 192). Una vez más, ¿la fuerza justifica el derecho o es más bien su «instrumento» en favor de los débiles o, tal vez, el derecho sea el ejercicio reglado de la fuerza?, ¿el derecho mismo no es instrumento acaso, una astucia de la vida? Al igual que la crítica a los mecanismos de *policía* y al borramiento de la *política*, en el caso del *derecho*, la crítica denuncia la indiferenciación que conduce a su vigencia por la mera *violencia* de su *forma* y no por la *fuerza* de su *contenido* o su *justicia*. Urge diferenciar esta *fuerza (de los débiles)* de la comunidad de la violencia (del poderoso), que no puede fundar *derecho* en sentido crítico, aunque pueda llegar a tener vigencia, aplicación y hasta pseudo-aceptación debido al *terror* (y *horror*) y la *culpa* que impone. La *legitimidad* le estará negada en tanto *violencia*. El análisis de la *violencia* se desenvuelve como *crítica del poder* que permite diferenciar la *fuerza del derecho* de la *violencia de la dominación*.

Desde un posicionamiento filosófico y antropológico indiferenciar poder, fuerza y violencia nos puede llevar a confundir la caída de una piedra con un asesinato, como al primer Wittgenstein. La fuerza del derecho (si es el derecho de los débiles) viene de oprimidxs y excludxs (negatividades) cohesionados en la condición de agente político en lo que se conoce como *pueblo*. Defendiendo lo sagrado: “la vida” (Benjamin 2007, p. 204), nuestra táctica es el proceso inverso al propuesto por Agamben en cuanto apunta a la desacralización de los dispositivos de dominación. Antes que hacer caer los dioses mundanos o, en todo caso, a la par se trata de elevar aquello que está por los pisos: la vida humana y natural. «Una nueva edad histórica se alza así sobre la quiebra de este ciclo» (Benjamin 2007, p. 205) de violencia en el que la mera vida da paso a la existencia humana plena a través de la implementación de un *derecho otro*, un *débil derecho*, el *derecho de los débiles*. Un *derecho crítico* con las relaciones sociales, políticas, económicas que en un primer momento lo definían y reducían a ser su reflejo aséptico, sin compromiso, indiferente a la *ética*: no crítico.

Derrida (2008) señalaba que «para ser lo que es, *la ley necesita de las leyes* que sin embargo la niegan, en todo caso la amenazan, a veces la corrompen o la pervierten». (p. 83). Algo similar sucede con ese *derecho* que se propone como *otro derecho, derecho del otro* en la medida que fundamenta su legitimidad en la *fuerza de las víctimas* del derecho vigente. El *derecho* necesita de la *fuerza*, aunque esta amenace con corromperlo o pervertirlo cuando se inscribe en relaciones de poder que hacen devenir *violencia (ilegítima)* del poderoso. «Toda violencia mantenedora del derecho indirectamente debilita a la violencia instauradora del derecho» denuncia Benjamin (2007, p. 205). Es acrítica al pretender mantenerse como mera *ley (legalidad)* y no como *derecho (legitimidad)*. El *derecho* no son las leyes que lo componen, es la unión, la *fuerza* y perseverancia *en la justicia de los débiles*. La *fuerza* es una vocación en o del *derecho* en la medida que sirve a la *vida* de quienes con la *ley* eran violentados. Si la *violencia* inaugura la *modernidad* como colonización y la mantiene como *colonialidad*, la *crítica de la violencia* será el salto civilizatorio que sustraiga de esa historia sacrificial nuestro destino y el *derecho a la justicia*.

La reflexión sobre la *violencia del derecho* y su indiferenciación (aparente) con la *fuerza del derecho* permite un salto adicional en la discusión y crítica del derecho rumbo a un *derecho crítico*. Si la *fuerza* es un instrumento del *derecho crítico*, la problemática de la *legalidad* en su actuación se redirige a algo más primordial y radical: la *legitimidad*. La superación del paradigma de la ley pasa por un debate de la *legitimidad del derecho*. Y esta legitimidad no es una cuestión de mayorías, sino de participación democrática en la vida de la comunidad. Involucra, por lo tanto, disputa, disenso (para criticar, para destruir lo dominador), pero también consenso crítico para crear, para innovar lo liberador, para organizar su factibilidad acercándonos a la *justicia* y alejándonos del actual paradigma biopolítico o, mejor dicho, necropolítico del «dejar morir, hacer morir»: el neoliberalismo, máxima expresión socio-económico-político-jurídica de la edad colonial/moderna capitalista.

En el mundo existen espacios que pueden asumirse como «campos de concentración» (Agamben, 2016). Este paradigma se fija dentro de un marco mucho más general: la *guerra*. Una guerra histórica, cotidiana y ubicua. La reflexión crítica del *derecho moderno* a partir de la transfiguración de la *violencia* en *fuerza* y el rescate de la negatividad que encubre la

exterioridad de la *vida* nos posiciona en un nuevo momento de la creación del derecho: un derecho que ya podemos llamar *derecho crítico*. Una *totalidad* que no se cierra sobre sí misma y con suficiente apertura para transformarse buscando ser el *derecho a la justicia* que necesitan nuestros pueblos.

V. Conclusiones

La reflexión geopolítica demuestra que la violencia es el motor de la historia y que pensar el derecho en estos términos es una necesidad teórica para evitar la fetichización de cualquier sistema jurídico.

La categoría *exterioridad* hace referencia al materialismo de la corporalidad viviente (humana) en cuanto *fuerza* de la reflexión del saber, el poder y el ser que informan la creación del derecho y su ejercicio obediencial en favor de oprimidos y excluidos. Por lo tanto, desde la *negatividad sistémica* viene una interpelación ética infinita de justicia hacia el derecho en cuanto *totalidad totalizada*, cuya respuesta deviene en una transformación crítica.

La modernidad contiene una veta de dominación de la corporalidad viviente que hereda del dualismo de la cristiandad en donde el cuerpo es subyugado y despreciado. El derecho también reproduce esta lógica en su formalismo exacerbado y alejamiento aséptico de los cuerpos y territorios suplicados por la modernidad. No se preocupa por la justicia, sino por ordenar y garantizar el orden vigente. Esta verdad de su ejercicio fue encubierta en términos racionalistas y seculares, y dejó en el entresijo de la crítica la posibilidad de denunciar el fetichismo que siguió reproduciendo.

El *termidor cristiano*, heredado y fagocitado por el capitalismo, consiste en la condena del cuerpo (especialmente el de la mujer), la imperialización (romana) y la apertura sacrificial de la *modernidad* en tanto *colonización*, primero, y después en cuanto *colonialidad* determina también la concepción y *ejercicio del derecho* como *ejercicio de violencia*.

Un pensamiento crítico acerca de la historia y cotidianidad de la violencia tiene por primera tarea transformar la concepción y el ejercicio del *poder* y el *derecho*. El poder es, ante todo, *servicio a lxs otrxs*, a la vida de lxs otrxs. Eso requiere un derecho que implemente la fuerza necesaria para asegurar y mantener no un orden vigente o *statu quo*, sino los medios necesarios para la vida de lxs otrxs. Parafraseando a Shakespeare, citado por Marx, este decía: me quitan la vida si me quitan los medios necesarios

para re-producirla. A esta labor de aseguramiento de la *vida* y sus *medios* debe estar avocado un derecho crítico, un derecho de la liberación de los medios de la vida.

Antes que hacer caer los dioses mundanos de la *modernidad* —o, en todo caso, a la par—, se trata de elevar aquello que está por los pisos: la *vida*. Una nueva edad histórica quiebra el ciclo de la *violencia*, en el que la mera vida da paso a la existencia plena a través de la implementación de un *derecho de los débiles*. *Derecho crítico* con las relaciones sociales, políticas, económicas, que en un primer momento lo definían y reducían a ser su reflejo aséptico, sin compromiso, indiferente a la *ética*.

VI. Referencias

- Agamben, G. (2016). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.
- Arendt, H. (1970/2006). *Sobre la violencia*. Alianza.
- Anónimo (2020, 17 de marzo). *Herbert Marcuse / Epílogo de «Para una crítica de la violencia y otros ensayos» de Walter Benjamin*. Artillería inmanente. <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=1359>.
- Arteaga N., & Arzuaga J. (2017). *Violencia. Estructuras, sujetos, interacciones y acción simbólica*. Flacso.
- Baratta A. (2004) *Criminología crítica y crítica del derecho penal*. Siglo XXI.
- Benjamin, W. (2008). Sobre el concepto de historia. En R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.), *Walter Benjamin. Obras* (libro I, vol. 2, pp. 303-318). Abada.
- Benjamin, W. (2007). Hacia la crítica de la violencia. En R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.), *Walter Benjamin. Obras* (libro II, vol. 1, pp. 183-206). Abada.
- Chakravorty Spivak, G., & Giraldo, S. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de antropología*, 39, 297-364.
- Derrida, J. (2008). *Hospitalidad*. Ediciones de la Flor.
- Derrida, J. (2001). *¡Palabra!* Trotta.
- Dussel, E. (2011). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.
- Dussel, E. (2008). *Marx y la modernidad*. Abrelojosos.

- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (vol. 1). Trotta.
- Dussel, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Dussel, E. (1994) *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del «mito de la modernidad»*. Plural editores-UMSA.
- Freud, S. (1932). *¿Por qué la guerra?* <https://es.unesco.org/courier/marzo-1993/que-guerra-sigmund-freud-escribe-albert-einstein>.
- Grosfoguel, R. (2018). ¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada descolonial. *Tabula Rasa*, (28), 11-22. <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.1>
- Grosfoguel, R. (2009). Apuntes hacia una metodología fanoniana para la descolonización de las ciencias sociales. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 261-284). Akal.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (edición virtual). Alianza. www.ebiblioteca.org
- Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo de mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Akal.
- Hopkins Moreno, A. (2018). *Elementos para una Filosofía latinoamericana de la Justicia Comunitaria* [Tesis doctoral, UNAM]. Repositorio institucional de la UNAM. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/3458982>.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*. Ediciones Sígueme.
- Luc-Nancy, J. (2007). *A la escucha*. Amorrortu.
- Marx, K. (2010). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* (edición virtual). Biblioteca Virtual Universal. www.biblioteca.org.ar
- Marx, K. (1968). Introducción para la crítica del filosofía del derecho de Hegel. En F. Hegel, *Filosofía del Derecho* (5.ª ed). Claridad.
- Max, W. (2002). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. FCE. Pajuelo.
- Teves, R. (2002). El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder. En Clacso, *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100916025112/20pajuelo.pdf>

Pavón Cuellar, D. (2019). Psicología crítica y lucha social: pasado, presente, futuro. *Poísis*, (37), 19-34. Doi: 10.21501/16920945.3340.

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En Clacso, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-327).

Sorel, G (1978). *Reflexiones sobre la violencia*. La pléyade.

Zaffaroni, R. E. y Dias dos Santos, I. (2019). *La nueva crítica criminológica. Criminología en tiempos de totalitarismo financiero*. El siglo.