

FILOSOFÍA Y VIOLENCIAS



Espectros del siglo XXI



FILOSOFÍA Y VIOLENCIAS

Espectros del siglo XXI

Fundación Walter Benjamin.

Fundación Walter Benjamin

Presidente

Sergio De Zubiría Samper

Compiladora

Mary Cruz Ortega

Editor

Yebrail Ramírez Chaves

Corrección de Estilo

Victor Valdivieso

Portada e ilustraciones

Luis Andrés Botero

Diseño y diagramación

Daymer Rios Cifuentes

<https://fundacionwalterbenjamin.org/>

Bogotá–Colombia

Noviembre - 2025



Fundación Walter Benjamin
FILOSOFÍA Y VIOLENCIAS Espectros del siglo XXI,
1a edición, Bogotá, Colombia, Fundación Walter
Benjamin .

Archivo Digital: [descarga](#)

ISBN 978-958-53878-4-3

Tabla de contenido

Presentación.....9
Juan Camilo Arguello

La violencia en Walter Benjamin: disputas entre Marcuse y Habermas.....19
Sergio De Zubiría Samper

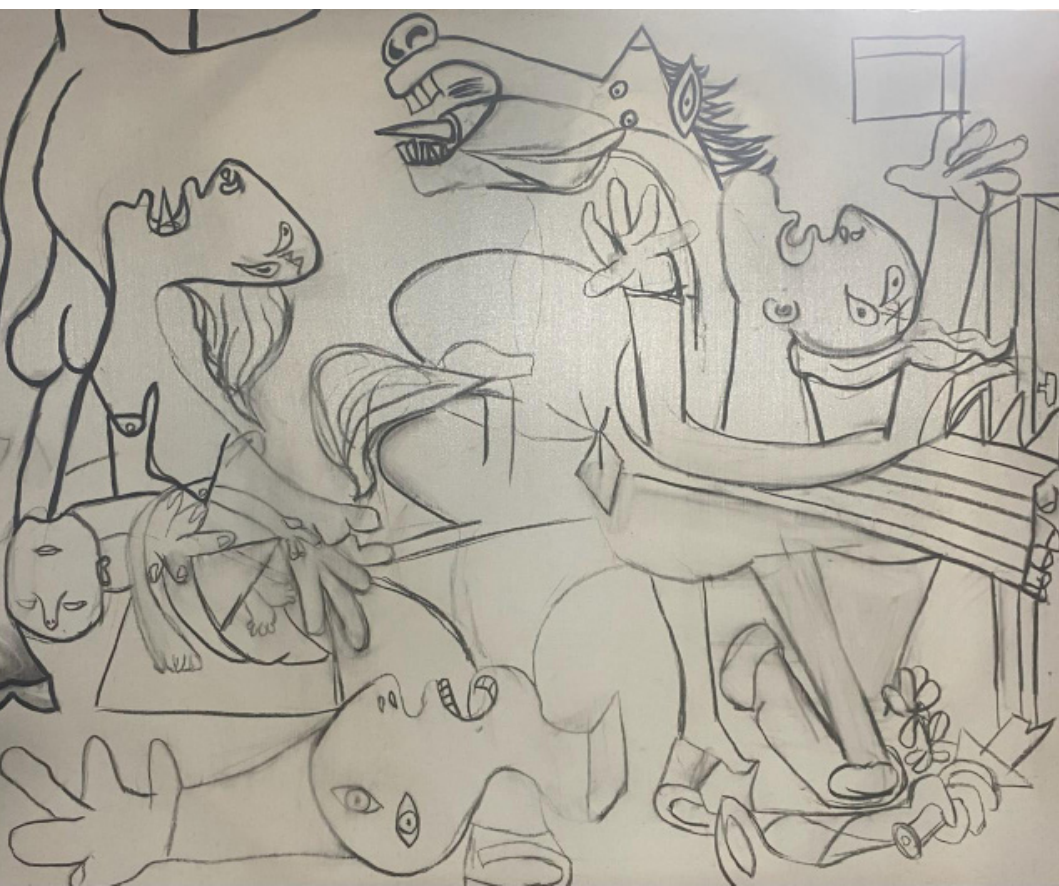
Violencia, fuerza y lucha en la filosofía de la praxis de Antonio Gramsci.....47
Yebrail Ramírez Chaves

La violencia y las formas políticas: aproximaciones teóricas.....85
Mary Cruz Ortega Hernández

La colonialidad del ser como forma patente de violencia.....121
Víctor Valdivieso

Violencia fundadora revolucionaria o violencia instrumental conservadora.....155
Roland Anrup

Curadurías del martirio: victimización, afectos y guerra cultural en las (nuevas) derechas.....185
Andrés González



Presentación
En el umbral de la
violencia

Juan Camilo Arguello *

* Miembro de la Fundación Walter Benjamin. Licenciado en español y literatura de la Universidad Industrial de Santander (Bucaramanga, Colombia). Magíster en Estudios Interdisciplinarios sobre de Desarrollo de la Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia). juanc_arguello@hotmail.com

El presente trabajo intelectual que ve la luz a través de la Fundación Walter Benjamin convocó el esfuerzo de cinco autores y una autora para pensar la violencia y su relación con el poder, la revolución y la guerra¹. El presente volumen consta de seis capítulos que se organizaron temáticamente de la siguiente manera.

Los dos primeros capítulos de este libro nos remiten al análisis de las ideas de dos figuras clave para pensar la violencia. En el primer capítulo, el profesor Sergio De Zubiría Samper nos remite a Walter Benjamin. La figura de Antonio Gramsci es introducida en el segundo capítulo por Yebraíl Ramírez Chaves. En los capítulos tercero y cuarto, por su parte, encontramos una discusión que concita tanto a Benjamin como a Gramsci con otros autores: en el capítulo tercero, Mary Cruz Ortega Hernández aborda el vínculo violencia-poder en el marco de la relación Estado-capital; y en el capítulo cuarto, Víctor Valdivieso discute la relación de la violencia dentro del proceso de colonización y las alternativas de resistencia del colonizado.

Por último, encontramos dos artículos que abordan eventos de la realidad política reciente como objeto de análisis para su discusión. En el capítulo quinto, Roland Anrup toma como base para su análisis la instalación de una narrativa de consenso promovida por el presidente actual de Colombia, Gustavo Petro, que paradójicamente está emparentada con una narrativa asociada a la reconciliación, promovida previamente por el uribismo, un proyecto político aparentemente antagónico. En el capítulo sexto, Andrés González analiza dos asesinatos de líderes de extrema derecha ocurridos recientemente: el asesinato del precandidato uribista Miguel Uribe en Colombia, y el asesinato del líder de extrema derecha Charlie Kirk en Estados Unidos.

El primer capítulo, escrito por Sergio de Zubiría Samper,

1 Este trabajo es el resultado de la investigación que realizó la Fundación para la Investigación Social Walter Benjamin entre 2024 y 2025, titulada ‘Teorías sobre la guerra y la violencia’.

busca establecer un diálogo entre las interpretaciones de Herbert Marcuse y Jürgen Habermas sobre la obra *Hacia una Crítica de la Violencia* (*Zur Kritik der Gewalt*), texto original de Walter Benjamin publicado en 1921. Cabe destacar que esta es una obra fundamental que será retomada posteriormente por Mary Cruz Ortega y Roland Anrup, para quienes ocupa un lugar central en el marco teórico de sus respectivos capítulos. Por esta razón, el capítulo “La violencia en Walter Benjamin: disputas entre Marcuse y Habermas” ocupa el primer lugar en el orden de este volumen.

Además de reconocer la gran resonancia de *Zur Kritik der Gewalt*, en este capítulo se demuestra cómo en ella reside una “actualidad” que permite abordar e interpelar grandes disputas en la filosofía contemporánea. Estas son las discusiones que el profesor Sergio de Zubiría hace permanentes a través de las lecturas de Marcuse y Habermas, así como mediante su análisis sobre las implicaciones y diferencias de sus interpretaciones.

Para lograr este objetivo, el autor propone primero acercarnos a unos consensos interpretativos básicos, tomando como referencia las interpretaciones recientes e hispanoparlantes sobre la obra en cuestión, ya que considera que este es el punto de partida adecuado para abordar posteriormente la polémica Marcuse-Habermas. A partir de ahí, la segunda parte del capítulo nos invita a considerar las principales diferencias que subyacen entre estos dos filósofos en su interpretación de *Hacia una Crítica de la Violencia*. Por último, partiendo de lo anterior, el autor expone las implicaciones que estas diferencias tienen para una crítica de la violencia.

El segundo capítulo de este volumen se titula “Violencia, fuerza y lucha en la filosofía de la praxis de Antonio Gramsci”, escrito por Yebrail Ramírez Chaves. En este capítulo, el autor se plantea como objetivo principal responder a las siguientes preguntas: ¿qué importancia y sentido tienen estos términos para Gramsci?, ¿cómo se articulan

dentro de su pensamiento filosófico y político?, y ¿siguen siendo estos conceptos útiles para interpretar y transformar el mundo actual?

Para avanzar en este propósito, el autor presenta en primer lugar una aclaración metodológica respecto al *corpus* seleccionado para su análisis, dada la complejidad y extensión de la obra de Gramsci. Esto implica que uno de los valores intrínsecos de este capítulo es la periodización del trabajo carcelario de Gramsci y la cuidadosa datación cronológica de los cuadernos y notas que componen su obra.

En cuanto al desarrollo del análisis, el autor examina si los conceptos de «violencia», «fuerza» y «lucha» trascienden la dimensión del problema de la hegemonía y ocupan un lugar relevante dentro de la filosofía de la praxis. A través de su estudio, logra demostrar por qué estos conceptos constituyen categorías filosófico-analíticas fundamentales y cuáles son las implicaciones que se derivan de ello. Según declara el autor, este propósito analítico busca fomentar una relectura de Gramsci desde una perspectiva innovadora que, al mismo tiempo, permita revitalizar su legado en la actualidad.

El tercer capítulo de esta obra, titulado “La violencia y las formas políticas: aproximaciones teóricas”, pertenece a Mary Cruz Ortega Hernández. Como su título anticipa, la autora propone un recorrido complejo y exhaustivo cuyas coordenadas son las siguientes: primero, nos sitúa en el marco de los fundamentos del derecho grecorromano, lo que permite al lector reconocer una perspectiva clásica sobre la violencia en esta tradición jurídica; luego, aborda la dimensión colectiva del poder y el carácter instrumental de la violencia desde la perspectiva de Hannah Arendt, por un lado, y de Marx y Engels, por otro.

Posteriormente, analiza la violencia en su función “instauradora” (o fundadora) del derecho, en contraste con la violencia “mantenedora” (o conservadora). Los paréntesis aclaran los términos utilizados según la traducción correspondiente, estableciendo una conexión con la misma

referencia benjaminiana presente en el capítulo de Roland Anrup en este volumen. La autora continúa su recorrido teórico examinando la violencia simbólica y la violencia sistémica, apelando para ello a las reflexiones de Žižek.

Finalmente, la autora concluye proponiendo un diálogo entre Gramsci y Arendt, a través del cual concreta su propósito de demostrar por qué, en el Estado moderno, desaparece la distinción clásica entre violencia y política. Esto, a pesar de que violencia y poder constituyan categorías ontológicamente diferenciables pero, desde su perspectiva, funcionalmente simbióticas. En este punto, es posible establecer una conexión con la discusión sobre la violencia en su relación Estado-Capital moderna, esbozada por autores como el sociólogo y filósofo italiano Maurizio Lazzarato, tal como se advierte en la introducción del capítulo.

Así, bajo una rigurosa discusión teórica, este capítulo se ocupa del lugar y sentido que juega la violencia en la estructura social; establece una delimitación conceptual entre violencia y poder y, por último, muestra de qué forma las manifestaciones concretas de la violencia en el seno del Estado-Capital moderno dilucidan cómo la violencia opera en múltiples formas.

El cuarto capítulo del volumen, titulado “La colonialidad del ser como forma patente de violencia”, fue escrito por Víctor Valdivieso. En primer lugar, este capítulo desarrolla una cartografía del concepto de colonialidad recorriendo a figuras clave de la filosofía latinoamericana, como los reconocidos Aníbal Quijano y Walter Dignolo, retomados a su vez por el profesor puertorriqueño Nelson Maldonado Torres, cuya obra es fundamental para el desarrollo de este apartado.

Posteriormente, el autor analiza las implicaciones de lo que denomina un descuido en Heidegger: en su intento por comprender las dinámicas complejas del Dasein, este habría desconocido a los colonizados, es decir, a los *damnés*, depositarios de un no-ser. En este sentido, Dasein

y *damné* están íntimamente ligados, de tal modo que pensar el Dasein conlleva olvidar al *damné*. Para el autor, resulta clave abordar la colonialidad del ser a partir de una reflexión centrada en la figura del *damné*.

Desde esta perspectiva, el capítulo discute, entre otros aspectos, la vía que permite al *damné* restituir su ser y emanciparse, planteando cuáles serían las alternativas de resistencia disponibles. Esta aproximación conecta directamente con el pensamiento de Frantz Fanon, en particular con su obra *Los condenados de la tierra*, texto que incluye un destacado apartado sobre la violencia y del cual emerge la premisa fundamental de que todo proceso de descolonización y emancipación pasa necesariamente por la violencia.

De este modo, la violencia debe comprenderse como una herencia colonial inherente al sistema dominante, cuya reversión solo puede concebirse a través de ella misma. A partir de esta idea, el capítulo también muestra por qué, desde la perspectiva de su autor, la violencia del colonizado constituye una praxis redentora que rompe con el colonialismo, lo cual equivale a una ruptura de la colonialidad del ser.

El quinto capítulo, de autoría de Roland Anrup y titulado “Violencia fundadora revolucionaria o violencia instrumental conservadora”, centra su atención en la narrativa de la reconciliación como virtud política, promovida en su momento por el expresidente Álvaro Uribe. Al respecto, el autor muestra cómo esta narrativa se transformó en Colombia hasta instaurar un consenso, a pesar de que, como bien señala, todo consenso traiciona las reivindicaciones originales de, al menos, una de las partes.

Bajo esta premisa, el capítulo señala cómo en la lógica del consenso subyace un encubrimiento de lo que en realidad constituye el resultado de la imposición de unos grupos sobre otros; un hecho que, por el contrario, se presenta como el resultado de una supuesta conciliación y armonización de intereses y posiciones políticas. En este mismo

sentido, al aludir a la política de “Paz Total” del gobierno de Gustavo Petro, se ilustra cómo la guerra adopta en ciertos contextos la forma de la paz promovida por el Estado. Desde la perspectiva del autor, la política no puede concebirse a partir de una “idealización” del Estado y la nación, impulsada por una retórica de paz y reconciliación, sino mediante el reconocimiento de la división y la ruptura entre las clases sociales.

Considerando lo anterior, la discusión inicial de este capítulo retoma la distinción benjaminiana entre violencia fundadora y violencia conservadora, un aspecto clave que ya fue abordado en el marco teórico del tercer capítulo de este volumen. Además, como fundamento teórico, los lectores encontrarán en este quinto capítulo un diálogo con Derrida, con Foucault —sobre el papel de la guerra como motor de las instituciones y el orden—, y con Roland Barthes, en referencia a la moralización del lenguaje. Todos estos elementos convergen con el propósito de interpelar la idea del consenso desde un marco teórico-analítico que demuestra cómo la misma existencia del Estado evidencia que las contradicciones de clase son irreconciliables.

Finalmente, el último capítulo del volumen, titulado “Curadurías del martirio: victimización, afectos y guerra cultural en las (nuevas) derechas”, de autoría de Andrés González, analiza lo que denomina “discursos del martirio”. El autor examina cómo estos discursos logran instalarse en sectores sociales que, en principio, no tendrían un interés objetivo en apoyar proyectos de extrema derecha.

El capítulo subraya aspectos y conceptos clave que seguramente suscitarán el interés del lector, como el papel operativo de la víctima-mártir como dispositivo de movilización y justificación de la exclusión; el vínculo entre el pánico moral y el imperativo moral; así como el entramado comunicativo que, en palabras del autor, estetiza el dolor. Este trabajo enfatiza que la guerra también se desarrolla en el terreno de los símbolos y la construcción de narrativas, como ya habían ilustrado teóricamente otros

artículos del volumen. En este sentido, según el autor, se trata de un ámbito que las extremas derechas han aprovechado de manera más efectiva en comparación con sus rivales políticos.

De este modo, tomando como base los casos analizados de Kirk y Uribe Turbay, una de las preguntas centrales que plantea este capítulo es qué implicaciones asociadas a la violencia conllevan los crímenes que convirtieron a estos líderes en mártires. En concordancia con esto, se cuestiona si la figura del mártir detiene o prolonga la violencia bajo una justificación de la misma, particularmente en el marco de sociedades que se autodenominan defensoras de la democracia.

Con este volumen, la Fundación Walter Benjamin cierra un ciclo de investigación y abre un espacio de resonancia para el pensamiento crítico. Aspiramos a que estas páginas trasciendan su materialidad y se conviertan en interlocutoras permanentes del debate intelectual, sembrando semillas de cuestionamiento que florezcan en nuevas lecturas, diálogos fértiles y aproximaciones originales a los urgentes problemas de nuestro tiempo.



**La violencia en Walter Benjamin:
disputas entre Marcuse y
Habermas**

Sergio De Zubiría Samper*

* Licenciado en Filosofía y Letras, Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia). Magíster en Gestión, Políticas Culturales y Desarrollo, UNESCO y Universidad de Girona (España). Doctor en Filosofía Política, Universidad de Educación a Distancia UNED (Madrid). Postdoctorado en bioética, Universidad El Bosque (Bogotá, Colombia). Profesor Investigador en el Doctorado en Bioética de la Universidad El Bosque (Bogotá, Colombia). Presidente Fundación Walter Benjamin (Colombia).

I. Introducción

La conmemoración del centenario de *Hacia una Crítica de la Violencia* de W. Benjamin, en 2021, ha sido un escenario muy relevante, en el contexto del mundo hispano parlante, para repensar la actualidad y legado de este significativo filósofo berlinés. Esta obra fue escrita por el filósofo en diciembre de 1920 para ser publicada en la Revista *Archiv fur Socialwissenschaft und Socialpolitik*, de gran acogida en esos años y con una nómina muy destacada de colaboradores. Su recepción ha sido “tan compleja como su trama” (Maura, 2009, p. 267); inicialmente ignorada y luego va adquiriendo un rango muy elevado. Podemos destacar dos obras sistemáticas dedicadas a interpretar y polemizar la complejidad de la trayectoria de *Zur Kritik der Gewalt* (1920-1921)¹. En primer lugar, la compilación editada por G. Leyva, *Walter Benjamin. Hacia la crítica de la violencia* (2022). En segunda instancia, el texto publicado por el Instituto Gino Germani, *Walter Benjamin y la crítica de la violencia. Constelaciones actuales e inactuales* (2023).

En el primero, veintitrés autores de diferentes latitudes realizan sus aportaciones en cuatro extensas sesiones divididas en cuatro problemáticas: (I) Planteamiento general y problemas; (II) Violencia conservadora del derecho; (III) Violencia mítica, violencia divina; (IV) Violencia. Actualidades. La compilación se cierra con las traducciones al español de “*Notas para un trabajo sobre la categoría de justicia*” (1916), de D. Fernández, posiblemente la primera traducción a nuestro idioma de esta breve reflexión del filósofo; y de “*Para una crítica de la violencia*”, de P. Oyarzún. En el segundo, se editan las exposiciones del Seminario realizado en septiembre de 2021, en el Instituto de Investigación Gino Germani, de la Universidad de Buenos Aires. Un encuentro que tenía entre sus objetivos examinar las potencialidades de actualización del texto “*Para una crítica de la violencia*” y el modo como ilumina la producción teórica en un mundo tan convulsionado y problemático como

1 Vamos a utilizar la abreviatura *ZCderG* para remitir a su título en alemán.

el actual. Ambas obras evidencian la importancia del influjo benjaminiano en la región y la heterogeneidad de caminos de aproximación a “*Para una crítica de la violencia*”.

El pensamiento hispanoparlante ha reconocido “el brillante ensayo de Benjamin” (Leyva, 2022, p. 175), ha aportado a la diversidad interpretativa de su contenido y destaca la complejidad de toda aproximación al concepto de “violencia”. Benjamin es un pensador insustituible en esta tarea. También esta trayectoria reflexiva puede mostrar algunos consensos mínimos, siempre abiertos a su problematización.

El presente escrito pretende entablar un diálogo entre *ZCderG* y las interpretaciones del ensayo realizadas por Marcuse y Habermas. Subrayando las tensiones y oposiciones de estas interpretaciones, que arrojan también polémicas inmanentes en el seno de la Teoría Crítica de la Sociedad que permanecen hasta nuestros días. Sugerimos que el texto “*Para una crítica de la violencia*” va a desplegar disputas filosóficas que marcan ciertas señales de identidad en las distintas generaciones de la “Escuela de Frankfurt”; sin que lo anterior implique una uniformidad teórica en los integrantes de cada generación.

Para emprender esta tarea vamos a recorrer el siguiente sendero. En la primera parte exponemos algunos consensos básicos de las interpretaciones recientes hispanoparlantes sobre el ensayo *ZCderG*; consideramos que son un adecuado punto de partida para instalarnos en la polémica Marcuse-Habermas. La segunda parte establece las que consideramos las diferencias principales entre estos dos filósofos en su comprensión de *ZCderG*. La tercera realiza algunas inferencias sobre las implicaciones que tienen esas diferencias para una crítica de la violencia.

Las mayores limitaciones del presente trabajo son las siguientes. En primer lugar, la imposibilidad de realizar interpretaciones exegéticas de algunos acápites y pasajes selectos del ensayo de Benjamin que podrían contribuir a reconocer la potencia creadora del texto de W. Benjamin.

En segunda instancia, la ausencia de desarrollos sobre la “actualidad” y relevancia que esas diferencias tendrían para comprender y elaborar una crítica de las violencias contemporáneas; la expansión y conciencia de ciertos acentos y diferencias son un adecuado camino para comprender nuestra época y matices de aproximación filosófica ante “las violencias” actuales.

II. Consensos básicos y una cartografía provisional

En las dos obras colectivas referenciadas emergen unos “consensos básicos” para ingresar a la lectura de *ZCderG*. Sabemos que los “consensos” son abiertos y dubitativos. Pero vamos a sostener cuatro significativos.

El primer consenso subraya la gran influencia en las teorías críticas de la violencia del siglo XX de dos textos, los cuáles podemos denominar “fundacionales” en la comprensión de la violencia en la filosofía y las ciencias sociales de ese siglo. En primer lugar, la obra de G. Sorel “Reflexiones sobre la violencia” (1908). Tal vez, la investigación más rigurosa, en los inicios del siglo XX, sobre el sindicalismo revolucionario, la idea de huelga general proletaria y la apología de la violencia revolucionaria; como también sus contribuciones invaluable a los orígenes del fascismo. En sus “Conclusiones” el filósofo francés postula afirmaciones sugerentes y polémicas: “el socialismo no podría subsistir sin una apología de la violencia”; “es en las huelgas donde el proletariado afirma su existencia (...). La huelga es un fenómeno de guerra: sería mentir sí se dijera que la violencia es un accidente llamado a desaparecer de las huelgas” (Sorel, 1978, p. 297). En segunda instancia, “Hacia una crítica de la violencia”, el artículo de W. Benjamin, publicado en agosto de 1921 en la revista *Archiv fur Socialwissenschaft un Socialpolitik*, instala la premisa de que toda crítica de la violencia debe elaborar una crítica del derecho en sus formas modernas, el derecho natural y el derecho positivo, como también al Estado moderno y la

“justicia legal”. Inaugura la necesidad de construir marcos interpretativos “más allá” o por “fuera” del derecho moderno como las categorías de “violencia mítica” y “violencia divina”.

El segundo acuerdo remite a llamar la atención sobre la intencionalidad y significado de la partícula “zur” en el título del ensayo. Los títulos en el quehacer filosófico son labores reflexivas con profundo contenido y consecuencias. “El término en alemán “zu” en una contracción con el artículo determinado “die” que al enlazarse en dativo dan como resultado la partícula “zur” del título “Zur Kritik der Gewalt”. Empleada aquí como preposición, esta expresión puede traducirse en español como “para”, “hacia”, “sobre” o incluso “por”. Cada una de estas alternativas abre un campo semántico y un estrato de significado que revelan a su vez los distintos niveles en los que se mueve la reflexión sobre la violencia a lo largo del texto de Benjamin” (Leyva, 2022, p. 25). Por tanto, aunque no es posible uniformizar la traducción del título y caben el “hacia” como el “para” (incluso el “por”), el significado que le adjudicamos al “zur” es determinante en la interpretación del texto. Las traducciones principales al español respetan esta diversidad, como son la de Pablo Oyarzún (LOM, 2017), la de Héctor Murena (Leviatán, 1995) y Roberto Blatt (Taurus, 1991). El término “Gewalt” en alemán contiene dificultades porque puede ser traducido como “violencia”, “fuerza” o “poder instituido”. El verbo alemán “walten” significa “dominar, tener poder sobre alguien o algo”. Por el contexto y algunas observaciones de Benjamin la mayoría de traducciones le adjudican el sentido enfático de “violencia”. Es conveniente establecer distinciones entre una violencia “actual” y una “potencial”; como también entre una “violencia” fundada en la naturaleza y otra que posee sanción y garantía instituida necesarias para comprender las diferencias entre el “derecho natural” y el “derecho positivo”. También es importante establecer analogías con otros textos aún no traducidos al español de esa etapa. La investigadora Ana María Miranda señala cómo “du-

rante el mismo periodo, otros dos textos donde Benjamin se ocupa de la relación entre derecho y violencia: *El derecho a usar la violencia* (*Das Recht zur Gewaltanwendung*) y *Vida y Violencia* (*Leben und Gewalt*), de los cuales solo se conserva el primero” (Miranda, 2022, p. 215). Es conveniente también relacionar estos textos con trabajos recientemente traducidos al español de W. Benjamin como “Notas para un trabajo sobre la categoría de justicia” (1916).

El tercer consenso está contenido en la primera frase del ensayo cuando Benjamin afirma: “La tarea de una crítica de la violencia puede circunscribirse a la exposición de su relación con el derecho y la justicia” (Oyarzún, 2022, p. 661). Este carácter procesual de una “tarea” se debe convertir en otro eje central de su interpretación. La noción de “tarea” implica movimiento, esfuerzo o trabajo en cierta dirección; no necesariamente su culminación, sino, posiblemente, tan solo su inicio. Aunque Benjamin utiliza esta noción tan solo en dos ocasiones, su comprensión adquiere gran relevancia en las diversas interpretaciones. Algunas de las problemáticas que inaugura la noción de “tarea” son: (a) La naturaleza de esa tarea; (b) la adjetivación “crítica” de esta tarea; (c) su carácter inconcluso, parcial o realizable; (d) su limitación al derecho y la justicia legal modernas.

Ejemplos de la potencia de estas problemáticas, en nuestro medio, son las posiciones de P. Oyarzún y D. Fernández quienes comparten la condición *a priori* de “irrealizable” de la tarea y su doble condición como tarea epistémica y práctico-moral. “El término “tarea” -decimos- aparece solo dos veces con este alcance técnico: la primera vez con un prurito puramente epistémico (la “tarea” ante las que nos encontramos se vería cumplida en la posibilidad de distinguir un *concepto* de violencia que se deduce de sus relaciones con el derecho o con la justicia); la segunda, en cambio, con un alcance que se podría llamar práctico-moral” (Fernández, 2022, p. 90). Por tanto, la “tarea” no puede ser concebida exclusivamente como un

asunto teórico o conceptual, sino eminentemente ético y político. Con relación a la noción de “justicia”, con la publicación del texto de Benjamin “*Notas para un trabajo sobre la categoría de justicia*” (1916), parece indudable que el filósofo berlinés hacía una nítida distinción entre el derecho moderno con su “justicia legal” violenta con otras formas posibles de justicia. Dos afirmaciones en este texto nos parecen contundentes: “La justicia es el esfuerzo por hacer del mundo el bien más elevado” (Benjamin, 2020, p. 657) y “Otras lenguas han designado el enorme abismo que separa esencialmente el derecho de la justicia” (Benjamin, 2022, p. 658).

El cuarto consenso básico exige tener en cuenta la trayectoria interpretativa de ese siglo posterior a la publicación de *ZCderG*. Entre tanto se han consolidado escuelas o perspectivas teóricas para su comprensión, análisis e interpretación. No es posible un acercamiento desprejuiciado o ateórico al ensayo de Benjamin. Por eso se convierte en relevante y necesario elaborar cartografías que reconozcan esa trayectoria interpretativa.

El ensayo de María P. Lara arriesga una periodización de la recepción de *ZCderG*. “Quisiera proponer al menos cinco diversas etapas históricas de la recepción del texto en donde se manifiestan claramente cambios en la apreciación de ciertos conceptos específicos que se revelan a través de las interpretaciones de los pensadores que mayor impacto e influencia han tenido tras su intervención” (Lara, 2022, p. 46). Una primera etapa condicionada por el origen del texto en la teología política, el decisionismo y el anarcosindicalismo, que evoca influencias del *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza, las teorías sociales de M. Weber y C. Schmitt y los textos de G. Sorel. La segunda “respaldada” y “cuidada” por T. Adorno y G. Scholem, quiénes publican los dos volúmenes de los escritos de Benjamin (*Schriften*, 1955); luego reeditados por Theodor y Gretel Adorno, añadiendo un posfacio escrito por H. Marcuse con el título “*Para una crítica de la violencia de Walter*

Benjamin” (1965). Tal vez, una de las reivindicaciones más influyentes del texto en vía de la “violencia revolucionaria”. A esta segunda etapa también pertenecen, para Lara, los esfuerzos de H. Arendt por editar textos de W. Benjamin y sus reflexiones “*Sobre la Violencia*” (1970). Aunque no referencia literalmente *ZCderG*, como tampoco lo publica, el texto está, posiblemente, en el horizonte de sus análisis sobre la violencia y “cabén dos posibles hipótesis: o ella rechazaba el anarquismo del joven Benjamin y su tratamiento de la violencia en la ley, como lo ha propuesto Bernstein (2013), o trata de resolver el dilema del texto de Benjamin y su primer paso es separar el concepto de violencia del concepto de poder y de fuerza” (Lara, 2022, p. 47). Las fundamentaciones y críticas de la violencia en Benjamin y Arendt, siempre serán un campo abierto y polémico para las tareas del pensar. Ante todo, porque una de las más profundas pensadoras de la “violencia del siglo pasado -y buena amiga de Benjamin- hubiese escrito sobre el ensayo benjaminiano” (Bojanic, 2021, p. 134).

La tercera etapa se inaugura con algunos ensayos de J. Habermas que pretenden dilucidar el papel y vinculación de Benjamin con la Teoría Crítica de la Sociedad. Algunas de sus finalidades son: (a) Recuperar la noción de Benjamin de “crítica cultural” como tarea de reconstrucción de aquellos documentos de cultura que han sido objeto de barbarie; (b) vincular la noción de “crítica” con la acción de “destrucción” y “negatividad”; (c) destacar que la dinámica de la violencia en Benjamin no puede superarse por medio de una especie de *Aufhebung* hegeliana; (d) subrayar la relevancia de la noción de “alegoría” en la obra de Benjamin y su teoría “mimética” del lenguaje; (e) tomar distancia de la interpretación de Marcuse de *ZCderG* como una especie de “tratado” de la violencia revolucionaria, distinguiendo la “crítica salvadora” mesiánica de la “crítica concienciadora”; para Habermas, la “crítica salvadora” de Benjamin no mantiene una relación inmanente con la praxis política. En ensayo de J. Habermas “Crítica concienciadora o crítica salvadora” (1972), ejemplifica

estas finalidades y también el propósito de encontrar algunas distinciones en las reflexiones de Benjamin, Adorno y Marcuse. Desde sus primeros párrafos intenta situar a Benjamin en la tradición de la crítica de la cultura: “Y en eso ve Benjamin la tarea de la crítica. Benjamin no quiere ver los documentos de la cultura, que también son siempre documentos de la barbarie, desde el punto de vista histórico de una acumulación de bienes culturales, sino desde el punto de vista crítico, como dice con tanta insistencia de la desintegración de la cultura “en bienes que pueden convertirse en objeto de posesión para la humanidad”. De lo que Benjamin no habla es de una “superación de la cultura” (Habermas, 1975, p. 299).

La cuarta oleada, que cronológicamente coincide con la tercera, subraya la concepción de “violencia revolucionaria” contenida en la *ZCderG* y en la obra del pensador berlinés. Se convierte en fuente de inspiración de los movimientos estudiantiles de los sesenta y los movimientos anticoloniales. Además del ensayo paradigmático de H. Marcuse, ya citado en líneas anteriores, los trabajos de Oskar Negt y Alexander Kluge contribuyen substantivamente en esta perspectiva interpretativa. El espíritu de esta mirada se manifiesta en la siguiente postura de Marcuse: “La violencia criticada por Benjamin es la de lo establecido, la que conserva su monopolio sobre la legalidad, la verdad y la justicia; la misma que ha desaparecido en el carácter cargado de violencia del derecho, aunque se vuelve ferozmente evidente durante los llamados “estados de excepción” (que de *facto* no son nada de eso). Este estado de excepción es simplemente el habitual para los oprimidos. Sin embargo, el desafío aquí, de acuerdo con sus Tesis sobre la historia “promover el verdadero estado de excepción” que pueda romper el *continuum* histórico de violencia. Benjamin tomo demasiado en serio el significado de la palabra “paz” como para ser pacifista (...)” (Marcuse, 2024, p. 164). Por tanto, existe una violencia “pura”, revolucionaria, que podría establecer el límite al ciclo histórico de violencia desplegado contra los oprimidos.

La quinta etapa se inaugura con las lecturas propuestas por J. Derrida y G. Agamben en la década del noventa del siglo veinte. Los ensayos de Derrida “*Fuerza de Ley*” (1994) y “*Homo sacer*” (1995) de Agamben, instalan las interpretaciones de Benjamin en lo que M. P. Lara denomina “intervenciones creativas” de cuño deconstructivo, anarquista y antiestatista. La conferencia inexpugnable de Derrida, “*Nombre de pila de Benjamin*”, que compone la segunda parte de “*Fuerza de Ley*”, además de la interpretación “deconstructiva” de *ZCderG*, nos convoca a polémicas que aún no han culminado. Por ejemplo, lo que denomina este autor, una “lectura un poco arriesgada” al interpretar el ensayo de Benjamin en cuatro horizontes muy problemáticos. El primero, le parece un texto “inquieto, enigmático, terriblemente equívoco (...) obsesionado por el tema de la destrucción radical, de la exterminación, de la aniquilación total, y en primer término de la aniquilación del derecho, si no de la justicia” (Derrida, 1994, p. 70). El segundo horizonte, postula que la “lógica profunda” de este ensayo se alimenta de una interpretación del lenguaje, según la cual el origen del mal, su potencia letal proviene de su dimensión mediadora representativa, y, por tanto, es necesario rechazar las funciones técnica, utilitaria e informativa del lenguaje. El tercero, sostener como *ZCderG*, además de criticar la representación en el lenguaje como una perversión, también enfila su destrucción contra la democracia formal y parlamentaria europea. El cuarto, inferir que la cuestión de la representación afecta su teoría de la violencia de tal manera que su inicial distinción entre violencia “fundadora” y violencia “conservadora” culmina disolviéndose. “Benjamin debe conceder en un cierto momento que la una no puede ser tan radicalmente heterogénea a la otra puesto que la violencia llamada fundadora está a veces “representada” y necesariamente repetida, por la violencia conservadora” (Derrida, 1994, p. 72). Los anteriores motivos o razones de Derrida son originales, pero altamente “riesgosas”, para utilizar el propio término del filósofo francés.

Desde el texto de G. Agamben “*Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*” (1995) el autor apropia la noción benjaminiana de “estado de excepción” y dedica el capítulo “Umbral” a una interpretación de *ZCderG*, donde expone tesis sugestivas sobre la violencia en Benjamin. Según M. P. Lara, hasta podemos sostener un periodo de “agambenización” de Benjamin. Algunas de estas tesis son: (a) el proponer un nexo ineludible entre violencia y derecho convierte la crítica benjaminiana en “una premisa necesaria -y todavía insuperable- de toda investigación sobre la soberanía” (Agamben, 1995, p. 103); (b) existe una “dialéctica circular” entre la violencia que establece el derecho y la violencia que lo conserva, que exige una tercera figura que “rompa” aquella circularidad; esta tercera figura es la “violencia divina” que “constituye el problema central de toda interpretación del ensayo” (Agamben, 1995, p. 104); (c) Benjamin no establece ningún “criterio positivo” para identificar la “violencia divina”, pero es plenamente categórico que “ella no establece ni conserva el derecho, sino que lo de-pone (*entsetzt*)” (Agamben, 1995, p. 104); (d) antes de definir la “violencia divina” introduce la noción de “vida desnuda” (*blosses Leben*) que debe ser pensada como “un nexo esencial entre la vida desnuda y la violencia jurídica” (Agamben, 1995, p. 106). Las anteriores tesis tendrán bastante eco en esta etapa de recepción de Benjamin.

Sin conformar lo que podríamos denominar una “etapa” es ineludible referenciar algunas obras individuales que han ejercido importante influencia en los inicios del siglo XXI. Los textos dedicados a *ZCderG* de Butler (2006), Žižek (2008), Honneth (2009), Crichtley (2012), Bernstein (2013), entre otros, son relevantes para continuar proyectando esta cartografía provisional.

III. Las distancias y tensiones entre Marcuse y Habermas

El ensayo *ZCderG* se convierte en una especie de pretexto para desplegar una importante polémica en el seno de la

Teoría Crítica de la Sociedad. Theodor y Gretel Adorno, reeditan los dos tomos de las obras de W. Benjamin, añadiendo un posfacio escrito por H. Marcuse con el título “*Para una crítica de la violencia de Walter Benjamin*” (1965). Por la autoridad de sus editores, parecería la interpretación canónica del texto de Benjamin y, en general, de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Pero en 1972, el joven J. Habermas, publica su ensayo “Crítica concienciadora y crítica salvadora”, donde toma algunas distancias de Adorno y Marcuse, en particular, de la interpretación marcusiana de *ZCderG*. Podríamos afirmar que el legado de Benjamin se convierte en un punto de inflexión y distanciamiento de las dos generaciones de la Escuela de Frankfurt y la “crítica de la violencia” en un punto nodal para ello. A partir de este momento, la obra del filósofo judío berlinés será un campo en disputa. Basta evocar el extenso excurso de Habermas dedicado a la filosofía de la historia de Benjamin en “El discurso filosófico de la modernidad” (1985).

Los núcleos de tensión giran principalmente en torno a tres problemas: (a) La diferenciación entre “crítica ideológica” y “crítica cultural”; (b) la distinción habermasiana entre “crítica concienciadora” y “crítica salvadora”; (c) la interpretación de los nexos entre mesianismo y violencia.

(A)

La intención central de Habermas es situar a Benjamin en el campo de la historia y la crítica de la cultura, distante de lo que podríamos denominar la “crítica ideológica” de raigambre marxista. Posiblemente influenciado por G. Scholem, quien sostiene: “Benjamin es considerado como el más significativo crítico literario de su tiempo” (Scholem, 2020, p. 8), Habermas lo caracteriza como un pensador que “asoció motivos dispares” sin lograr unificarlos, productor de “efectos contradictorios” y que es necesario resguardarlo de las pretensiones ideológicas de sus

amigos marxistas. Como también diferenciar a Benjamin de Marcuse, porque el primero no plantea una “superación de la cultura” y el segundo lo hace desde sus textos tempranos. Dos asuntos complejos y problemáticos. Para ello expresamente afirma. “Voy a partir de una frase que Benjamin escribió una vez contra los procedimientos de la historia de la cultura: “La historia de la cultura acrecienta la carga de tesoros que pesa sobre las espaldas de la humanidad. Pero no le da la fuerza necesaria para sacudírselos y adueñarse de ellos”. Y en eso ve Benjamin la tarea de la crítica” (Habermas, 1975, p. 299).

Partiendo de una visión simplificada de la “crítica marxista de las ideologías”, Habermas propende por convertir a Benjamin exclusivamente en un crítico de la cultura y del arte. Supone que la “crítica ideológica” es reducir la superestructura a un “simple reflejo” de la infraestructura, una crítica de la conciencia “necesariamente falsa”, liberar “el poder o violencia estructural” incrustada en las instituciones y un arte también ideológico. Cuatro supuestos bastante reduccionistas de la “crítica ideológica”, con el objetivo de independizar al filósofo judío de la crítica marxista. Para Habermas “su crítica se refería era a las fantasías colectivas, depositadas tanto en los caracteres expresivos de la vida diaria como en la literatura y en el arte, que nacen de la secreta comunicación entre el primordial potencial semántico de las necesidades humanas y las condiciones de vida generadas por el capitalismo” (Habermas, 1975, p. 324). El resultado es una crítica “culturalista” bastante alejada de la lucha de clases y la reproducción de la vida material; su consecuencia es suprimir cualquier indicio de “crítica ideológica” en el pensamiento de Benjamin.

Consideramos que separar a Benjamin de la “crítica de las ideologías” para sustraerlo del influjo marxista contiene argumentos cuestionables. El primero, ya expuesto anteriormente, parte de una simplificación de la “tarea” de

la crítica ideológica. El segundo, la producción intelectual de Benjamin no es reductible exclusivamente a la estética o la “crítica cultural”, porque su espíritu filosófico y su erudición lo convierten en un pensador con horizonte de totalidad y superando siempre las fronteras disciplinares. El tercero, una separación tajante entre “crítica cultural” e “ideología” es lejana al espíritu del materialismo histórico. Cuarto, el ensayo *ZCderG* hace parte de un proyecto más amplio titulado Política (*Politik*), que muestra el interés del filósofo berlinés por realizar una crítica de totalidad de “lo político” y no exclusivamente una “crítica” de la historia cultural. Quinto, es posible realizar una interpretación del texto *ZCderG* en clave de “crítica de la ideología”, mostrando cómo el derecho moderno y su justicia legal son formas fetichizadas de falsa conciencia. Marcuse lo postula: “La violencia criticada por Benjamin es la de lo establecido, la que conserva su monopolio sobre la legalidad, la verdad y la justicia; la misma que ha desaparecido en el carácter cargado de violencia del derecho, aunque se vuelve ferozmente evidente durante los llamados “estados de excepción” (que de *facto* no son nada de eso)” (Marcuse, 2024, p. 164).

(B)

Habermas establece una distinción entre “crítica *salvadora*” y “crítica *conscienciadora*”, partiendo de dos textos de Benjamin: “*El autor como productor*” (1934) y “*Contribución a la crítica del poder*” (la traducción al español de Habermas no utiliza el título *ZCderG*, pero el contexto de sus comentarios exige que sea este ensayo). Es necesario subrayar que es una construcción teórica habermasiana y no corresponde a la autoría de Benjamin; como también la elección del primer texto no es azarosa, sino corresponde a la problemática del arte y la *praxis* política. En palabras de su traductor, Bolívar Echeverría, un texto donde “llama a sus interlocutores -intelectuales políticos de izquierda- a depositar toda la confianza en la espontaneidad del carác-

ter revolucionario de la producción artística” (Echeverría, 1972, p. 12). Por tanto, la elección de Habermas remite a lo que según su criterio considera uno de “los puntos más débiles” de Benjamin: la idea de un arte politizado.

La distinción entre estos dos tipos de crítica, la *salvadora* y la *conscienciadora*, enfila sus baterías contra un arte politizado. En palabras de Habermas: “no es más que una perplejidad que resulta de que la crítica *salvadora*, a diferencia de lo que ocurre con la crítica *conscienciadora*, en modo alguno puede obtenerse una relación inmanente con la praxis política” (Habermas, 1975, p. 325). En su interpretación la crítica *salvadora* al pretender un “ahora” pasado tiene que guardar una relación indirecta con la *praxis* política; nunca una relación “directa”. Además, considera que Benjamin “no se percató” de esto con claridad suficiente. Una argumentación problemática en diversos niveles. En primer lugar, solo desde una perspectiva “progresiva” de la historia es imposible imaginar el “retorno de lo reprimido” con la fuerza de la inmediatez, que parece ser la perspectiva de Habermas. En segunda instancia, la ruptura de *continuum* de la historia es parte de la concepción benjaminiana. Tercero, en el filósofo existe una teoría fundada sobre la “politización del arte”, que parece no tener en cuenta Habermas; llegando a sostener que simplemente se encontró esa noción y no tiene relación con su filosofía. “La decidida politización del arte es un concepto que Benjamin se encontró ya ahí. Pudo tener muy buenas razones para hacerlo suyo, pero no guarda ninguna relación sistemática con su propia teoría del arte y de la historia (...) Ni la experiencia del *shock* es una acción, ni la iluminación profana un acto revolucionario” (Habermas, 1975, p. 327).

Nuevamente aparece el fantasma de separar a Benjamin de sus amigos e influjos marxistas, posiblemente de Adorno, Brecht y Marcuse. Que representan, para él, la perspectiva de la crítica *conscienciadora*, más conectada con la

conciencia de clase y la estética política.

Dos confesiones de Habermas en el entorno de su ensayo tendremos que tomarlas muy en serio para inferir cierta aversión a “lo político” práctico y sus esfuerzos por sustentar esta distinción. La primera es su temor de una crítica radical de progreso y segunda su desconfianza en la idea de revolución. Propugna por un concepto “matizado” de progreso y considera cómo las circunstancias históricas “impiden pensar en la Revolución”. Consideramos que en este momento emergen diferencias substantivas entre la primera y segunda generación de la Escuela de Frankfurt; Habermas es su artífice y Benjamin se convierte en un pretexto.

Acusando a Benjamin de una “mirada maniquea” al no reconocer ciertos “progresos profanos”, siempre precarios y amenazados, “en los productos de la legalidad e incluso en las estructuras formales de la moralidad” (Habermas, 1975, p. 330), para Habermas, se puede instalar una crítica del progreso que se desliza hacia la “contrailustración”. Solicita un “concepto matizado” de progreso que permita superar los extremos de la “contrailustración” y la “teoría dialéctica del progreso”, a través de la profilaxis de la “esperanza fundada” y la “duda profiláctica”, pero que reconozca estos “progresos profanos”. Consideramos que estos deslizamientos hacia “productos de la legalidad” niegan el espíritu de la filosofía benjaminiana contenida en *ZCderG*; también el formalismo moral podría ser sometido a la crítica de nuestro pensador.

Con relación a la idea de “revolución” la confesión también subraya diferencias entre las generaciones frankfurtianas. En sus términos: “Pues en unas circunstancias históricas que nos impiden pensar en la Revolución y que sugieren la expectativa de largos y persistentes procesos de conmoción social, tiene que cambiar también la idea de revolución como proceso de formación de una nueva sub-

jetividad” (Habermas, 1975, p. 331). Varias son nuestras propias perplejidades. En primer lugar, una afirmación de estas realizada en el año 1972, exige una mayor justificación y detalle de las circunstancias históricas; entre ellas fundamentar qué “impide” pensar en la revolución. En segunda instancia, acaso está sugiriendo el camino del reformismo y su gradualidad. Tercero, cuáles son los motivos para acentuar los procesos de formación de nuevas subjetividades y el papel de “derecho” y la “moralidad” en estas tareas. Produce bastante perplejidad la afirmación de Habermas en este texto: “Emancipación significa en las sociedades complejas una transformación participativa de las estructuras administrativas de decisión” (Habermas, 1975, p. 331).

La interpretación de Marcuse de *ZCderG* transita por senderos diferentes. Postula cómo en su contenido profundo emerge la revolución como una “necesidad histórica” y cómo germinan allí ideas centrales para pensarla y fundamentarla. Algunas de las condiciones para realizar esta tarea son: (a) Tomar distancia de ciertos tabús progresistas como su noción de progreso (“del concepto atroz del progreso en la productividad”), del tabú de la productividad, del gradualismo y de la legalidad; (b) los desafíos revolucionarios requieren un “salto de tigre” hacia el pasado, una ruptura con el “*continuum*”, no solo su reforma; (c) el rechazo de aquellas racionalizaciones de la mentalidad liberal que priorizan la “sagrada calidad de vida” argumentando contra la violencia revolucionaria. “Y así, el curso real de la historia se erige como un testimonio sangriento de la verdad de Benjamin: la batalla por la liberación extrae su poder no de su visión de futuro, sino de su visión de pasado” (Marcuse, 2024, p. 170).

(C)

Uno de los ámbitos más enigmáticos y discutidos de la obra de Benjamin es la naturaleza y sentido de su “mesia-

nismo”. Se anuncia de forma temprana en su producción intelectual y se convierte en una temática transversal. Responde a motivaciones profundas, tales como: (a) La crítica a la confianza en el progreso y al tiempo infinito evolutivo; (b) la reivindicación de las imágenes utópicas; (c) la esperanza en la potencia del pasado, la reparación y la rememoración (promesas incumplidas; justicia pendiente; futuros anteriores; etc.); (d) la importancia de ciertas tradiciones mesiánicas hebreas; (e) la necesidad de ruptura con el *continuum* del tiempo hacia otras experiencias del tiempo como la interrupción, la detención, el “*shock*”. Las dificultades para su comprensión se incrementan cuando este mesianismo se relaciona con las ideas de revolución y violencia; cuando se discute un posible proyecto de integración o fundamentación de la violencia en el mesianismo. “A la dimensión mesiánica no les es propio nada contemplativo. Benjamin utiliza las categorías *redención*, *salvación* y *Mesías* en un sentido político que puede incluir la aprobación de la violencia revolucionaria (Wizisla, 2014, p. 1042).

Habermas dedica escasos esfuerzos teóricos a desentrañar el significado del mesianismo benjaminiano. Dos tesis interpretativas le impiden explorar los laberintos de esta problemática. La primera tesis es que Benjamin no consiguió llevar a efecto “su intención de conciliar ilustración y mística, porque el teólogo que pervivió en él no consiguió arreglárselas para poner la teoría mesiánica de la experiencia al servicio del materialismo histórico. Esto, a mi entender, hay que admitírselo a Scholem” (Habermas, 1995, p. 323). La segunda tesis sostiene que “no es una teología de la revolución donde está la actualidad de Benjamin. Su actualidad se nos muestra, más bien, si, procediendo a la inversa, tratamos de “poner al servicio” del materialismo histórico la teoría benjaminiana de la experiencia” (Habermas, 1975, p. 328). La imposibilidad de conectar ilustración y teología, como también la “actuali-

dad” centrada en su teoría de la “experiencia”, le impiden a Habermas reconocer la centralidad y relevancia del mesianismo en el conjunto de la filosofía benjaminiana. De tal forma que el “mesianismo” es depurado o neutralizado en la perspectiva habermasiana. Podríamos también inferir que se trata de un dispositivo discursivo para devaluar o inhibir centralidad a la problemática de la revolución.

Marcuse, en cambio, en su interpretación otorga relevancia a la problemática del “mesianismo” en *ZCderG*. Arriesga tesis bastante relevantes sobre su coherencia y sentido. La primera postula cómo una crítica de la violencia exige el mesianismo como negación radical del orden social existente: “En la crítica de la violencia de Benjamin, queda claro que el mesianismo es un tropo que expresa la verdad histórica: la humanidad liberada solo es concebible ahora como la negación radical (y no meramente determinada) de los existente, pues dado el poder de los hechos establecidos, incluso lo bueno se ha vuelto cómplice e impotente” (Marcuse, 2024, p. 165). La segunda ratifica que su mesianismo teológico no puede ser comprendido en término de la religiosidad tradicional, porque no tiene nada que ver con la culpa, desdicha o la penitencia; mucho menos como “una forma de opresión legalmente establecida”. Tercera, la redención en su mesianismo es un concepto materialista y político: el concepto y la necesidad histórica de una revolución que no puede “permanecer orientada por el *continuum*” del orden social dominante y su “*eros técnico*”. Cuarta, un mesianismo que no implica esperar al Mesías, sino que “estaría constituido por la voluntad y la conducta de aquellos que sufren bajo el orden establecido, los oprimidos: en la lucha de clases” (Marcuse, 2024, p. 169).

IV. Crítica de la violencia y posibilidades de su mitigación

Transitando los senderos de *ZCderG* en las interpretaciones y disputas entre Marcuse y Habermas, podemos con-

centrar nuestros esfuerzos en los acentos y diferencias en sus perspectivas sobre la crítica de la violencia y las alternativas sobre su mitigación o superación.

La primera diferencia se encuentra en la concepción de “crítica” adjudicada a Benjamin. Un asunto perenne en toda Teoría Crítica de la Sociedad es dilucidar el sentido de “crítica”. En dos ámbitos existen nítidas distinciones. En primera instancia, mientras Habermas la sitúa en la “crítica cultural y estética”, tanto Marcuse como Adorno exploran su proximidad con la “crítica ideológica”. Además, la “crítica ideológica” es simplificada por Habermas y se aproxima a un “materialismo vulgar” o un “economicismo rudimentario” o “determinismo economicista”. Situar la forma de la “crítica” exclusivamente en el ámbito de la “crítica estética”, para Habermas, pretende distanciar a Benjamin de la “crítica” como praxis política revolucionaria y separarlo de la “estética” de la violencia. Mantener la dimensión de la “crítica ideológica”, para Adorno y Marcuse, acerca a Benjamin a la “praxis revolucionaria” y a la tradición política del marxismo. En segundo lugar, Habermas elabora una distinción entre “crítica salvadora” y “crítica concienciadora”, para cuestionar el nexo de ésta con la *praxis* política; distinción habermasiana, posiblemente, objeto de problematización por los autores de la primera generación de Frankfurt. Habermas acusa a Benjamin de no “percatarse” de esta distinción conceptual (“salvadora” y “concienciadora”), para diferenciar la relación “directa” o “mediada” entre arte y política; es decir, está introduciendo la necesidad de una relación “indirecta” entre estética y política, que puede ser ajena tanto a Benjamin como a la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Consideramos que tanto Benjamin como la primera generación frankfurtiana encuentran importantes posibilidades en una dimensión estética autónoma no instrumental para la crítica radical del orden social dominante; y esa imbricación no debe ser necesariamente

“indirecta” o “mediada”. En el fondo está la disputa por la adhesión o resistencia a la tradición marxista de la “crítica de las ideologías” y por la comprensión de un arte “directamente” político. El origen de esta disputa emerge en las diferentes formas de la “crítica”.

La segunda discrepancia, también inmanente a la tradición crítica, está mediada por la actitud ante la idea de progreso y las condiciones de la *praxis* política. Entre el “progreso” como “huracán”, “catástrofe”, “cúmulo de ruinas” (Benjamin), como una idea “atroz” conectada al productivismo (Marcuse), y un “concepto matizado” de progreso como propone Habermas, que evite “peligrosas”, para este último, perspectivas contra-ilustradas y antievolucionistas. Benjamin denomina al “progreso” un “mito” porque conlleva inevitablemente una “teleología de la historia”. La actitud ante la idea “moderna” de progreso va adquiriendo una dimensión central en las filosofías y las ciencias sociales contemporáneas. Tal vez, por ello el libro “Dialéctica de la Ilustración” (1944), de T. Adorno y M. Horkheimer, será un factor relevante de la polémica entre la primera y segunda generación de la Teoría Crítica de la Sociedad. Mientras Habermas propende por un “concepto matizado” de progreso, el texto anterior postula una crítica radical de la razón occidental, la ilustración y el supuesto del “progreso”. Algunas de sus tesis no permiten una mirada “matizada”: la crítica no es exclusivamente a la razón burguesa sino a la razón como tal y desde sus orígenes en la “ilustración griega”, que se condensa en el destino de *Odiseo* en la obra de Homero. Algunas nos colman de perplejidad. La primera, reconocer cómo la “ilustración moderna” tiene antecedentes bastante lejanos que se remontan hasta la *Odisea* y la *Ilíada*. La segunda, nunca olvidar la “aporía”, “ambigüedad”, “contradicción”, que desde los orígenes existen al mismo tiempo gérmenes de realización, pero también de destrucción de la propia ilustración. Tercera, hay que subrayar que el máximo peligro se cons-

tata cuando los procesos de ilustración convierten el conocimiento en “poder” y la naturaleza culmina transmutada en materia prima para el dominio; la pulsión de la razón por la autoconservación, la identidad y el dominio, siempre culminan en la barbarie. Asumir las anteriores verdades inquietantes conlleva radicalizar y no despotenciar la crítica a la idea moderna de progreso. Habermas supone que la crítica radical al progreso tiende a deslizarse a propuestas contra-ilustradas y antimodernas. Pero también Habermas manifiesta una desconfianza ante la práctica política “inmediatista”, la “instrumentalización” política del arte y la idea misma de “revolución”. Hemos subrayado la problemática afirmación del filósofo de Dusseldorf: “unas circunstancias históricas que nos impiden pensar en la Revolución”. Realizar esta valoración en los inicios de la década del setenta del siglo XX es problemático a pocos años del mayo planetario del 68 y algo anacrónico en contextos como el latinoamericano. Posiblemente, ya en este momento, Habermas está elaborando una justificación racional para separar de forma definitiva “emancipación” y “revolución”.

La tercera distancia gira en torno a la idea de “violencia”. Para Marcuse la violencia criticada por Benjamin es aquella que se fosiliza en el orden social dominante y sus formas jurídicas, epistemológicas e institucionales, pero existe una violencia revolucionaria, la huelga general proletaria, la violencia divina, pura, que podrá romper desde los oprimidos, el círculo vicioso de las violencias de los opresores y vencedores. La rebelión de Coré hace patente tanto sus posibilidades como sus contradicciones. Es pertinente diferenciar la “violencia revolucionaria”, la “contraviolencia” y la “violencia reaccionaria”; como también la violencia “amenazadora” y “mantenedora” del derecho y el Estado modernos; también de una “violencia divina” que suprime de manera definitiva el círculo vicioso de todas las violencias. La comprensión de una “vio-

lencia pura”, donde no existan relaciones entre “medios” y “fines”, exige una tarea compleja del pensar filosófico. No realizar estas distinciones podría conllevar a una interpretación inadecuada de Benjamin como “pacifista”. Habermas no ingresa en la sutileza de estas distinciones, porque ni la violencia ni la revolución son sus temas prioritarios. Tal vez, podemos postular una afirmación más categórica: por momentos la violencia y la revolución se opacan, se silencian o desvanecen en sus reflexiones, en contravía del espíritu benjaminiano.

El cuarto distanciamiento remite a la valoración del mesianismo y sus nexos con violencia y revolución. Para Marcuse es necesario indagar y profundizar en el carácter de su mesianismo porque allí emerge una idea original de “revolución”; el filósofo latinoamericano, Bolívar Echeverría, considera que conectar dos tradiciones “contrapuestas” e “inherentes”, como son la cultura judía con su “mesianismo” y la cultura occidental con su tendencia al “utopismo”, conforman la fascinante tarea de W. Benjamin, al introducir una radical corrección mesiánica al utopismo del socialismo revolucionario. En Habermas, en cambio, el mesianismo es neutralizado bajo los supuestos de la desconexión entre ilustración y misticismo, y, la inexistencia de una teología de la revolución en Benjamin. Dos suposiciones bastante discutibles. Por ejemplo, para Horkheimer y Adorno, puede existir una complementariedad entre “mito” e “Ilustración”. Por lo anterior, la compleja problemática de las relaciones entre violencia y mesianismo no hace parte de su agenda de investigación, pero tampoco una investigación sistemática sobre el “mesianismo”. Para Marcuse, el asunto de violencia y mesianismo es urgente y necesario, porque allí emergen reflexiones originales sobre historia, tiempo y violencia. Solo a los “hombres libres y redimidos de la violencia opresiva, pertenece una naturaleza emancipada y redimida” (Marcuse, 2024, p. 168).

La quinta tensión alude a los caminos para “mitigar”, “superar” o “tramitar” los conflictos sin recurrir a la violencia. Cada uno de los verbos anteriores exigiría ser sopesados porque le podemos arrimar significados y sentidos diferentes. En *ZCderG* la respuesta es categórica. “¿Es acaso posible la solución no violenta de los conflictos? Sin duda. Las relaciones entre personas privadas ofrecen abundantes ejemplos de ello” (Benjamin, 2022, p. 674). Los caminos están frente a nuestros ojos en el mundo de la vida cotidiana; nunca en el “derecho moderno” o las instituciones existentes (posiblemente su “decepción” con la filosofía de la historia de Kant en esos años, tenga que ver con esta temática). Además, son “medios puros” porque nunca son soluciones inmediatas sino “mediatas” (se distinguen de toda racionalidad tecnocrática o instrumental). Benjamin destaca principalmente cuatro, pero una lectura exegética podría develar otros más: (a) Presupuestos subjetivos como la “cultura del corazón”, “cortesía sincera”, “amor a la paz” y “confianza”; (b) la “conversación” como esfera del “mutuo entendimiento” en el lenguaje; (c) la huelga general proletaria; (d) la historia milenaria de la práctica de la diplomacia. La mitigación o superación de la violencia, para Marcuse, debe buscarse en un orden distinto al existente y por ello es tan importante comprender el sentido de lo mesiánico: “la imagen de la posible libertad solo es visible en una esfera completamente diferente: en la de “la redención, o de la verdad o de la música” y no en la esfera de las fuerzas de producción expandidas, no en la esfera del “eros técnico”. Tampoco se puede encontrar la libertad en el tiempo libre, donde se puede componer o filosofar, sino en la detención, como ocurre en la mejor música y literatura” (Marcuse, 2024, p. 169). La redención está más próxima al arte y la estética, que a la filosofía y la productividad técnica. Habermas cierra su interpretación con aquella temática que priorizará en su obra posterior y una advertencia. La problemática: la necesidad de leer a Benjamin en el marco de una “teoría de la comunicación

lingüística” que integre sus ideas a una teoría materialista de la “evolución social”. La advertencia: recordar siempre aquel pesimismo que recuerda la amenaza del fascismo. Compartimos plenamente la advertencia, pero limitar el pensamiento de Benjamin a una “teoría de la comunicación lingüística” e insertarlo en teorías de la “evolución” para evitar tendencias a la “contra-ilustración” y el “antievolucionismo”, puede diluir aspectos centrales de su legado y potencia filosófica.

La sexta disputa remite a la concepción de “emancipación” y lo que podríamos denominar los “agenciamientos” de los procesos de transformación. Para Habermas la emancipación “significa en las sociedades complejas una transformación participativa de las estructuras administrativas de decisión” (Habermas, 1975, p. 331), aproximarse a un “concepto matizado de progreso” y reconocer la importancia de ciertos “progresos profanos” como algunos “productos de la legalidad” y de las “estructuras formales de la moralidad”. Consideramos que su perspectiva produce un desplazamiento de la “emancipación” hacia la “participación” o “decisionismo” en estructuras administrativas de decisión y la primacía progresiva de lógicas políticas centradas en la esfera legal y formal moral; algo que contradice el espíritu de la filosofía benjaminiana y también marcusiana. El eje transversal de ambos “críticos” sociales es el carácter violento del derecho, la justicia legal y el Estado modernos. “Imposición de derecho es imposición de poder, y es en esa medida un acto de manifestación inmediata de violencia” (Benjamin, 2022, p. 681). Restablecer o devolver la “violencia pura” y anómica a un contexto jurídico, puede ser concebible para pensadores como C. Schmitt pero no para W. Benjamin y H. Marcuse; evitar la “supresión” o “eliminación” del derecho no cabe en las reflexiones de estos teóricos críticos de la sociedad. Para Benjamin, la violencia no está sujeta a “decisión”, como parece sugerirlo Habermas y posible-

mente C. Schmitt. Un renacimiento o restauración de la legalidad jurídica y la moralidad formal solo son caminos para la perpetuación del círculo vicioso e infernal de las violencias. La detención de la violencia implica siempre transitar caminos “más allá” o por “fuera” del derecho y del Estado liberal.

A más de un siglo de “*Para una crítica de la violencia*” comprendemos e interpretamos desde ciertas tradiciones teóricas la grandeza de ese ensayo, pero también cabalgamos sobre su “actualidad” al reconocer que interpela grandes disputas de la filosofía contemporánea. Las lecturas de Marcuse y Habermas son una excelente ilustración de su potencia creadora.

Referencias

Benjamin, W. (1972). El autor como productor. (B. Echeverría, Trad.). Editorial Itaca.

Benjamin, W. (2022). Para una crítica de la violencia. (P. Oyarzún, Trad.). En G. Leyva (Ed.), Hacia la crítica de la violencia. Gedisa Editorial.

Bojanić, P. (2021). Violencia y mesianismo. Editorial Trotta.

Derrida, J. (1994). Fuerza de ley. Editorial Tecnos.

Habermas, J. (1975). Perfiles filosófico-políticos. Taurus Ediciones.

Habermas, J. (1989). El discurso filosófico de la modernidad. Taurus.

Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (1998). Dialéctica de la Ilustración. Editorial Trotta.

Leyva, G. (Ed.). (2022). Hacia la crítica de la violencia. Gedisa Editorial.

Maura, E. (2009). Para una lectura crítica de Hacia la crítica de la violencia de W. Benjamin: Schmitt, Kafka, Agamben. Isegoría, (41), 179-196.

Marcuse, H. (2024). Para una crítica de la violencia de Walter Benjamin. En H. Marcuse, Escritos de estética y política. ennegativo ediciones.

Opitz, M. y Wizisla, E. (2014). Conceptos de Walter Benjamin. Las Cuarenta.

Scholem, G. (2009). Los nombres secretos de Walter Benjamin. Editorial Trotta.

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



**Violencia, fuerza y lucha
en la filosofía de la praxis
de Antonio Gramsci**
Yebrail Ramírez Chaves*

* Filósofo, Universidad Libre de Colombia; Magíster en Historia, Universidad de Santiago de Chile; investigador y docente de filosofía. Correo electrónico: yebrarc@gmail.com

I. Introducción

Hace nueve décadas, en junio de 1935, Antonio Gramsci, de 44 años, escribiría sus últimas reflexiones carcelarias en los cuadernos que tenía a su disposición. Como se sabe, la abrupta interrupción de su trabajo no se debió a un sorpresivo desinterés por los asuntos teóricos sino al grave deterioro de su salud. Aunque su ardor por el pensamiento siguió llameante hasta su muerte en abril de 1937, su fuerza psicofísica se apagaba con un ritmo frenético, lo que le impedía proseguir con cualquier tipo de labor intelectual¹. Dichos cuadernos, treinta y tres escritos en total², son su primordial legado teórico carcelario³, y es aquí donde se debe iniciar el estudio sobre la herencia final del pensador sardo⁴.

1 Sobre la actividad de Gramsci durante su estancia en la clínica Quisisana de Roma se pueden consultar Cospito, G. (2016). *Dopo i "Quaderni". Le ultime letture di Gramsci* (agosto 1935-aprile 1937). *Critica Marxista*(4-5), 72-80; y Vacca, G. (2020). *Vida y pensamiento de Antonio Gramsci, 1926-1937*. Akal, S. A.

2 Existen dos cuadernos más, que llevan el sello de la prisión de Turi, que quedaron completamente en blanco, numerados como 17bis y 17ter. Al respecto ver Francioni, G. (2023). *Cómo trabajaba Gramsci. Historia y estructura de los Cuadernos de la cárcel*. La Riel editores.

3 Pero no exclusivo. La correspondencia carcelaria también es parte de dicha herencia y es relevante al momento de reconstruir el pensamiento de Gramsci. A lo anterior es factible agregar los recuerdos de sus compañeros en prisión o de sus familiares como insumo para una investigación de lo que podríamos llamar, retomando una expresión de Aristóteles en referencia a la filosofía de Platón, las *doctrinas no escritas* de Gramsci.

4 Es importante insistir en este punto contra las especulaciones, como las de Franco Lo Piparo (2012, pp. 77-94), carentes de respaldo documental, sobre un supuesto *Cuaderno* desaparecido con una confesión: el arrepentimiento de Gramsci del comunismo después de salir de Formia, con la consiguiente adopción del liberalismo. Giuseppe Vacca demuestra que la adhesión del filósofo encarcelado al movimiento comunista, aunque crítica, tensa y heterodoxa, jamás se evaporó, y que su intención principal, una vez liberado de prisión y recuperada su salud, era involucrarse de nuevo en la actividad política (Vacca, 2020b, pp. 256-257). Es más, Gramsci, pocos días antes de morir, elevó una solicitud a Benito Mussolini para ser expatriado a la URSS, por lo que aquella idea de retirarse a Cerdeña nunca fue ni definitiva ni fundamental (Vacca,

Para percibir el *ritmo del pensamiento* de Gramsci y captar su *leitmotiv*⁵, en primer lugar, demarcaremos los *Cuadernos* que vamos a repasar, ofreciendo una explicación de ello; en segundo lugar, extraeremos un conjunto de (pocas) notas fundamentales para, en tercer lugar, explorar con ellas el asunto que nos convoca: captar el problema de la «violencia» y la «fuerza» en la filosofía de la praxis de Gramsci. Por ello, son tres las preguntas que aspiramos a tratar en estas páginas: ¿Qué importancia y sentido tienen para Gramsci estos términos? ¿Cómo se articulan dentro de su pensamiento filosófico y político? ¿Son actuales en su matiz gramsciana para interpretar y transformar el mundo?

Ahora bien, el repaso de los *Cuadernos* quedaría flotando en el vacío y sería anacrónico si este no se conecta con el ambiente histórico de «guerra civil europea» (Traverso, 2009, pp. 11-12), que despedazó el continente durante la primera mitad del siglo XX, y marcó con fuego en la frente de Gramsci el sello de la derrota y el aislamiento, por lo que se evitará que los usos legítimos y las interpretaciones que se puedan hacer del pensamiento gramsciano se contaminen con las valoraciones y las categorías del vigente paradigma de la democracia liberal (Traverso, 2009, pp. 11-12).

Así, el propósito de las siguientes líneas es propedéutico. Dado nuestro interés por el último legado filosófico-político de Gramsci, no examinaremos de manera sistemática el desarrollo filológico de los conceptos de «violencia» y «fuerza» durante el crecimiento intelectual de Gramsci desde su etapa juvenil socialista (Rapone, 2019b) hasta su fallecimiento, pasando por los momentos intermedios de su vida; tampoco repasaremos acá todos de cuadernos

2020b, p. 376).

5 Gramsci mismo, en la nota §2 del *Cuaderno 16*, establece esta perspectiva como parte de una interpretación rigurosa de las ideas de cualquier pensador (Gramsci, 1999a, p. 248).

carcelarios; muchos menos arribaremos a un agotamiento del problema. Somos conscientes de los *riesgos hermenéuticos* de esta acotación, pero no por ello dejamos de considerarlos como *incitaciones* a profundizar la investigación. En lenguaje gramsciano, la delimitación del objeto es solo metodológico-didáctica, no orgánica.

Por lo tanto, lo que sigue puede considerarse, sencillamente, como un conjunto de coordenadas hermenéuticas (Baldacci, 2023a) para explorar a fondo este enigma dentro del difícil pensamiento gramsciano, a fin de reorientarnos mejor en este «*mundo grande y terrible*», como solía repetir Gramsci en su correspondencia de la cárcel (Lette-re dal carcere, 1973, pp. 50, 175, 437).

II. Aclaraciones metodológicas: la periodización de los *Cuadernos* y las notas

Como en la mayoría de los casos de los grandes pensadores, el trabajo teórico carcelario de Antonio Gramsci nunca fue ininterrumpido ni lineal. Por el contrario, diversas condiciones individuales, familiares, intelectuales y políticas incoaron virajes, reelaboraciones, trabas y abandonos conceptuales por parte de Gramsci. Sin embargo, una de las circunstancias más pesadas y peculiares fue el hecho mismo de tener que desplegar sus investigaciones tras los barrotes de la celda, con las implicaciones que esto conlleva. Gianni Francioni ofrece un detallado cuadro sobre las peripecias del filósofo prisionero para plasmar en los cuadernos sus cavilaciones, concluyendo que «en estas limitaciones impuestas por el régimen penitenciario, [se encuentra] la razón de la forma particular en que Gramsci procede a la redacción de sus notas, trabajando simultáneamente en varios cuadernos, en algunos casos retomándolos y completándolos tiempo después de su primer uso» (Francioni, 2023b, p. 23), dando así el carácter laberíntico e inconcluso de su forma final.

Para evitar extravíos, es necesario atender, metodológicamente, a cierto esquema de periodización del trabajo carcelario y a una exhaustiva datación cronológica de los cuadernos y de las notas. De la periodización del proceso de redacción, Massimo Baldacci (2023a) resume y condensa la siguiente propuesta, que será nuestra referencia: **a)** la primera etapa ocupa la escritura del *Cuaderno* (en adelante C) 1, que va desde febrero de 1929 hasta mediados de 1930; **b)** la segunda etapa, cuyo foco serán los cuadernos mixtos (es decir, con bloques temáticos) junto con los misceláneos, va desde mediados de 1930 hasta comienzos de 1932; **c)** el tercer periodo de trabajo, de mediados de 1932 a mediados de 1933, se caracteriza por la composición de los cuadernos especiales; **d)** la última fase de trabajo, desde mediados de 1933 hasta julio-agosto de 1935 (Baldacci, pp. 45-47).

Para la datación y cronología de las notas, nos remitimos al apéndice de *¿Cómo trabajaba Antonio Gramsci?*, de Francioni (2023b, pp. 87-99). Sobre este aspecto es importante hacer una salvedad. Actualmente se encuentra en curso el proyecto de la *Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci*, un nuevo plan editorial para publicar la obra completa del filósofo sardo. Para el caso de los *Cuadernos*, la nueva edición mantendrá la designación, ya canónica, de Valentino Gerratana a cada ejemplar (Francioni, 2023b, p. 68). Sin embargo, varias notas al interior de los cuadernos fueron reubicadas y, por tanto, renumeradas, según los recientes descubrimientos acerca de la datación del inicio de su redacción, lo que modifica el orden interno con respecto a la edición de Gerratana (Francioni, 2023b, pp. 73-74). Dado que aún no contamos con la edición nueva ya completamente publicada (de los *Cuadernos* solo se han publicado los cuatro de traducciones), los números de las notas que acá presentamos seguirán siendo los de la edición de Gerratana. *Peccata minuta* que, pensamos, merece un tratamiento indulgente.

Teniendo en cuenta los fines que nos trazamos, la atención se dirigirá principalmente a las notas filosóficas escritas durante las etapas tres y cuatro, porque condensan un «giro» (Cospito, 2016b, p. 50), de tipo epistemológico y político, de retorno a (y profundización de) Marx y Lenin, y de superación definitiva de cualquier residuo determinista, fatalista y dualista (Cospito, 2016b, p. 51). Este «giro» se confiesa en la desaparición de notas tipo A a partir del tercer periodo y el creciente enfoque en las notas tipo C (Mordenti, 1996, p 35). Pero ¿cuál es su contenido?

Esto no quiere decir que las notas previas o incluso los escritos precarcelarios carezcan de importancia. Los estudios gramscianos del presente han demostrado la importancia de la *lectura diacrónica* de la *totalidad* de los cuadernos, incluyendo los cuatro de traducciones (Baldacci, 2023; Cospito, 2016). Además, veremos que en ciertos casos Gramsci retoma y clarifica en los cuadernos temas, motivos y experiencias previas a su encarcelamiento, dando señales de algunas continuidades relativas. No obstante, por cuestiones meramente didácticas e introductorias, asumimos aquella delimitación para sentar las premisas.

III. «Violencia», «fuerza» y «lucha» como categorías analíticas de la filosofía de la praxis

Cuando se tienen en cuenta conceptos como «violencia», «fuerza» y «lucha» a la hora de estudiar a Gramsci, lo común es asociarlos a la dimensión política de su pensamiento, especialmente al problema de la hegemonía. Sin embargo, proponemos subrayar que tales vocablos constituyen *termini technici* indispensables para la filosofía de la praxis y claves de análisis para comprender algunas tesis políticas de la cárcel.

El punto de referencia en este caso será la crítica al filósofo neoidealista Benedetto Croce (1866-1952). El interés y el conocimiento de la obra de este autor por parte de

Gramsci se remonta a su juventud, hacia la década de 1910 (Rapone, 2019b, p. 73), provocando en él un entusiasmo de tal intensidad que años después, desde prisión, le comentará a su cuñada Tatiana Schucht, en una carta con fecha del 17 de agosto de 1931, que durante aquella época de joven estudiante «participábamos, total o parcialmente, en el movimiento de reforma moral e intelectual promovido en Italia por Benedetto Croce» (Lettere dal carcere, 1973, p. 466). Ideológica y políticamente hablando, en aquel lapso Gramsci se situaba en un temprano socialismo de tipo «crociano», enfocado más en las dimensiones culturales que en la lucha de clases y en las relaciones sociales de producción (Rapone, 2019b, p. 77).

Aunque el interés de Gramsci por Croce no parece haber mermado nunca, la valoración sobre sus ideas sí fue afinándose conforme avanzaban, por un lado, su experiencia como dirigente comunista y como prisionero político del fascismo, y, por otro lado, sus estudios del marxismo, durante la década del 20 y la primera mitad los años 30. Ciertamente, el «problema Croce» aparece en un sentido menos encomiástico pero más circunspecto, por ejemplo, en textos precarcelarios como *Algunos temas de la cuestión meridional* (1926), en las cartas de prisión y, por supuesto, en los cuadernos. Según Vacca, el tratamiento sistemático de Croce como figura intelectual tenía para Gramsci una relevancia política especial (Vacca, 2020b, pp. 246-247), lo que puede constatarse con nitidez a comienzos de 1932, donde Gramsci trabaja en la tercera serie de apuntes de filosofía, en el C 8, dedicando varias notas al filósofo neoidealista, muchas de ellas retomadas en el monográfico C 10, *La filosofía de Benedetto Croce*, escrito entre 1932 y 1935⁶ .

6 Tan cardinal era este problema para Gramsci que uno de los últimos apuntes que plasmó en sus cuadernos, antes de que colapsaran sus fuerzas psicofísicas en junio de 1935, fueron adiciones al C 10 dedicado precisamente a Croce (Cospito, 2016a, p. 1).

En la nota § 240 del C 8, escrita en mayo de 1932, Gramsci despliega una crítica de interés al concepto crociano de historia ético-política, poniendo de relieve contradicciones, omisiones y defectos:

§ <240>. *Puntos para un ensayo sobre Croce. ¿Historia ético-política o historia especulativa?* Se puede sostener que la historia en acción de Croce no es ni siquiera ético-política, sino historia especulativa [*storia speculativa*] (...) La historia ético-política no puede prescindir tampoco de la concepción de un «bloque histórico» [*blocco storico*], en el que el organismo es individualizado y concretizado por la forma ético-política, pero no puede ser concebido sin su contenido «material» o práctico [*suo contenuto «materiale» o pratico*]. Hay que demostrar que contenido y forma son idénticos, pero hay que demostrarlo cada vez en la práctica, individualmente; de otra manera se hacen filosofemas y no se hace historia. (Gramsci, 1984, p. 346).

La principal crítica en este fragmento de la nota reside en que, a juicio de Gramsci, Croce comete un doble error. Por un lado, al tratar la historia, separa y opone «forma» y «contenido»; por otro lado, es la forma, no el contenido, lo que privilegia Croce como determinación de la historia, definiéndola como ético-política. ¿Qué desencadena este doble error? Una concepción «especulativa» de la historia. Gramsci señala diáfanoamente que la forma, o sea, la historia ético-política, no puede escindirse epistémica ni ontológicamente del «bloque histórico» por cuanto pertenece a él, es uno de sus momentos, teniendo por «contenido» el momento «práctico y material».

Pero, ¿qué entiende Gramsci por «contenido», por momento «práctico» y «material»? Sigamos su pensamien-

to en la misma nota, donde acude a las ciencias naturales como analogía para explicar el carácter especulativo del pensamiento crociano:

En las ciencias naturales, esto [el enfoque de Croce, n. del a.] equivaldría a regresar a un periodo en el que las clasificaciones se hacían según el color de la piel o del plumaje o del pelo, y no según la anatomía. La historia no es ciencia natural, y su fin no es el de clasificar; por lo tanto, la referencia a las ciencias naturales y a la necesidad de una «anatomía» de la sociedad, no era más que una metáfora y un intento de profundizar las investigaciones metodológicas y filosóficas. En la historia humana [en la práctica], el «color de la piel» no es un accidente, porque no se trata de clasificar o de polemizar sino de reconstruir, y se sabe que en cada individuo el color de la piel es un «bloque [*blocco*]» con la estructura anatómica y con todas las funciones fisiológicas; no se puede pensar un individuo «desollado» como verdadero individuo; verdadero querría decir muerto, elemento ya no activo y actuante sino objeto de mesa de disección. Pero el extremo opuesto es igualmente erróneo y abstracto y antihistórico. Se ve en la *Storia d'Europa* en el hecho de que el periodo elegido está trunco, es el periodo de las revoluciones pasivas, para decirlo como Cuoco, el periodo de búsqueda de las formas [superiores], de la lucha por las formas [*lotta per la forme*], porque el contenido [*il contenuto*] se había afirmado ya con las revoluciones inglesas, con las francesas, con las guerras napoleónicas (Gramsci, 1984, p. 346).

Acompañemos línea por línea este fragmento, tan rico en sutilezas analíticas. Gramsci indica que, en filosofía y en historiografía, separar y oponer forma (plano ético-político) y contenido (momento práctico-material) es una regresión similar a la que se produciría en las ciencias naturales si la clasificación de las especies dependiera de elementos superficiales y perceptibles a simple vista («color de piel, del pelo o de las plumas») separados de su «anatomía». Esta indicación no es un simple ejemplo aleatorio, sino una referencia a la alegoría de Karl Marx en el Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859, donde se señala que la economía es la anatomía de la sociedad civil, y que las relaciones sociales de producción son la «estructura económica de la sociedad [*ökonomische Struktur der Gesellschaft*], base real sobre la cual se alza una superestructura [*Überbau*] jurídica y política [*juristischer und politischer*]» (Marx, 2005, p. 4). Así, la analogía gramsciana puede graficarse del siguiente modo:

| Plano superficial (Croce) | Plano profundo (Marx) |
|--|--|
| Forma – «color de piel» – momento ético-político – superestructura jurídica y política [<i>juristischer und politischer Überbau</i>]. | Contenido – «anatomía» – momento práctico-material – estructura económica [<i>ökonomische Struktur</i>]. |

Esta manera de ordenar y expresar el pensamiento en (su) relación con el objeto sitúa a Gramsci, junto con Galileo, Descartes, Hegel, Marx y otros, en el *ethos* de la ciencia moderna, para el que «el conocimiento sensible — que es parte constitutiva del sentido común — es engañoso» (Di Meo, 2024, p. 250). El problema planteado en semejantes términos por parte del pensador sardo es casi una reformulación de aquella idea de Marx, mencionada en el fundamental capítulo XLVIII de *El capital*, «La fórmula trinitaria», según la cual «toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coin-

cidiesen directamente» (Marx, 2015, p. 1041)⁷. Por ello, la pregunta no es únicamente qué es el fenómeno (la forma, el momento ético-político), también qué es lo que se manifiesta en el fenómeno, por qué se manifiesta de ese modo y cuál es la relación entre forma-fenómeno y contenido-esencia.

Tenemos, entonces, que el contenido consiste en la anatomía de la sociedad, en su dimensión práctico-material, en la estructura económica, mientras que la forma expresa el plano ético-político, la superestructura. En consecuencia, dado que Croce, en la analogía, se estanca en el «color de la piel» de la historia, representa una *regresión* con respecto a Marx, que analiza su «anatomía». Sin embargo, a continuación, Gramsci precisa dos cosas: **a)** que la historia como ciencia no es homologable a las ciencias naturales, dado que su propósito no es «clasificar» hechos, y, por lo mismo, **b)** la referencia a una anatomía es exclusivamente «metafórica», no conceptual, por lo que su función es didáctica y su importancia relativa.

Esta doble precisión tiene por antecedente la nota § <270> del mismo C 8, *Cuestiones de terminología*, de febrero-marzo de 1932, en la que se procura conferir un contexto histórico a la metáfora. Una vez despejado este punto, Gramsci expone sus tesis. Así como un individuo *es* un bloque [*blocco*] de color de piel, funciones fisiológicas y estructura anatómica, así la historia humana, concreta, *es* un bloque histórico [*blocco storico*] de estructura y superestructura, de anatomía y sociedad política-civil, de forma y contenido. Pero Gramsci no se detiene aquí, ya que, prosiguiendo con la analogía, realiza una crítica

7 En una carta a Friedrich Engels, con fecha del 27 de junio de 1867, Marx expone una tesis similar luego de referirse al proceso de metamorfosis del plusvalor en ganancia: «esto revelará el origen del pensamiento del economista filisteo y vulgar: que su mente solo refleja la apariencia inmediata de las cosas, no su coherencia interna. Si esto último fuera cierto, ¿qué sentido tendría la ciencia?».

a dos bandas. La primera, contra el determinismo economicista marxista que solo considera esencial, real y determinante la estructura económica, como un individuo desollado, sin piel, o sea, muerto. La segunda crítica apunta a Croce, el extremo opuesto, que solo ve el color de piel de la historia, precipitándose en una concepción especulativa y antihistórica.

Podemos decir, en consecuencia, que Gramsci se posiciona en una comprensión orgánica y de *totalidad* de la historia humana, es decir, del acaecer de la acción recíproca de los hombres dentro de formaciones sociales concretas, yendo más allá de cualquier determinismo y de cualquier especulación idealista. Pero todavía hay más. Al criticar el trabajo de Croce *Storia d'Europa*, publicado en 1932, Gramsci subraya que la periodización elegida por el filósofo neoidealista está truncada, mutilada, ya que parte con la época de las revoluciones pasivas, es decir, de la lucha por las formas, omitiendo el contenido, cuya afirmación consistió en un periodo de intensas y violentas luchas, como las revoluciones inglesas y francesas, y las guerras napoleónicas.

En otros términos, si hay lucha por las formas, hay lucha por el contenido, y si el contenido es el plano material y económico-estructural, y si los modelos de Gramsci sobre disputas por el contenido son guerras y revoluciones, se pueden concluir, al menos, tres cosas: **a)** que Gramsci no separa la forma y contenido, como Croce; **b)** que forma y contenido están vinculados dialécticamente, en una dinámica de determinación mutua, activa, de interacción conflictiva pero orgánica, conformando una *totalidad*, un bloque histórico; **c)** que forma y contenido son, en sí y para sí, el ambiente y el resultado de la lucha entre subjetividades. Autores como Baldacci o Cospito advierten que, justamente, las notas escritas desde 1932, como la citada del C 8, anuncian el abandono de la metáfora arquitectónica

«estructura / superestructura» y su reemplazo por pares dialécticos como «objetivo / subjetivo», «forma / contenido», «naturaleza / espíritu», y con conceptos como «bloque histórico» y «relaciones de fuerza» (Baldacci, 2023, p. 228; Cospito, 2016, p. 79).

Para Gramsci, la fuerza, la lucha, las guerras y la violencia son elementos fundamentales que no solo operan en el plano político (la forma) sino que concurren igualmente en y sobre el mundo del contenido práctico-material, y su omisión desencadena una serie de errores teóricos que impiden comprender la historia. Es decir, la fuerza y la violencia son para Gramsci, también, elementos de análisis historiográfico, son categorías analíticas que requieren precisión, estudio y articulación dentro de cualquier ejercicio de interpretación de lo real. Lo contrario sería truncar o mutilar el objeto, sería un ejercicio especulativo, una «hipóstasis arbitraria y mecánica», como dirá en la nota <§> 7 del C 10: «Se observa que la historia ético-política es una hipóstasis arbitraria y mecánica del momento de la hegemonía; de la dirección política, del consenso, en la vida y en el desarrollo de la actividad del Estado y de la sociedad civil» (Gramsci, 1986, p. 125).

Cuando la hegemonía y el consenso (lo ético-político crociano) ejercidos y logrados por una clase y grupo social sobre toda la sociedad («actividad del Estado y la sociedad civil») se interpretan como separados de la fuerza – violencia, del contenido práctico-material, el análisis se precipita por el barranco de la mistificación y la confusión: **a)** se le atribuye a lo ético-político el atributo de la aseidad, pero mistificado; **b)** se consideran el consenso y la hegemonía ideológico-cultural como *causa sui*, pero metafísicamente (en el sentido gramsciano de la palabra, o sea, ahistóricamente); **c)** lo ético-político es hipostasiado de modo arbitrario, es decir, lo que desde Kant y Marx entendemos como la confusión del pensamiento que atri-

buye realidad ontológica, histórica, y fuerza propia, a las categorías o, como en este caso, a una parte del todo, a un área del bloque histórico.

Si esto es así, resulta plausible comentar que, según Gramsci, lo ético-político en la historia, en cuanto divorciado del contenido material, de la fuerza y de la violencia política, carece de realidad en sí y para sí y, por lo tanto, no puede ser, *stricto sensu*, conocido. Nace entonces un concepto mistificado que *oculta* una relación social más profunda, a saber, las luchas reales, los conflictos, el contenido práctico-material, las relaciones de poder y violencia, que operan en las entrañas de la historia y de la realidad como posibilidades y efectividades de *actualización* del proceso histórico. El observador, al hipostasiar lo ético-político, repta en la superficie y solo hace un discurso de la *apariencia*, de lo *fenoménico*, no su *crítica*. Lo que se juega aquí con las categorías analíticas ausentes en Croce (violencia, fuerza, contenido práctico-material), es un problema epistemológico y gnoseológico que, para un dialéctico marxista como el filósofo sardo, no deja de tener consecuencias políticas. ¿Cuáles? Las veremos en el siguiente apartado.

Entonces, ¿qué es «especulativo» para Gramsci? En este caso, se trata de un acto puro del pensamiento, desconectado erróneamente de la historia, de los conflictos y del contenido material que representan las relaciones sociales de producción (capitalistas), contenido que se ve moldeado, diseñado o destruido por las luchas políticas, la violencia y la guerra. Lo especulativo condensa un paradigma que Gramsci define como «teológico e idealista», cuyas consecuencias en una praxis política son, justamente, un liberalismo-reformismo y una forma de teología política. El pensamiento especulativo no logra captar al bloque histórico como proceso conflictivo, unitario y dialéctico de la totalidad, de la realidad, y, por lo tanto, se opone a la filosofía de la praxis.

Así, Gramsci entiende que la violencia y la fuerza, tomadas como categorías analíticas que expresan relaciones reales de poder y la interacción de las clases en la sociedad, son un componente fundamental del conjunto de elementos y determinaciones que permiten superar el carácter especulativo del pensamiento, de la investigación y de la praxis.

Esta conclusión puede constatarse en la nota <§> 9 del C 10, de mayo de 1932:

<§> 9. [...] ¿es posible escribir (concebir) una historia de Europa en el siglo XIX sin tratar orgánicamente de la Revolución Francesa y de las guerras napoleónicas?, ¿y puede hacerse una historia de Italia en la edad moderna sin tratar las luchas del Risorgimento? O sea: ¿es por casualidad o por una razón tendenciosa que Croce inicia sus narraciones desde 1815 y 1871, o sea que prescinde del momento de la lucha [*momento della lotta*], del momento en el que se elaboran y agrupan y alinean las fuerzas en contraste [*forze in contrasto*], del momento en que un sistema ético-político se disuelve y otro se elabora en el fuego y con el hierro [*nel fuoco e col ferro*], en el que un sistema de relaciones sociales se desintegra y decae y otro sistema surge y se afirma, y por el contrario asume plácidamente como historia el momento de la expansión cultural o ético-político? Puede decirse, por lo tanto, que el libro sobre la *Storia d'Europa* no es más que un fragmento de historia, el aspecto «pasivo» [*passivo*] de la gran revolución que se inició en Francia en 1789, se desbordó por el resto de Europa con los ejércitos republicanos y napoleónicos. (Gramsci, 1986, pp. 128-129).

Esta nota profundiza elementos en dirección de nuestra interpretación, ya que el vocabulario de Gramsci es más diáfano y específico. Las dos primeras preguntas no dejan de mentar un sentido retórico, puesto que, como ya vimos, *no es posible* hacer una historia de Europa sin las revoluciones burguesas y sin las guerras napoleónicas. La tercera pregunta es, al mismo tiempo, una pista historiográfica y metodológica. Si Croce, como vimos, representa una regresión respecto de Marx, la filosofía de la praxis no puede cometer sus mismos vicios epistemológicos, prescindiendo del «momento de la lucha [*momento della lotta*]»; por el contrario, es forzoso relevar que los sistemas ético-políticos y las relaciones sociales son generados o destruidos, integrados o desintegrados, unos por y contra otros, precisamente por la lucha.

En otras palabras, si se ignoran la lucha, la fuerza y la violencia política como momentos del acontecer histórico, si se prescinde de dichas categorías analíticas, se observa solo un fragmento restringido, parcial, de la historia, su aspecto «pasivo [*passivo*]», lo que, por deducción, se opone a la filosofía de la praxis que, al integrar y movilizar en su *corpus* teórico dichas categorías, parte metodológicamente del aspecto «activo» (la lucha, el antagonismo, la fuerza y la violencia política). En una nota del C 10, de agosto del mismo año, Gramsci persistirá en estos criterios historiográficos. En efecto, luego de destacar que Marx, el «fundador de la filosofía de la praxis», no solo reconoce el aspecto ético-político, es decir, el componente de la hegemonía entendida como consenso ideológico y cultural, sino que lo emparenta con el aspecto de la fuerza y de la economía, dice lo siguiente:

<§ 41>. X. [...] El mismo Croce (en el libro *Etica e politica*) alude a estas diversas fases, una de violencia [*violenza*], de miseria, de lucha en-

carnizada; de la que no se puede hacer historia ético-política (en su sentido restringido), y una de expansión cultural que sería la «verdadera» historia. En sus dos recientes libros: *Storia d'Italia* y *Storia d'Europa*, se omiten precisamente los momentos de la fuerza [*forza*], de la lucha [*lotta*], de la miseria y la historia comienza en uno después de 1870 y en el otro a partir de 1815. (Gramsci, 1986, pp. 198-199).

A los errores anteriores de Croce, Gramsci incorpora el defecto de separar e invertir sofisticadamente lo «verdadero» de lo «falso» en lo que respecta al estudio de la historia. No es suficiente con mencionar o describir, como lo hace Croce, las fases de «violencia [*violenza*], de miseria, de lucha encarnizada», si el razonamiento ideológico las sitúa como instancias ajenas a lo ético-político, o sea, como fenómenos prepolíticos, prehistóricos y falsos, mientras eleva a canon histórico, a verdadera historia, únicamente la expansión cultural de un grupo social. Este error de Croce conduce a otro inconveniente: una concepción lineal, secuencial y teleológica abstracta de la historia, donde los periodos críticos de intensificación de la fuerza-violencia, además de ser concebidos como falsos momentos históricos, anteceden a los momentos ético-políticos, ideológicos y culturales, sin conexión entre lo fundante y lo fundado.

Más adelante observaremos que Gramsci desbarata esta secuencialidad abstracta y la contrapone a una simultaneidad orgánica de ambas esferas, sincrónica y diacrónica, cuyas variables e intensidades dependen de los sujetos en lucha dentro de una forma social e histórica concreta, de sus fines y que se encuentra mediada por la «*relación de fuerzas*», concepto y punto esencial que dialectiza y concretiza aspectos como lo fundante y lo fundado, causa y efecto.

Ergo si la simple mención del momento fuerza-violencia es insuficiente, lo que sigue y exige la filosofía de la praxis es que su comprensión sea distinta, ya no como instancias falsas, prepolíticas y prehistóricas sino como orgánica y dialécticamente relacionadas en el desarrollo histórico. Como se ve, Gramsci insiste en que omitir los procesos históricos cargados de lucha, fuerza, violencia y guerras, o acuñarlos simplemente en un esquema dual de «falsa historia / verdadera historia», constituyen errores de análisis, es decir, teóricos. La violencia-fuerza y lo ético-político, en tanto bloque histórico, son momentos distinguibles pero igualmente activos, políticos y verdaderos. Según el filósofo sardo, solo la filosofía de la praxis ha percibido la importancia teórica y práctico-política de la violencia y la fuerza como categorías analíticas que permiten captar con claridad la historia y posibilitan una aproximación racional a su verdad.

Por ello, si bien en el punto 12° del *Sumario* del C 10 Gramsci reconoce el aporte de Croce al llamar la atención sobre lo ético-político y la actividad de los intelectuales en los Estados en tanto funcionarios de la hegemonía (Gramsci, 1986, p. 116), no deja de aclarar que este enfoque, por los elementos someramente mencionados antes, es unilateral y políticamente tendencioso. En la nota que ya citamos más atrás, la <§> 7 del C 10, Gramsci plantea la alternativa al proyecto teórico crociano: «La filosofía de la praxis criticará, pues, como indebida y arbitraria la reducción de la historia únicamente a historia ético-política, pero no excluirá a ésta» (Gramsci, 1986, p. 126). De nuevo, Gramsci supera con este axioma no solo el polo neoi-dealista y liberal de Croce sino también el cabo ideológico del marxismo soviético, determinista y economicista.

Pero, ¿dónde ingresa lo político como praxis y estrategia revolucionaria? En la crítica de Gramsci a Croce, los momentos de la fuerza, la coacción, la violencia se articulan

en el proceso histórico en unidad dialéctica con la hegemonía y el consenso. Si el liberalismo de Croce privilegiaba la dimensión ético-política, el consenso, sacralizándola como criterio único para la comprensión del pasado, el marxismo de Gramsci no permite ignorar la conexión originaria y fundante de lo político con la fuerza y la violencia. A partir del retorno a Marx, Lenin y Maquiavelo, el filósofo prisionero trabaja en y con renovados criterios metodológicos y con categorías analíticas redefinidas. La fuerza y el ejercicio de la violencia son inseparables de la hegemonía y, por tanto, del hecho histórico. Son un componente activo, una función necesaria e ineludible, determinante y determinada, de la totalidad, del bloque histórico.

IV. Dialéctica, lucha y violencia

Son la dialéctica y la filosofía de la praxis, en consecuencia, las que permiten a Gramsci evitar las aporías y los dualismos. Esto lo vemos en la significativa nota <§ 41>. XVI. del C 10, escrita en agosto de 1932 y cuyo tema es la dialéctica. Dividiremos en tres partes esta nota a fin de revisarla de mejor modo:

Hay que ver si, a su manera, el historicismo crociano no es una forma, hábilmente disfrazada, de historia preconcebida, como todas las concepciones liberales reformistas [*liberali riformistiche*]. Si bien puede afirmarse, genéricamente, que la síntesis [*sintesi*] conserva lo que aún es vital de la tesis [*tesi*], superada por la antítesis [*antitesi*], no se puede afirmar, sin arbitrariedad, qué es lo que será conservado [*conservato*], lo que *a priori* se considera vital, sin caer en el ideologismo, sin caer en una concepción de la historia preconcebida. ¿Qué es lo

que Croce considera que se debe conservar de la tesis, porque es vital? (...) Quedaría siempre la afirmación de que es «vital» e intangible [para Croce, n. del a.] la forma liberal del Estado [*forma liberale dello Stato*], o sea, la forma política que garantiza a toda fuerza política moverse y luchar libremente (Gramsci, 1986, p. 207).

Esta primera parte de la nota es especial porque condensa la crítica a Croce y la conduce a categorías filosóficas más abstractas. Ya comentamos los motivos por los que Gramsci considera que la historiografía de Croce es preconcebida, especulativa y arbitraria; ahora lo sugestivo es que la crítica tiene por blanco el apriorismo pseudodialéctico de Croce, quien sentencia que en el movimiento tesis / antítesis / síntesis, la forma liberal del Estado es el aspecto de la tesis que será conservado. Con ellos, los corolarios políticos del enfoque historiográfico especulativo y neoidealista saltan a la vista. Si para Croce solo es verdad, realidad y auténticamente político el ejercicio histórico de expansión cultural e ideológica, del consenso, y no el de la confrontación violenta, el de la fuerza y la coerción, resulta lógico que su pseudodialéctica predefina a la forma liberal del Estado como lo que se conservará de la tesis, pues esta forma es, justamente, la encarnación de lo ético-político, ya que su existencia «garantiza a toda fuerza política moverse y luchar libremente».

Interpretando cuidadosamente estas palabras de Gramsci, es posible sostener que para él, por el contrario, el problema de qué será conservado de la tesis en el movimiento dialéctico no es un asunto teórico ni de prognosis mística, sino fundamentalmente político, práctico y estratégico, dentro del conflicto real de fuerzas sociales y políticas reales, y que nada providencial ni necesario dicta que sea la forma liberal del Estado la que *deba* con-

servarse en la síntesis, como si la dialéctica real estuviera sujeta al imperativo categórico metafísico de Croce y del liberalismo. Recordemos aquella nota § <15>, *El concepto de «ciencia»*, del C 11, de finales de 1932, donde señala lo siguiente:

En realidad se puede prever [*prevedere*] «científicamente» sólo la lucha [*lotta*], pero no los momentos concretos de ésta, que no pueden sino ser resultado de fuerzas contrastantes en continuo movimiento [*essere risultati di forze contrastanti in continuo movimento*], no reducibles nunca a cantidades fijas, porque en ellas la cantidad se convierte continuamente en cualidad. Realmente se «prevé [*prevede*]» en la medida en que se actúa [*opera*], en que se aplica un esfuerzo voluntario y con ello se contribuye concretamente a crear el resultado «previsto [*preveduto*]». La previsión [] se revela, pues, no como un acto científico de conocimiento, sino como la expresión abstracta del esfuerzo que se hace [*l'espressione astratta dello sforzo che si fa*], el modo práctico de crear una voluntad colectiva [*modo pratico di creare una volontà collettiva*] (Gramsci, 1986, p. 267).

Esta contundente reflexión, aunque apunta originalmente contra Nikolái Bujarin y, con él, contra el esclerosado y determinista marxismo soviético, consideramos plausible emparentarla con la crítica de Croce y su apriorismo neoidealista que también *cree* prever, pero en este caso, a diferencia de Bujarin, su preconcepción de la historia lo conduce a consagrar la forma liberal del Estado en las futuras síntesis. A contrapelo de estos dos polos (liberal-reformista y determinista), Gramsci comprende

que solo la praxis política, la lucha de clases y la confrontación de sus fuerzas permiten definir los desenlaces reales, y únicamente en medio de este movimiento continuo es legítimo trazar, con cautela, pronósticos.

Retomando la nota <§ 41>. XVI. del C 10, nos encontramos con las siguientes dos preguntas (la segunda parte de nuestra división):

¿Pero cómo puede confundirse este hecho empírico [el marco normativo del Estado liberal, n. del a.] con el concepto de libertad, o sea de historia? ¿Cómo pedir que las fuerzas en lucha «moderen» la lucha [*le forze in lotta* «moderino» *la lotta*] dentro de ciertos límites (los límites de la conservación del Estado liberal [*Stato liberale*]) sin incurrir en arbitrariedad y en el plan preconcebido? (Gramsci, 1986, p. 207)

Logramos apreciar que las preguntas formuladas son retóricas, por cuanto enfatizan la crítica, problematizan las tesis de Croce e incentivan una reflexión sobre la forma en la que Gramsci expone la dialéctica. En primer lugar (pregunta uno), hay un desmarque de cualquier encapsulamiento del concepto de libertad en los cercos de las libertades individuales y políticas, de los derechos, del cuadro normativo (paradigma de la teoría liberal), porque dicha forma de libertad, cuyo pregonero teórico es Croce, en realidad fosiliza la división entre gobernantes y gobernados, entre clases dominantes y clases subalternas, entre intelectuales e ignorantes.

Al vincularse en esta polémica filosófica, Gramsci expone sus argumentos a favor de un concepto de libertad que *desborda y contradice* la forma social presente y la

forma-Estado capitalista. Podemos resumirlos en los siguientes aspectos: **a)** superación del folclore y del sentido común, y la elevación moral, intelectual y cultural de los oprimidos (C 11, C 12, C 27); **b)** autocomprensión crítica del sujeto, un *gnóthi seautón* [γνωθι σεαυτόν] individual-colectivo que no puede minimizarse a ejercicios de meditación o introspección, sino que consiste principalmente en participar en la lucha por la hegemonía (la famosa *catarsis* gramsciana, ser partisano, tomar partido, dejar atrás la indiferencia) (C 11); **c)** superación histórica, efectiva, de la condición de subalternidad, mediante la destrucción del orden social capitalista y su reemplazo por el socialismo y por una nueva hegemonía que tienda a anular la separación entre dirigentes y dirigidos (C 13, C 16, C 18); **d)** la proyección de hombres y mujeres multidimensionales, integrales, partiendo del cierre de la brecha entre el trabajo manual y el intelectual, y con la materialización de la escuela unitaria y el nuevo principio educativo (C 12); **e)** la unificación del género humano a través del nuevo orden social socialista, de la nueva cultura y de los avances de la ciencia (C 11).

Respecto de la pregunta dos, Gramsci desecha cualquier peroración o normativa que encarrile la lucha de las fuerzas sociales y políticas hacia *la conservación* del Estado liberal. Incluso podríamos indicar que la exigencia de «moderar la lucha» para conservar una forma-Estado no solo es arbitraria, sino que deviene dispositivo de hegemonía. Siguiendo el planteamiento de Hugo R. Mancuso en su libro *De lo decible*, es mediante una «estructura discursiva estética y teórica» de este tipo que la hegemonía, personificada en Croce, refuerza ideológicamente la forma-Estado moderna capitalista y liberal como fija y legítima, pues el «énfasis está puesto en la idea de que es un proceso discursivo, estético, que permite la aceptación natural o la consideración de la naturalización de esos relatos» (Mancuso, 2010, p. 196).

Finalmente, la tercera parte de la nota que estamos tratando nos ayudará a transitar a la indagación sobre el problema de la violencia, la fuerza y lo político. Dice Gramsci luego de las dos preguntas retóricas:

En la lucha «los golpes no se dan con condiciones [*Nella lotta “i colpi non si danno a patti”*]» y toda antítesis debe necesariamente plantearse como radical antagonista [*radicale antagonista*] de la tesis, hasta proponerse destruirla [*distru-ggerla*] completamente y completamente sustituirla [*sostituirla*]. Concebir el desarrollo histórico como un juego deportivo con su árbitro y sus normas preestablecidas que hay que respetar lealmente, es una forma de historia preconcebida [*storia a disegno*], en la que la ideología no se basa en el «contenido» [*contenuto*] político sino en la forma y el método de la lucha. (Gramsci, 1986, p. 207).

Este pasaje es de vital importancia por distintos motivos. Señalemos de entrada que la respuesta lapidaria de Gramsci a las preguntas retóricas se sostiene en una cita casi textual que hace de sí mismo. En específico, es una referencia a un beligerante artículo suyo publicado el 31 de enero de 1921 en *L'Ordine Nuovo*, once años atrás de la nota en cuestión, y titulado *La guerra è guerra* (Gramsci, 1921). Este artículo, que apareció diez días después de la fundación del Partido Comunista en el Congreso de Livorno, es, a la vez, un lúcido análisis de coyuntura, una cáustica crítica a las posiciones moderadas del Partido Socialista y de la Confederación General del Trabajo ante la expansión del fascismo y la acentuación de sus métodos violentos, y un vehemente llamado a reagrupar, planifi-

cada y estratégicamente, las fuerzas político-militares del proletariado, especialmente el turinés.

Ciertamente, en este artículo Gramsci señala que «*alla guerra come alla guerra, e in guerra i colpi non si danno a patti* [a la guerra como a la guerra, y en la guerra los golpes no se dan con condiciones]» (Gramsci, 1921). Dentro del cuerpo del texto, la oración se encuadra en una convocatoria a la clase trabajadora a adaptarse psicológica, organizativa y político-militarmente a las circunstancias y los horrores propios de una guerra, en este caso una guerra civil por cuanto se libraba *en el interior* del Estado y la sociedad de Italia, para hacer frente a la avanzada violenta del fascismo. El vocabulario bélico, polemológico, del texto se nutre del *pathos* de combate, del espíritu y la realidad partisana (Traverso, 2009, pp. 70-77), que trata de extirpar cualquier indecisión y cualquier camisa de fuerza, cuando el escenario es una guerra civil ya desatada (Traverso, 2009, pp. 61-70). El *ius ad bellum* dejó de reservarse a los Estado, y el artículo gramsciano hace eco de este reposicionamiento, ya que el *ius ad bellum* es invocado por y para el proletariado, mientras que el *ius in bello* (que regula las acciones bélicas) es excluido de la consideración (*in guerra i colpi non si danno a patti*).

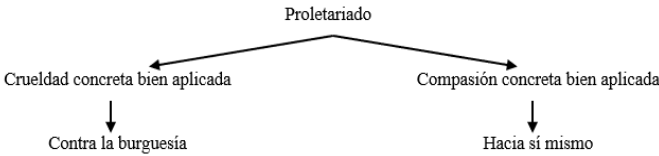
Líneas más adelante, el joven pensador sardo agregará, con modulación maquiavélica⁸, que «*in guerra e in rivo-*

8 El pasaje del teórico florentino que resuena en las palabras de Gramsci, con tan sorprendente semejanza, aparece en el capítulo XVII de *El príncipe* y reza así: «Un príncipe no debe preocuparse de la fama de cruel si con ello mantiene a sus súbditos unidos y leales, porque con poquísimos castigos ejemplares, será más compasivo que aquellos que, por excesiva clemencia, dejan prosperar los desórdenes de los que resultan asesinatos y rapiñas, porque estas suelen perjudicar a toda una comunidad, mientras que las ejecuciones ordenadas por el príncipe perjudican solo a los menos» (Maquiavelo, 2019a, pp. 167-169). Dado que Gramsci conoció la obra de Maquiavelo mucho antes de escribir el artículo en *L'Ordine Nuovo* (Rapone, 2019b), la armonía de ambas

luzione, avere pietà di dieci persone equivale ad essere crudeli con mille [en la guerra y en la revolución, compadecerse de diez es ser cruel con mil]» (Gramsci, 1921), enfatizando la actualidad de la guerra civil y de su consecuencia histórica, en caso de triunfar las fuerzas subalternas, la revolución. Ni siquiera la compasión abstracta o la crueldad abstracta entran en juego, solo la compasión concreta y la crueldad concreta de la guerra civil. Una vez más, maquiavélicamente hablando, la compasión bien aplicada y concreta es, al mismo tiempo, crueldad concreta y bien aplicada; la compasión concreta mal aplicada es, al mismo tiempo, crueldad concreta mal aplicada. No sobra precisar que aquí los términos «bien» y «mal» carecen de toda carga moralista o cristiana; están relacionados más bien a criterios de virtud (Maquiavelo) y eficacia en la lucha política.

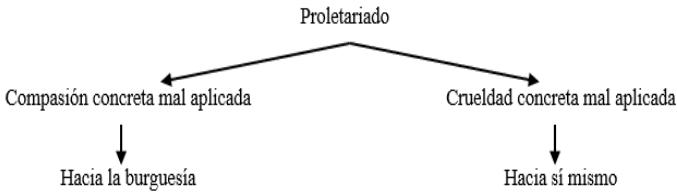
¿Cómo se precisan y distinguen ambas actitudes en la guerra y la revolución? Con criterios tanto cuantitativos (cantidad de individuos afectados por una y otra acción) como con criterios cualitativos (qué sujetos e intereses resultan beneficiados o perjudicados): «*La classe operaia ungherese ha voluto essere dolce coi suoi oppressori; oggi sconta, e scontano le donne operaie e scontano i bambini operai la sua dolcezza; la pietà per i mille ha portato miseria, lutto, disperazione ai milioni di proletari ungheresi* [La clase obrera húngara quiso ser amable con sus opresores; hoy paga por esa amabilidad, y las mujeres y los niños de la clase obrera también pagan por su bondad. La compasión por mil ha traído consigo miseria, luto y desesperación a millones del proletariado húngaro]» (Gramsci, 1921). Ser piadoso con unos es ser cruel con otros, y viceversa. No es realista ser lo uno o lo otro con todos los agentes involucrados. Graficando esta dialéctica concreta de la piedad y la crueldad en la lucha revolucionaria anticapitalista, aparece lo siguiente:

reflexiones no parece ser una simple coincidencia.



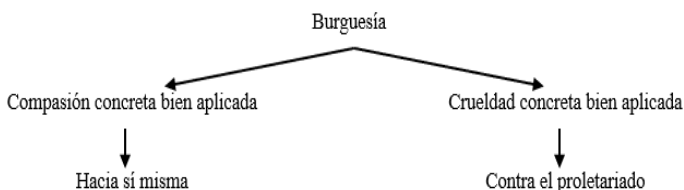
Al ser cruel con «lo otro», con el enemigo, con la burguesía, el proletariado es compasivo consigo mismo; para ser compasivo consigo mismo, el proletariado *debe ser* cruel con la burguesía. Se autoafirma como sujeto político y como ser autoconsciente que conoce y aplica los medios requeridos para el fin emancipatorio, y niega con ellos «lo otro», la burguesía. Y al autoafirmarse de ese modo, el proletariado se niega a sí mismo como clase subalterna y pasiva. Es la antítesis aniquilando la tesis para sustituirla completamente. Lo ético-político se trasluce aquí en su versión más realista e histórico-concreta, como antagonismo radical y originario.

Pero la situación opuesta es igualmente posible y realista, como el ejemplo dado por Gramsci de la comuna húngara, o como ocurrió con la Comuna de París, o con el mismo contexto de guerra civil europea de la primera mitad del siglo XX:



El error de la mala aplicación de la crueldad y de la compasión deriva, por un lado, en una autonegación del proletariado como sujeto político, pues confiesa su no autoconsciencia, y, por otro lado, en una doble afirmación: a) de lo otro, la burguesía como clase hegemónica y autoconsciente (porque ésta actuará de conformidad a sus in-

tereses, también de forma realista), **b)** de sí mismo como clase subalterna, empantanada en su pasividad y manse dumbre, incapaz de iniciativa histórica, dado que aún no comprende ni asume el fin emancipatorio ni los medios requeridos para su actualización histórica. El cuadro que se obtiene es, pues, el siguiente:



Ahora bien, tal como queda esclarecido luego de traer a colación el artículo de *L'Ordine Nuovo*, la idea señalada entre comillas en la nota carcelaria («*i colpi non si danno a patti* – los golpes no se dan con condiciones») es una cita casi literal del artículo ordinovista, con la sustitución de la palabra «Guerra» por «Lotta». ¿Por qué Gramsci, once años después, retomaría una reflexión de uno de sus textos más belicistas? ¿La cita textual de sí mismo fue un *lapsus calami* o, más bien, indica una reproblemalización (Foucault) de fenómenos y meditaciones vigentes?

Al observar la nota de prisión y compararla con el artículo, notamos que el cambio no se limita a suplir una palabra por otra, sino que, por el *contenido* de ambos textos, Gramsci parece trasladarse de una instancia particular a una universal, es decir, parece establecer un principio general, dialéctico-universal-concreto, de la historia y, más específicamente, de la época moderna, donde «lo político *es* lucha por la hegemonía» (Vacca, 2022) por parte de fuerzas socio-políticas antagónicas que aspiran a la autoafirmación mediante la anulación de lo otro, es decir, aspiran a ejercer la hegemonía. Precisamente las palabras de Gramsci, en la nota, no se limitan al caso del fascismo

italiano sino al desarrollo histórico donde actúan las fuerzas en lucha, una como antítesis (proletariado, clases subalternas) y otra como tesis (burguesía, clases dominantes). Por ello, pensamos que en esta nota se establece un *principio analítico* y una *premisa para una teoría de la realidad*. En su estimulante estudio sobre el contrapunto entre Carl Schmitt y Antonio Gramsci, Ricardo Laleff Ilieff dirá que «el fundamento de lo político implica un *pathos* bélico, que se manifiesta en la propia historia» (2020a, p. 63).

En consecuencia, si la filosofía de la praxis agrupa **a)** una teoría sobre la *relación activa* de los seres humanos con el mundo, **b)** una teoría de la *unidad* entre pensamiento y acción, entre filosofía y política, y **c)** una *crítica* del folclor y del sentido común (Baldacci, 2023a, p. 278-279), consideramos que, con lo visto hasta ahora, la violencia, la fuerza y la lucha, tomadas como categorías analíticas, pertenecen al *corpus* del discurso filosófico gramsciano, en tales niveles, y que la dialéctica gramsciana es incomprendible sin atender estos aspectos.

Con esas categorías, junto a otras trabajadas por Gramsci, la filosofía de la praxis cumple su propósito doble de *crítica* radical y antagonista de las concepciones del mundo hegemónicas (incluyendo la liberal-reformista), y de *guía* teórico-práctica en la lucha por una nueva hegemonía y el socialismo. Por eso, «la filosofía de la praxis contiene una *teoría del conocimiento* y una *analítica* de la historia que articulan de manera original la *teoría de la hegemonía*» (Vacca, 2022, p. 235).

Y si la filosofía de la praxis *es* una *analítica*, consideramos que vamos por buen camino en nuestro tratamiento de la violencia, la fuerza y la lucha *como* categorías que permitan aprehender la nervadura de lo bélico-político, es decir, de la historia y de la realidad, y con ello estimular una praxis revolucionaria efectiva (el interés final, la obsesión de Gramsci). Con Cospito, y más allá de él, reco-

nocemos no solo que el concepto de «relaciones de fuerza» compendia el giro antideterminista y de retorno a Marx y Lenin hecho por Gramsci (Cospito, 2016b, p. 79) sino que, además, conforma el armazón de una *teoría filosófica de la realidad*.

Tal vez por esta comprensión filosófica, en la nota § <5> del C 26, escrita en los primeros meses de 1935, se lee lo siguiente:

[...] hay que observar que la característica del jefe [*capo*] como tal no es ciertamente la pasionalidad, sino el cálculo frío [*calcolo freddo*], preciso, objetivamente casi impersonal, de las fuerzas en lucha [*forze in lotta*] y de sus relaciones (esto vale tanto más [*tanto piú ciò vale*] si se trata de política en su forma más decisiva y determinante [*forma piú decisiva e determinante*], la guerra o cualquier otra forma de lucha armada [*lotta armata*]). El jefe suscita y dirige las pasiones, pero él mismo es «inmune» a ellas o las domina para mejor desencadenarlas, refrenarlas en el momento dado, disciplinarlas, etcétera. (Gramsci, 1999b, pp. 192-193).

Las anteriores palabras constituyen una de las últimas reflexiones escritas por Gramsci en sus cuadernos, estando ya en Formia. El fragmento tiene, claramente, dos componentes. El primero, que llega hasta el inicio del paréntesis y continúa después de cerrado el mismo, acentúa lo que desde la antigua Grecia se denomina *politiké téchne* (πολιτική τέχνη), el arte de la política, de la *praxis*, de la toma de decisiones, y, en general, el arte de dirigir una comunidad, con un conjunto de habilidades, estrategias, conocimientos, discursos y maniobras efectivas para go-

bernar. Como es sabido, entre los principales exponentes teóricos modernos de la *politiké téchne* se encuentran Maquiavelo y Lenin, dos de los referentes intelectuales de Gramsci en prisión.

Entonces, en la primera parte del fragmento, el filósofo sardo, de nuevo en polémica con Croce y su definición de política como pasión, pone de relieve las cualidades y destrezas que deben anidar en un jefe, en el príncipe moderno (C 13), y que adquieren sentido de realidad *porque* este jefe actúa *ya* en un contexto político, o sea, de lucha por la hegemonía (fuerzas en lucha – *forze in lotta*). Precisamente *porque* lo real histórico es generado por el antagonismo esencial entre sujetos (clases y grupos sociales) dentro de una totalidad hegemónica concreta, dentro de un orden social de dominación de uno sobre otros, el jefe tiene sentido ontológico e histórico, y *precisamente porque* el jefe existe y solo puede existir en esta realidad, *debe* poseer dichas destrezas so pena de dejar-de-ser (física, simbólica, individual, colectiva y/o normativamente) de la realidad.

Pero ¿por qué esas y no otras habilidades y características? ¿Por qué no la pasionalidad (Croce) sino la frialdad, la impersonalidad? La segunda parte del fragmento, los paréntesis aclarativos, refuerzan y ahondan el prisma hermenéutico gramsciano para responder a estas preguntas. La clave de lectura se encuentra en el énfasis que Gramsci pone en el adverbio de cantidad «más – *piú*», usado dos veces en la idea señalada entre paréntesis. Por tanto, la *politiké techné* medianamente bosquejada brota *forzosamente* del hecho que «la forma más decisiva y determinante de la política es la guerra o cualquier otra forma de la lucha armada». *Porque* la política, en sus formas menos determinantes o más determinantes, menos decisivas o más decisivas, *es* en tanto relación simbiótica originaria con el antagonismo, con la fuerza-violencia y con la lucha-guerra por la hegemonía, solo aquellos elementos pertenecientes

politiké techné (frialidad, despersonalización, dominio de la pasión, etc.), al entender de Gramsci, se justifican y son necesarios.

Las oposiciones que resultan son las siguientes: raciocinio frío, cálculo meticuloso, exactitud y frialdad *contra* pasionalidad y voluntarismo. Analíticamente, al reducir la historia, lo verdadero-real a lo ético-político, Croce define la pasión como determinante de lo político; Gramsci, en cambio, al incorporar las categorías «violencia», «fuerza» y «lucha», amplía y complejiza el concepto de lo real, y al mismo tiempo refuerza los aspectos más realistas y efectivos de la praxis revolucionaria, siguiendo las huellas de Maquiavelo y Lenin.

V. Conclusiones

Al revisar algunas notas de los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci, pesar de su fragmentariedad, intentamos seguir algunos indicios para encontrar una arista clave de la filosofía de la praxis: las categorías «violencia», «fuerza» y «lucha» como *leitmotiv*, como patrones rítmicos del pensamiento. *Disiecti membra poetae*. Cerraremos nuestra interpretación con tres conclusiones.

La primera indica que, después de la lectura pausada de ciertas reflexiones carcelarias, especialmente de aquellas reverdecidas desde 1932, descubrimos que para Gramsci la violencia, la fuerza y la lucha no son anomalías de la hegemonía y de lo político; tampoco, en cuanto términos, están reservados al vocabulario político o periodístico. Son, más bien, categorías filosóficas analíticas fundamentales que permiten descifrar los secretos del pasado, del presente y del futuro. Con dichas categorías, Gramsci se parapeta para confrontar el neoidealismo-liberalismo expresado por Croce y el determinismo escolástico del marxismo soviético.

La segunda observa que la dialéctica es tratada y desple-

gada por Gramsci como comprensión y como movimiento real *desde* dichas categorías. La dialéctica emerge de lo real y lo origina *por* la lucha de grupos y clases sociales, *por* la confrontación (abierta, aguda, velada, suavizada, etc.) de los sujetos que aspiran a la hegemonía. El problema de los *sujetos* y su lucha es el corazón mismo de la dialéctica para Gramsci. Por eso proponemos que lo esencial en este asunto es la presentación del boceto de una *teoría filosófica de la realidad* como premisa para llevar a cabo una *praxis política* efectiva y triunfal.

La tercera conclusión nos indica que la filosofía de la praxis y, con ella, el concepto gramsciano de lo político (en términos de Carl Schmitt), quedan incompletos sin las categorías tratadas aquí. No tiene sentido para Gramsci estudiar lo político y actuar en su mundo sin incorporar en el análisis y en la estrategia dichas categorías. El sujeto político (ya sea el jefe, el príncipe moderno, el intelectual orgánico; ya sea la clase social subalterna) *debe* siempre tener presente estos elementos no solo como *posibilidades indeterminadas* en el tiempo sino como *actualidades de lo real* y de la hegemonía. Por eso insistimos en que la tradición del pensamiento político en la que se sitúa el pensador sardo no es la del mero culturalismo ni la de la acción comunicativa.

Para Gramsci, el problema no consiste en reconocer y enaltecer las *diferencias*, ni el fundamentalismo de la *inclusión* como *non plus ultra* de la praxis política (verdadero dispositivo de hegemonía), ni mucho menos se trata de la combinación cultural o interculturalismo. Ninguna de estas perspectivas desenmascara, comprende e incentiva el *conflicto*, la *confrontación*, la *lucha de clases*, como *contenido* de lo real y de sus posibilidades liberadoras. La oposición dialéctica no es una simple diferencia de enfoques ni la síntesis es un acuerdo verbal para llegar a un punto común.

Con esta triada conclusiva, estamos mejor capacitados para responder a la tercera pregunta presentada en la introducción (las otras dos fueron tratadas a lo largo del capítulo): ¿Son actuales categorías como lucha o violencia, en su matiz gramsciana, para interpretar y transformar el mundo? Si la filosofía de la praxis es pensamiento y acción, crítica y revolución, la pregunta tiene sentido y puede abordarse únicamente a partir de la contestación que demos al dilema que Gramsci formula en la nota <§ 12> del C 11:

¿Es preferible «pensar» sin conciencia crítica, en forma disgregada y ocasional, o sea «participar» en una concepción del mundo «impuesta» mecánicamente por el ambiente externo, y por lo tanto por uno por uno de tantos grupos sociales en los cuales cada cual se encuentra automáticamente incluido desde su entrada en el mundo consciente (y que puede ser la propia aldea o la provincia, puede tener origen en la parroquia y en la «actividad intelectual» del párroco o del viejo patriarca cuya «sabiduría» dicta leyes, en la mujercilla que ha heredado la sabiduría de las brujas o en el pequeño intelectual agriado en su propia estupidez e impotencia para actuar) o es preferible elaborar la propia concepción del mundo consciente y críticamente y por lo tanto, en conexión con tal esfuerzo del propio cerebro, elegir la propia esfera de actividad, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser guía de sí mismos y no ya aceptar pasivamente y supinamente desde el exterior el sello de la propia personalidad? (Gramsci, 1986, pp. 245-246).

Como si fuera una reformulación moderna de la alegoría de la caverna, de Platón, el dilema gramsciano es un desafío existencial: elegir la pastilla roja de la conciencia crítica demanda conocer, comprender y aceptar todos los corolarios que trae aparejado, y actuar de conformidad con esta consciencia. Si de lo que se trata es de «participar activamente en la producción de la historia y ser guía de nosotros mismos», de escapar de las engañosas penumbras del folclore, del sentido común, de la subalternidad, consideramos que las reflexiones de Gramsci y las categorías que estudiamos previenen, en la mente y en el cuerpo, en la meditación y en la actividad política, contra un nuevo tipo de negacionismo cándido: aquel que cree que la violencia política, la fuerza y la lucha son anomalías, residuos del pasado o patologías de los sectores populares. El credo del capital del siglo XXI, y de su forma-Estado, va acompañado del sermón de su pacificación. El pensamiento de Gramsci, por el contrario, contribuye a su desmitificación, a fin de avanzar en una praxis revolucionaria despojada de cualquier ingenuidad.

Somos conscientes de los límites de lo presentado en este capítulo, y de que nuestras tesis son apenas una modesta aproximación a un pensador clásico, a un filósofo y revolucionario inagotable. Si logramos despertar un interés por la batalla de ideas y por releer a Gramsci desde otro paradigma, mirarlo incluso desde perspectivas audaces pero rigurosas, a fin de reavivar su legado, podemos darnos por satisfechos.

Referencias

Baldacci, M. (2023a). *Más allá de la subalternidad: praxis y educación en Antonio Gramsci*. Ediciones La Cebra.

Cospito, G. (2016a). Dopo i “Quaderni”. Le ultime letture di Gramsci (agosto 1935-aprile 1937). *Critica Marxista*(4-5), 72-80. Obtenido de https://www.academia.edu/24166577/Dopo_i_Quaderni_Le_ultime_letture_di_Gramsci_agosto_1935_aprile_1937_

Cospito, G. (2016b). *El ritmo del pensamiento de Gramsci. Una lectura diacrónica de los Cuadernos de la cárcel*. Ediciones Continente.

Di Meo, A. (2024). *Descifrar a Gramsci. Una lectura filológica*. Enclave de libros.

Francioni, G. (2023b). *Cómo trabajaba Gramsci. Historia y estructura de los Cuadernos de la cárcel*. La Riel editores.

Gramsci, A. (31 de gennaio de 1921). La guerra è la guerra. *L'Ordine Nuovo*, pág. 1. Obtenido de <https://www.archivipci.it/mirador.html?manifest-url=https://iiif.fondazione-gramsci.org/manifest/iiif-gramsci-0002/654e37e5cba-5379828d933ab/manifest.json>

Gramsci, A. (1973). *Lettere dal carcere*. Giulio Einaudi editore S. P. A.

Gramsci, A. (1975a). *Quaderni del carcere. Volume secondo*. Giulio Einaudi editore S. P. A.

Gramsci, A. (1975b). *Quaderni del carcere. Volume terzo*. Giulio Einaudi editore S. P. A.

Gramsci, A. (1984). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 3*. Ediciones Era, S. A.

Gramsci, A. (1986). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 4*. Ediciones Era, S. A. de C. V.

Gramsci, A. (1999a). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 5*. Edicio-

nes Era, S. A. de C. V. / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Gramsci, A. (1999b). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 6*. Ediciones Era, S. A. de C. V. / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Laleff Ilieff, R. (2020a). *Lo político y la derrota. Un contrapunto entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt*. Guillermo Escolar Editor S. L.

Lo Piparo, F. (2012). *I due carceri di Gramsci. La prigionie fascista e il labirinto comunista*. Donzelli Editore.

Mancuso, H. (2010). *De lo decible. Entre semiótica y filosofía: Peirce, Gramsci, Wittgenstein*. Editorial Sb.

Maquiavelo, N. (2019a). *El príncipe* (2ª edición bilingüe ed.). Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.).

Marx, K. (2005). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI Editores, S. A. de C. V.

Marx, K. (2015). *El capital. Crítica de la economía política. Libro tercero: el proceso global de la producción capitalista*. Siglo XXI Editores, S. A. de C. V.

Mordenti, R. (1996). «Quaderni del carcere» di Antonio Gramsci. En A. Asor Rosa (Ed.), *Letteratura italiana. Il secondo Novecento. Le opere 1938-1961*. Einaudi.

Rapone, L. (2019b). *El joven Gramsci. Cinco años que parecen siglos (1914-1919)*. Prohistoria Ediciones.

Traverso, E. (2009). *A sangre y fuego. De la guerra civil europea (1914-1945)*. Publicacions de la Universitat de València.

Vacca, G. (2020b). *Vida y pensamiento de Antonio Gramsci, 1926-1937*. Akal, S. A.

Vacca, G. (2022). *Modernidades alternativas. El siglo XX de Antonio Gramsci*. Fondo de Cultura Económica.



**La violencia y las formas
políticas: aproxima-
ciones teóricas¹**

Mary Cruz Ortega Hernández*

1 El presente texto recoge resultados parciales del trabajo de investigación doctoral de la autora, desarrollado en el programa de Doctorado en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid

* Abogada, Universidad de Cartagena (Colombia). Magister en Derechos Humanos, Interculturalidad y desarrollo de la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla, España). Doctora en Ciudadanía y Derechos Humanos, Universidad de Barcelona (España). Candidata a doctorado en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (España). Docente de planta Escuela Superior de Administración Pública (ESAP) (Colombia). mcruzortegah@gmail.com

I. Introducción

El presente capítulo tiene como objetivo analizar la categoría de violencia y su relación con el concepto de poder. En el discurso político contemporáneo, ambos términos suelen confundirse o presentarse como equivalentes: en ciertos casos, la violencia aparece como la expresión última del poder; en otros, el poder se interpreta como un producto derivado de la violencia. Frente a esta frecuente identificación conceptual, el presente estudio se propone revisar y analizar diversas teorías que permiten sostener, por una parte, una distinción fundamental entre ambos conceptos y, por otra parte, reconocer que, en el contexto de la forma Estado-Capital —término acuñado por Maurizio Lazzarato (2022) para definir la configuración característica de la modernidad—, poder y violencia aparecen profundamente imbricados.

A partir de este análisis, se propone un marco interpretativo para abordar el fenómeno de la violencia desde tres dimensiones analíticas: en primer lugar, se determina el lugar y sentido que ocupa la violencia en la estructura social; en segundo término, se establece una delimitación conceptual entre violencia y poder; por último, se examinan las manifestaciones específicas que adopta la violencia en el marco de la forma Estado-Capital moderna. Esta triple articulación busca ofrecer una aproximación a la violencia como una categoría central en la configuración del orden político contemporáneo.

El presente capítulo se divide, por lo tanto, en tres partes que abordan cada una de las dimensiones de análisis propuestas en el marco interpretativo y su desarrollo analítico permite sugerir que la violencia y el poder constituyen categorías ontológicamente diferenciables, pero funcionalmente simbióticas en el marco de la idea de política propia de la modernidad. Su articulación se manifiesta en una relación dialéctica que, por un lado, requiere para su

dominación un basamento violento que instaure y conserve el poder; pero, por otro lado, la violencia solo adquiere significación política cuando es mediada por las formas jurídicas y económicas que legitiman el orden hegemónico.

Las limitaciones del presente capítulo se derivan fundamentalmente de dos factores metodológicos. En primer lugar, la selección específica de los marcos teóricos que sustentan el análisis implica necesariamente la exclusión de otras perspectivas que podrían ser igualmente válidas. En segundo término, la interpretación desarrollada por la autora representa una aproximación fundamentalmente teórica al fenómeno de la violencia, la naturaleza conceptual del análisis, si bien permite profundizar en la dimensión filosófica y política del problema, deja fuera otras dimensiones —como las aproximaciones empíricas o cuantitativas— que podrían complementar y enriquecer la comprensión del fenómeno.

II. El lugar de la violencia

Una aproximación a la palabra “violencia” en castellano se puede encontrar en el Diccionario general etimológico de la lengua española de la siguiente forma: “Violencia. Femenino. Fuerza e ímpetu en las acciones, especialmente en las que incluyen movimiento. La fuerza que se hace a alguna cosa para sacarla de su estado, modo o situación natural. (...) Etimología. Del latín *violentia*” (Echegaray, 1893). Por su parte, en el Breve diccionario etimológico de la lengua castellana se hace referencia únicamente a la palabra “violento” en los siguientes términos: “Tom. del lat. *violēntus* id., deriv. de *vis* ‘fuerza’, ‘poder’, ‘violencia’.” (Coromines y Pascual, 2008). La palabra violencia parece encerrar en sí misma la idea de una fuerza impetuosa que se ejerce para lograr algo: desubicar, alterar, incomodar; pero también está relacionada con la noción de poder. En la raíz de la palabra violencia encontramos precisamente el término “*vis*”, fundamental para comprender su desarrollo conceptual.

El término *vis* se encuentra bien configurado en el derecho romano. De acuerdo con el Diccionario de Derecho Romano (Gutiérrez, 1982), “*Vis*” hace referencia a “Violencia; fuerza que obliga a obrar en un sentido no querido por el sujeto actuante. Acto coercitivo sobre la persona o sobre las cosas”. La *vis* representa en esencia un acto de coerción que suprime o limita la voluntad de la persona, imponiéndole una actuación contraria a sus intereses auténticos. Este fenómeno establece una relación de dominación donde confluyen varios elementos: el sujeto que ejerce la violencia; los instrumentos o medios materiales o simbólicos para forzar la sumisión; y el sujeto que la padece, cuya capacidad de decisión queda neutralizada ya sea por la fuerza física directa o por el temor a sus consecuencias. Lo determinante en esta relación es que el agresor no solo posee la capacidad de violentar, sino también la intención deliberada de someter, utilizando herramientas concretas que van desde las armas hasta las amenazas. Esta propuesta podría coincidir con la perspectiva de autores como Sánchez Vázquez (2003), que sostiene:

Como destrucción de un orden establecido, la violencia es un atributo humano, pero ésta no se muestra con la sola presencia de la fuerza. En la naturaleza hay fuerzas naturales, pero la violencia no es la fuerza en sí, o en acto, sino el uso de la fuerza. En la naturaleza, las fuerzas actúan, pero no se usan; sólo el hombre usa la fuerza, y puede usarse a sí mismo como fuerza. Por ello decimos que la fuerza de por sí no es violencia, sino la fuerza usada por el hombre. De ahí el carácter exclusivamente humano de la violencia. (p. 448).

La violencia, así entendida, constituye un acto típicamente humano mediante el cual un sujeto —el agente— emplea intencionalmente la fuerza proveniente de medios o instrumentos, ya sean materiales o inmateriales, para imponer su voluntad sobre otros, anulando con ello la agencia de quien la padece.

El derecho romano, en su afán por regular las manifestaciones de la fuerza, reconoció diversas formas específicas de violencia, cada una con sus propias características jurídicas. De la terminología *Vis* se derivan varias adjetivaciones de particular importancia para el derecho civil romano, en el que se identifican principalmente: La *vis absoluta*: que hace referencia a la violencia material que anula y excluye toda voluntad de acción de la persona y la *vis compulsiva* o *vis ánimo*: que se refiere a la violencia moral relacionada con amenazas o intimidaciones que pueden inducir, en todo o en parte, a una persona a realizar un acto contra su voluntad (Gutiérrez, 1982). Junto a estas, los juristas romanos desarrollaron otras categorías: la *vis publica* y *vis privata* (que diferenciaba la violencia ejercida por el Estado de la cometida por particulares); la *vis maior* o fuerza mayor (ante circunstancias inevitables); la *vis armata* (ejecutada con armas); y especialmente relevante, la *vis iniusta* (aquella violencia carente de justificación jurídica) (Gutiérrez, 1982). Esta última categoría, la *vis iniusta*, resulta particularmente significativa porque implica, por contraste, la existencia de una *violencia justa* o legítima. Esta violencia justificada se manifestaba principalmente en la respuesta institucional del mundo romano, especialmente en el ámbito del derecho penal, donde la coerción actuaba como mecanismo correctivo frente a actos contrarios al orden jurídico establecido.

En el mundo romano, el derecho reflejaba fielmente cómo la violencia impregnaba la vida cotidiana. Esta multiplicidad de términos para definir la *vis* —la fuerza o la

violencia— revela el carácter peculiar de una sociedad donde este fenómeno estaba profundamente arraigado en lo cotidiano (Muñiz Coello, 2020, p. 206). El propio derecho romano estaba intrínsecamente cargado de violencia: no solo tipificaba y condenaba las manifestaciones que se consideraban ilegítimas y contrarias a la ley, sino que, al mismo tiempo, establecía respuestas institucionales que, aun siendo también violentas, se presentaban como justas. Al provenir de la ley y tender al restablecimiento del equilibrio social, estas acciones eran percibidas como legítimas.

Sin embargo, en el terreno del pensamiento político grecorromano la perspectiva era muy distinta. Desde un punto de vista teórico, la violencia no era considerada un fenómeno generalizado. La violencia era concebida como un fenómeno reservado a espacios muy delimitados de la experiencia humana. La tradición grecorromana establecía una diferenciación fundamental entre los diversos ámbitos en los que se desarrollaba la existencia. Como lo expone Hannah Arendt (2005a), esta distinción se articulaba en escenarios claramente diferenciados: lo público, lo privado y lo social. Cada uno de estos escenarios representaba un ámbito particular del despliegue de la existencia de los ciudadanos, con características y funciones específicas.

De acuerdo con Arendt (2005a), para los pensadores clásicos el escenario privado es el espacio del despliegue de las necesidades cuya satisfacción permiten la producción y reproducción de la vida. La familia era precisamente la institución principal que se encontraba en la esfera privada. La familia, entendida como una unidad social con división del trabajo donde se satisfacían todas las necesidades vitales de sus miembros era una institución caracterizada por la desigualdad como principio organizador fundamental y sus reglas de administración correspondían a la denominada *Oikonomia* (economía). En este contexto,

una autoridad privada que bien podría ser (en el derecho romano) el *paterfamilias* ejercía su mando sobre todos los demás miembros de la unidad doméstica, disponiendo incluso del derecho a utilizar la violencia en sus diversas manifestaciones. La violencia se justificaba como el único medio efectivo para someter las necesidades.

En contraste con el ámbito privado, el espacio público constituía el escenario donde todas las relaciones basadas en la necesidad quedaban excluidas. Este ámbito representaba la esfera por excelencia de la libertad, a la que solo se accedía una vez cumplidas las tareas indispensables para la supervivencia —resueltas en el mundo privado de la familia—. Así, mientras en el ámbito doméstico reinaba la desigualdad, la esfera pública, encarnada en la *polis*, era el lugar de encuentro entre iguales y se regía por las normas de la política. Esta igualdad excluía, al menos en teoría, toda forma de violencia como mecanismo legítimo de imposición de unos sobre otros. La violencia, como forma de dominación sobre las necesidades, estaba reservada a los subordinados. En el espacio público —donde todos eran ya libres y, por tanto, iguales— el único instrumento legítimo era la deliberación y el consenso.

Por último, lo social constituía un ámbito intermedio entre lo público y lo privado, aunque —según la interpretación de Arendt (2005a)— más próximo a este último que a lo propiamente político. La sociedad no era sino la agrupación de individuos para la consecución de intereses y objetivos comunes al margen tanto de la esfera política como de la familiar. Este espacio social representaba la capacidad humana de asociación, característica que, como señala Arendt (en su lectura de Aristóteles), compartimos con otras especies animales. Así, en el *Ius Gentium* romano quedó establecida la figura jurídica de la *societas* con este sentido preciso: reunión de intereses que posibilitaron las grandes empresas comerciales, de conquista y colonización.

Si en la Antigüedad los espacios de la existencia se encontraban bien delimitados —aunque sea solo desde un punto de vista teórico—, el tránsito hacia la modernidad generó una serie de transformaciones que alteraron radicalmente el sentido de estos escenarios. Dichos cambios se articularon con las dinámicas de dominación propias del modelo político y económico moderno: la forma Estado-Capital.

De acuerdo con Arendt (2005a), la forma de organización “política” de la modernidad: el Estado, se caracteriza por obliterar las distinciones fundamentales entre lo público, lo privado y lo social, privilegiando lo social y difuminando los demás ámbitos de la existencia. Este fenómeno -que la autora denomina “auge de lo social”- encuentra sus raíces, en su interpretación, en un equívoco histórico de traducción: la interpretación del concepto aristotélico de *zoon politikon* como *animal socialis*, ya presente en Séneca y posteriormente consagrado por Santo Tomás en su fórmula “*homo est naturaliter politicus, id est, sociales*”. De acuerdo con Arendt (2005a), este equívoco en la traducción generó un desplazamiento conceptual: lo social -que en el mundo antiguo constituía una mera cualidad compartida con otros animales- se transformó en la característica humana por excelencia, trastocando radicalmente la tradición clásica que reservaba dicha especificidad para la capacidad de acción política y discurso.

Aunque el auge de lo social encuentra sus primeras manifestaciones en la Edad Media, es en la modernidad donde alcanza su plena consolidación. La forma de organización paradigmática de las sociedades modernas -el Estado-nación- se fundamenta, según la visión liberal clásica, en el mito del “estado de naturaleza”: un supuesto estadio prepolítico donde aparece la idea de “individuos” que existen “naturalmente” separados los unos de los otros; pero, al mismo tiempo dotados de una libertad también “natural”. No obstante, esta narrativa plantea que, por diversas razones, estos humanos “libres” e “individualizados” se ve-

rían compelidos a abandonar dicho “estado de naturaleza” para constituir una nueva asociación política mediante el sacrificio de su libertad natural, con el fin de garantizar protección mutua y satisfacer necesidades colectivas.

De este modo, el Estado moderno adopta finalmente la forma de una *Societas* que reproduce sustancialmente el esquema del *Ius Gentium* romano. La diferencia radical reside en que, mientras en el mundo antiguo la *Societas* constituía una institución particular dentro de un orden jurídico más amplio, en la modernidad deviene la forma misma de organización política por excelencia. De este modo, una figura originaria del derecho privado es elevada al rango de lo público, transfigurando radicalmente las categorías políticas clásicas. Como consecuencia necesaria de este proceso, lo público pierde su carácter de espacio para la libertad y se transforma en escenario de desigualdad, donde un poder soberano se impone verticalmente sobre súbditos obligados a la obediencia.

La nueva forma de Estado que emerge en la modernidad implica una transformación radical en la administración de la vida, que ya no se ejerce desde el ámbito exclusivo de lo privado, sino también desde la esfera pública, lo que se traduce en un nuevo fenómeno de poder: el gobierno. Como analiza Foucault (2006) a través de los escritos de François La Mothe Le Vayer, el pensamiento moderno establece una analogía fundamental entre tres formas de gobierno: el gobierno de sí mismo (correspondiente a la moral), el gobierno de la familia (propio de la economía) y el gobierno del Estado (perteneciente a la política). Esta gradación revela cómo la noción de “gobierno”, que hasta el siglo XVI se vinculaba esencialmente a la organización doméstica -con sus relaciones de soberanía y subordinación- y cuyo contenido era primordialmente económico, se expande hasta convertirse en el paradigma mismo de la organización estatal.

El Estado moderno, a diferencia del espacio público del mundo clásico, deja de ser el escenario de igualdad y libertad al que se accede tras superar las necesidades del ámbito privado, para convertirse en una suerte de familia ampliada: un escenario al que se llega mediante la enajenación de la libertad natural y el sometimiento a una autoridad soberana, análoga a la del *paterfamilias*. En la antigüedad, tal como precisa Arendt (2005a): “Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien, y no mandar sobre nadie; es decir, ni gobernar ni ser gobernado”. El gobierno estatal, por el contrario, instaura precisamente una relación de mando y obediencia entre desiguales, reproduciendo a gran escala el modelo de dominación propio de la familia.

Al diluirse las fronteras entre lo público y lo privado bajo el predominio de lo social, se desdibujan también los límites de la acción política. La política, que en la antigüedad era la forma de gestión propia del escenario de lo público, donde debía primar la libertad y la igualdad, se convierte en una actividad centrada en la gestión de la vida, capaz de penetrar en todos los ámbitos de la existencia humana. Esta transformación radical de lo político es lo que caracteriza la forma del Estado moderno y su particular relación entre violencia y gobierno. El Estado moderno, concebido como la unión de intereses para satisfacer las necesidades de la vida y dominar los diversos niveles de la existencia, se convierte en una sociedad económica con apariencia de forma política. En este marco, la violencia actuará como el ente regulador por excelencia.

III. La gran transformación

La noción de la “Gran transformación” propuesta por Polanyi (2003), puede ofrecer una imagen para revisar el predominio de lo social, que invade y ocupa por completo la esfera pública en la modernidad, este predominio tiene dos consecuencias de especial relevancia. En primer lu-

gar, las reglas de administración del hogar —la oikonomía o economía— se convierten en el contenido principal del Estado al adoptar este el modelo de organización familiar. La economía, que en el mundo antiguo pertenecía al ámbito privado, se transforma así en economía política. Como señala Arendt (2005a): “Con el ascenso de la sociedad, esto es, del ‘conjunto doméstico’ (oikia), o de las actividades económicas, a la esfera pública, la administración de la casa y todas las materias que anteriormente pertenecían a la esfera privada y familiar se han convertido en interés ‘colectivo’”.

En segundo lugar, al concebirse el Estado como una “familia superhumana” (Arendt, 2005a), es decir, como una sociedad de gobernantes y gobernados orientada a la satisfacción de necesidades, se legitima el uso de la violencia para controlar a sus miembros y asegurar su funcionamiento. De este modo, la violencia, que en el mundo antiguo estaba confinada al espacio privado, se convierte en monopolio estatal, dando lugar al fenómeno de la violencia política, una noción que para los antiguos habría resultado contradictoria en sus propios términos, pues violencia y política eran, para ellos, conceptos antitéticos. Este proceso histórico tiene como resultado que, por primera vez, dos fenómenos que en la antigüedad eran considerados indignos de aparecer en público —la violencia y la economía— pasan a ocupar el centro de la escena política.

El surgimiento de un tipo de sociedad económica y jurídica, como la descrita hasta ahora, bajo la forma de Estado, implicó necesariamente una relación distinta entre las nociones de violencia y poder político. Para la tradición moderna, el concepto de poder se entiende —tanto en el ámbito académico como en la opinión pública— como un fenómeno que intrínsecamente contiene a la violencia. Como señala Arendt (2005b): “Si comenzamos una discusión sobre el fenómeno del poder, descubrimos pronto

que existe un acuerdo entre todos los teóricos políticos, de la izquierda a la derecha, según el cual la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder” (p. 48). Sin embargo, para la tradición clásica, una noción de poder que incorpore la violencia —al basarse en una relación de mando y obediencia— no sería más que un “gobierno adecuado para esclavos” (Arendt, 2005b).

La vinculación conceptual entre poder y violencia puede rastrearse desde la definición de “poder” que Max Weber establece en *Economía y sociedad* (1964), donde este concepto se asocia estrechamente con la categoría de “dominación”. Weber define el poder como “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (p. 43). Esta definición enfatiza su carácter probabilístico y la imposición de una voluntad sobre otras en un contexto relacional específico. Por su parte, la “dominación” constituye un tipo específico de poder.

Weber entiende la “dominación” como “la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (p. 43). En otras palabras, “sólo puede significar la probabilidad de que un mandato sea obedecido” (Weber, 1964, p. 43). Más adelante, precisa esta definición: “(...) la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos). No es, por tanto, toda especie de probabilidad de ejercer ‘poder’ o ‘influjo’ sobre otros hombres” (p. 170). En consecuencia, la dominación es una forma de poder que se caracteriza por establecer, de manera probabilística, una relación de mando y obediencia en el ámbito de las relaciones sociales.

Para comprender estas definiciones en su sentido preciso, es necesario revisar el marco conceptual de la prime-

ra parte de Economía y sociedad (Conceptos sociológicos fundamentales). Weber parte del estudio de la acción para derivar de ella la acción social. La Acción es entendida como toda conducta humana “siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo”. La “acción social”, por tanto, “es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo” (p. 7). Esta acción social puede ser de cuatro tipos: racional con arreglo a fines, racional con arreglo a valores, afectiva y tradicional (p. 22).

A partir de estas categorías, Weber analiza la relación social como “una conducta plural” que se caracteriza por estar “recíprocamente referida, orientándose por esa reciprocidad. La relación social consiste, pues, plena y exclusivamente, en la probabilidad de que se actuará socialmente en una forma (con sentido) indicable; siendo indiferente, por ahora, aquello en que la probabilidad des-cansa” (p. 21).

La acción y la relación social pueden referir a un orden social que puede ser legítimo. “La probabilidad de que esto ocurra de hecho se llama ‘validez’ del orden en cuestión” (p. 25). Un orden, en tanto contenido de sentido de una relación social, existe “cuando la acción se orienta (por término medio o aproximadamente) por ‘máximas’ que pueden ser señaladas. Y sólo hablaremos, b) de una ‘validez’ de este orden cuando la orientación de hecho por aquellas máximas tiene lugar porque en algún grado significativo (es decir, en un grado que pese prácticamente) aparecen válidas para la acción, es decir, como obligatorias o como modelos de conducta” (p. 25). Weber sostiene que la legitimidad de un orden se garantiza desde dos escenarios, como sigue:

I. De manera puramente íntima; y en este caso: 1) puramente afectiva: por entrega sentimental; 2) racional con arreglo a valores: por la creencia en su validez absoluta, en cuanto expresión de valores supremos generadores de deberes (morales, estéticos o de cualquier otra suerte); 3) religiosa: por la creencia de que de su observancia depende la existencia de un bien de salvación. II. También (o solamente) por la expectativa de determinadas consecuencias externas; o sea, por una situación de intereses; pero por expectativas de un determinado género.

Un orden debe llamarse: a) Convención: cuando su validez está garantizada externamente por la probabilidad de que, dentro de un determinado círculo de hombres, una conducta discordante habrá de tropezar con una (relativa) reprobación general y prácticamente sensible. b) Derecho: cuando está garantizado externamente por la probabilidad de la coacción (física o psíquica) ejercida por un cuadro de individuos instituidos con la misión de obligar a la observancia de ese orden o de castigar su transgresión. (p. 27).

Un orden de derecho es, entonces, aquel que cuenta con “la existencia de un cuadro coactivo” (p. 28). Para Weber, la validez legítima de un orden puede derivar de diferentes fuentes: la tradición, una creencia racional con arreglo a valores, o lo estatuido positivamente (legalidad). En este último caso, la legalidad puede ser legítima “a) en virtud de un pacto de los interesados, b) en virtud del ‘otorgamiento’ -Oktroyierung- por una autoridad considerada como legítima y del sometimiento correspondiente” (p.

29). Estas fuentes de validez permiten diferenciar entre el orden de una comunidad y una sociedad. La primera se “inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo”. Por su parte, “Llamamos sociedad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una compensación de intereses por motivos racionales (de fines o de valores) o también en una unión de intereses con igual motivación” (p. 33). A su vez, las relaciones sociales (ya sean comunidades o sociedades) orientadas por un orden social pueden ser abiertas o cerradas.

(...) se llama ‘abierta’ al exterior cuando y en la medida en que la participación en la acción social recíproca que, según su sentido, la constituye, no se encuentra negada por los ordenamientos que rigen esa relación a nadie que lo pretenda y esté en situación real de poder tornar parte en ella. Por el contrario, llámase ‘cerrada’ al exterior cuando y en la medida en que aquella participación resulte excluida, limitada o sometida a condiciones por el sentido de la acción o por los ordenamientos que la rigen. (p. 35)

Una asociación (*Vergesellschaftung*) es una relación social “con una regulación limitadora hacia fuera cuando el mantenimiento de su orden está garantizado por la conducta de determinados hombres destinada en especial a ese propósito: un dirigente y, eventualmente, un cuadro administrativo que, llegado el caso, tienen también de modo normal el poder representativo” (p. 39). Una asociación por lo tanto es un tipo de orden social que contiene una estructura interna. En este sentido una forma espe-

cífica de asociación es la asociación de dominación (Herrschaftsverband), “cuando sus miembros están sometidos a relaciones de dominación en virtud del orden vigente” (p. 43). Esta asociación de dominación es política “cuando y en la medida en que su existencia y la validez de sus ordenaciones, dentro de un ámbito geográfico determinado, estén garantizados de un modo continuo por la amenaza y aplicación de la fuerza física por parte de su cuadro administrativo” (p. 43).

Weber culmina esta cadena conceptual relacionándola con el estado, al afirmar que: “Por estado debe entenderse un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente” (p. 43). Por lo tanto, el estado moderno es, en estos términos y tal como se ha propuesto previamente, una asociación de dominación de carácter político, cuya especificidad radica en reclamar para sí, de manera legítima, el monopolio de la violencia, por lo tanto, será un modelo de derecho. La definición de poder como dominación en el ámbito de lo político está claramente referida en Weber al contexto específico de la asociación política y vinculada a una relación social de mando y obediencia.

Consideramos entonces, que el poder estatal es del tipo específico que Weber describió como “dominación” en el marco de una sociedad de derecho: una relación de mando-obediencia que, al estar revestida de derecho, es esencialmente violenta. Esto permite ubicar a este poder como un tipo específico, nunca como el poder mismo que siempre es más amplio. Esta interpretación posibilita insistir en una distinción entre poder y violencia.

Hannah Arendt (2005b) establece claramente esta distinción poder y violencia. El poder es definido, según esta autora, como “la capacidad humana, no simplemente para

actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras el grupo se mantenga unido” (2005, p. 60). Por tanto, el poder apela a lo colectivo: es una facultad del grupo que toma decisiones y actúa conforme a ellas de manera conjunta. En este sentido, el poder requiere la formación de una opinión compartida por la mayoría y, en su forma “pura” o “extrema”, esa opinión mayoritaria debe poder sostenerse sin recurrir a la violencia. La violencia, en cambio, “se distingue por su carácter instrumental” (Arendt, 2005b, p. 57). A diferencia del poder, puede prescindir del número, ya que se apoya en instrumentos. Poder y violencia pueden presentarse como opuestos en sus formas puras o entrelazarse en múltiples combinaciones. En este último caso, siempre se da una relación vertical, en la que el poder ocupa el lugar preponderante.

De esta manera, el poder se manifiesta como un fin en sí mismo, mientras que la violencia es siempre un medio. La violencia funciona como instrumento al servicio del poder —para mantenerlo o expandirlo—, pero no constituye al poder mismo. Por ello, el poder no necesita justificación, sino legitimidad; la violencia, en cambio, al ser un mero medio, solo requiere justificación. Quienes emplean instrumentos violentos necesitan una justificación que emana del poder que los respalda. Como afirma Arendt: “La violencia puede ser justificable, pero nunca será legítima” (2005b, pp. 71-72). La violencia posee un carácter instrumental no solo porque depende de herramientas para ejecutarse, sino porque puede servir como medio para sostener el poder. Sin embargo, no puede crear poder. Una vez que el poder se disuelve —es decir, cuando se destruye el consenso en una opinión mayoritaria—, la violencia pierde toda utilidad. “Donde las órdenes ya no son obedecidas, los medios de violencia carecen de utilidad; y la obediencia no se garantiza mediante la relación mando-obediencia”

cia, sino por la opinión y, por supuesto, por el número de quienes la comparten. Todo depende del poder que respalde a la violencia” (2005b, p. 67).

El poder es el fundamento que otorga sentido al uso de la violencia. Según Arendt, la relación entre ambos es inversamente proporcional: a mayor violencia, menor poder, y viceversa. La disminución del poder crea las condiciones para el aumento de la violencia, la cual puede destruir el poder por completo y transformarse en terror, pero nunca generarlo.

Consideramos que esta distinción entre poder y violencia esta también presente en Marx y Engels. En el apartado sexto del capítulo XXIV de *El Capital*, al analizar la génesis del capitalista industrial y los procesos de transformación en la transición entre el modo de producción feudal y el modo de producción capitalista, Marx enuncia la siguiente frase:

Estos métodos, por ejemplo el sistema colonial, obedecen en parte a la violencia más desenfrenada. Pero todos ellos se valen del poder del Estado, de la violencia concentrada y organizada de la sociedad, para fomentar como planta en invernadero la transformación del modo feudal de producción en el modo de producción capitalista y acortar paso del uno al otro. La violencia es la partera de toda vieja sociedad en cuya entraña palpita la vida de otra nueva. Y ella misma, la violencia, es una potencia económica (Marx, 2014, p. 670) (el subrayado es nuestro).

La última parte de este enunciado ha sido interpretada por ciertos sectores de la tradición marxista contemporánea como evidencia de una imbricación absoluta —e

incluso de una relación causal— entre violencia y poder, donde todo poder necesariamente es precedido por la violencia. No obstante, de acuerdo con Hannah Arendt, esta interpretación puede contener algunos equívocos:

La fuerte retórica marxista de la Nueva Izquierda coincide con el firme crecimiento de la convicción enteramente no marxista, proclamada por Mao Tsé-tung, según la cual «el poder procede del cañón de un arma». En realidad Marx conocía el papel de la violencia en la Historia pero le parecía secundario; no era la violencia sino las contradicciones inherentes a la sociedad antigua lo que provocaba el fin de ésta. La emergencia de una nueva sociedad era precedida, pero no causada, por violentos estallidos, que él comparó a los dolores que preceden, pero desde luego no causan, al hecho de un nacimiento orgánico. De la misma manera consideró al Estado como un instrumento de violencia en manos de la clase dominante; pero el verdadero poder de la clase dominante no consistía en la violencia ni descansaba en ésta. Era definido por el papel que la clase dominante desempeñaba en la sociedad o, más exactamente, por su papel en el proceso de producción. (Arendt, 2005b, p. 20).

En esta interpretación, la violencia, “las contracciones”, funciona como un medio para acelerar las contradicciones internas de un orden social “viejo”. El Estado moderno, a su vez, se configura como el administrador de una violencia destinada a mantener su dominio. Sin embargo, el poder de las clases dominantes constituye un fenómeno

distinto de la violencia que utilizan para preservarlo. En consonancia con los planteamientos de Arendt, Adolfo Sánchez Vázquez en el capítulo VI de “La filosofía de la praxis” propone una interpretación de esta misma frase de la siguiente manera:

(...) tomando esta frase en su sentido recto: la partera no hace ver la luz, sino que ayuda a hacer que se vea. Pero en ninguna de las revoluciones anteriores se inventó la violencia. Los revolucionarios de uno y otro tiempo recurrían a ella porque solo así podían crear unas nuevas relaciones sociales. La violencia surgía, en primer lugar, para destruir o quebrantar un orden social, encarnado por hombres concretos de carne y hueso que ejercían, a su vez, determinado tipo de violencia. Al recurrir a la violencia, en cada una de esas situaciones históricas, los revolucionarios habían llegado, más o menos claramente, a la conclusión, de que la no-violencia no puede anular una violencia establecida, y que, por tanto, para transformar unas relaciones humanas dadas, y crear nuevas relaciones, era preciso destruir violentamente la realidad social que se asentaba, a su vez, sobre una violencia real y posible. (Sánchez Vázquez, 2003, p. 455-456).

La violencia como “partera” actúa como auxiliar en el nacimiento de una nueva formación social, resultando necesaria en tanto que mecanismo para confrontar la violencia institucionalizada del orden anterior. Por lo tanto, también se configura como un instrumento de las revoluciones. Así entendida desde los postulados de Marx,

la violencia no sería el centro del poder, sino su instrumento: desde el orden establecido sirve para mantener el poder, mientras que desde la perspectiva revolucionaria será el elemento determinante para cerrar los procesos de transformación que conducen a la construcción de un nuevo orden.

Consideramos que esta interpretación es reafirmada por Engels en *Anti-Dühring*, texto en el que dedica tres apartados a la “La teoría de la violencia y el poder” dentro de la segunda sección. Cabe destacar que *Anti-Dühring* se estructura en tres partes: 1) “Filosofía”, 2) “Economía política” y 3) “Socialismo”. Resulta significativo que los tres apartados sobre la violencia se ubiquen precisamente en la sección de economía política, pues esto conecta directamente con la frase final de Marx antes citada: «(...) Y ella misma, la violencia, es una potencia económica» (Marx, 2014, p. 670).

La crítica de Engels a Dühring en estas secciones comienza exponiendo irónicamente la postura de este último, que según Engels se resume en la siguiente afirmación: “está claro que todos los fenómenos económicos tienen que explicarse por causas políticas, o sea por la violencia”. Engels sostiene que esta formulación no es novedosa y señala que se encuentra arraigada en el método de la “historiografía” que critica duramente, por reducir toda la historia a la relación de sometimiento del hombre por el hombre. Engels argumenta que esta perspectiva explica por qué “se haya conservado tan poco acerca del desarrollo de los pueblos, el movimiento silencioso y realmente impulsor que actúa como trasfondo de esas sonoras escenas” (p. 234). Al analizar el fenómeno de la esclavitud como ejemplo, Engels sostiene que para que esta pueda surgir es necesario el establecimiento de unas condiciones previas: un cierto nivel de producción y un grado de desigualdad en la distribución, como sigue:

El sometimiento del hombre a servidumbre, en cualquiera de sus formas, presupone en quien somete la disposición sobre los medios de trabajo sin los cuales no podría utilizar al sometido; y, en el caso de la esclavitud, presupone además la disposición de los medios de vida sin los cuales no podría mantener al esclavo. En todos los casos se presupone, pues, una riqueza que rebasa el término medio. ¿Cómo se ha originado esa riqueza? Evidentemente, puede haber sido robada y, por tanto, fundarse en la violencia, pero también está claro que ello no es en absoluto necesario. Esa riqueza superior al término medio puede haber sido conseguida con el trabajo, con el robo, con el comercio, hasta con la ficción y la estafa. Es más, tiene incluso necesariamente que haber sido conseguida por el trabajo, antes de poder ser robada en algún sentido. La propiedad privada no aparece en absoluto en la historia como resultado exclusivo del robo y de la violencia (...) (p. 236-237).

La instauración de un sistema de producción basado en la explotación del trabajo humano sometido es el resultado de un proceso previo de acumulación de riqueza y de formación progresiva de esos mismos modos de producción. En este proceso, “la violencia no es más que el medio, mientras que la ventaja económica es el fin” (p. 253). El curso de la historia, incluso el de la burguesía capitalista, está impulsado por procesos económicos que la subyacen y determinan, y no únicamente por las circunstancias políticas asociadas al uso de la violencia. Como señala Engels: “Todo el proceso se explica por causas puramente econó-

micas, sin que ni una sola vez hayan sido imprescindibles el robo, la violencia, el Estado o cualquier otra intervención política.” (p. 329).

En los apartados II y III, Engels aborda dos fenómenos tratados por Dühring en su análisis: por una parte, el papel de los ejércitos y las milicias. En su crítica, Engels sostiene que “en una palabra, la victoria del poder o la violencia se basa en la producción de armas, y ésta a su vez en la producción en general, es decir: en la “potencia económica”, en la “situación económica”, en los medios materiales a disposición de la violencia” (p. 243). Por otra parte, cuestiona el supuesto de que la dominación de la naturaleza y la existencia de dominadores es el fundamento de toda formación social, estos aspectos desde la perspectiva de Engels han sido el motor evidente de la historia, sin embargo “Lo que importa es explicar el origen de las clases y de las relaciones de dominio, y si el señor Dühring no dispone para esa explicación más que de la repetida palabra “violencia”, no nos puede hacer avanzar ni un paso.” (p. 257).

Finalmente, Engels realiza una crítica central al analizar el papel de la violencia en la formación de los procesos revolucionarios, señalando que, desde la perspectiva de Dühring, esta parece reducirse a un elemento maligno y exclusivo de los dominadores:

Para el señor Dühring, la violencia es el mal absoluto, el primer acto de violencia es el pecado original, y toda su exposición es una jermiada sobre la inoculación de pecado original que aquel acto supuso para toda la historia hasta el día de hoy, sobre el innoble falseamiento de todas las leyes naturales y sociales por aquél poder diabólico: la violencia. El señor Dühring

no sabe una palabra de que la violencia desempeña también otro papel en la historia, un papel revolucionario; que, en palabra de Marx, es la comadrona de toda vieja sociedad preñada de otra nueva; que es el instrumento con el cual el movimiento social se impone y rompe formas políticas rígidas y muertas. (p. 263).

De este modo, la violencia se configura como un vehículo que puede funcionar como instrumento de clase para el mantenimiento del poder, pero también como medio para acelerar la disolución de un orden caduco. Al caracterizarla simplemente como un mal, Dühring ignora el papel que esta puede desempeñar en los movimientos por la emancipación humana.

La diferenciación conceptual propuesta hasta aquí puede tener varias implicaciones. En primer lugar, y de acuerdo con Arendt, el poder puede ejercerse de manera opresiva sin necesidad de recurrir a la violencia explícita. En este sentido, Arendt menciona dos ejemplos claros: la imposición de las mayorías sobre las minorías (2005b, p. 57), y la organización del poder en sociedades esclavistas, donde los opresores constituyen una minoría numérica (2005a, p. 69). En ambos casos, el elemento común es que las mayorías oprimidas aceptan el consenso establecido por el poder dominante. La segunda implicación consiste en que la opinión pública puede ser construida y direccionada. La formación del consenso no es espontánea, sino que puede moldearse para que, aunque no sea compartido, sea al menos acatado e interiorizado por la mayoría. Por último, el papel de la violencia emancipatoria, este tipo de violencia, aquella que se enfrenta a un poder opresivo, adquiere su legitimidad en la medida que busca construir un nuevo consenso liberador, un nuevo poder.

IV. Las manifestaciones de la violencia

El poder político, en la forma que adopta el Estado moderno, extiende el modelo de organización familiar a la esfera estatal, estableciendo una distinción ontológica entre súbditos y dominadores. Esta configuración transforma el poder en una relación de “mando-obediencia”, tal como la concibe Weber al analizar la categoría de “dominación”, lo que desplaza la noción de poder como consenso entre iguales. En este marco, el escenario de despliegue del poder —la política— deja de ser un espacio donde los miembros participan como pares con intereses diversos que deben conciliarse. Por el contrario, se convierte en un mecanismo para conducir a los súbditos hacia un comportamiento homogéneo al servicio de los intereses del Estado, análogo a la relación paternal entre un padre y sus hijos.

En el contexto de la nueva forma Estado-Capital, marcada por el auge de lo social y el dominio de las necesidades económicas, el poder político aparece revestido de violencia. Lejos de ser un fenómeno ajeno al Estado, la violencia se encuentra estructuralmente imbricada en su ejercicio mismo. La sociedad que surge bajo esta forma capitalista no es propiamente política, sino una sociedad económica revestida de derecho. En este tipo de organización social, la violencia se manifiesta de múltiples formas, constituyéndose en un elemento fundamental para el mantenimiento del orden establecido.

Una primera forma en que se manifiesta esta violencia es a través del monopolio de la fuerza para la instauración y conservación del orden. De acuerdo con Benjamin (2007), en el marco del derecho moderno, la violencia cumple una doble función: es instauradora y mantenedora del orden jurídico. Todo derecho emerge a partir de un acto de violencia que lo funda. No obstante, en su origen, este mismo derecho se apoya en un ritual de paz que sanciona la victoria necesaria. Dicha sanción establece una nueva si-

tuación y, con ella, un nuevo derecho. Este nuevo orden jurídico genera, a su vez, el poder del Estado, el cual solo puede preservarse mediante la amenaza de la violencia, para lo cual resulta indispensable monopolizarla.

La violencia no puede permanecer en manos de sujetos jurídicos privados, ya que esto pondría en riesgo constante el ordenamiento jurídico establecido. De este modo, el derecho surge de un acto de violencia, pero posee la capacidad de generar una nueva situación —un nuevo orden jurídico— que le otorga legitimidad. Dicha situación se instaura mediante un acto de “paz”, aunque solo puede sostenerse mediante la amenaza del uso de la violencia frente a quienes se resistan al nuevo orden. Para que esta amenaza sea efectiva, es necesario que no exista ninguna otra violencia capaz de enfrentársele. Esto implica el despojo o la expropiación de todas las formas de violencia presentes en la sociedad regulada.

De acuerdo con Benjamin (2007), el derecho moderno tiende a una profilaxis de la violencia privada y construye un monopolio público de la misma a manos del Estado. La violencia, una vez arrebatada de la vida privada, se convierte en una violencia política, de uso e interés público. El derecho tiende progresivamente a eliminar toda violencia que se sitúe fuera de sus fines. Los fines naturales de los sujetos jurídicos que puedan alcanzarse exitosamente por medios violentos son constantemente limitados y reprimidos por el orden jurídico, ya que dicha situación siempre remitirá a la función instauradora del derecho.

El derecho teme a la violencia que pueda originar un nuevo derecho, que pueda subvertir el ordenamiento jurídico existente. Incluso en aquellos casos en que se trate de una violencia sancionada, “si están dadas ciertas condiciones, hay que calificar como violencia un comportamiento que se lleva a cabo justamente para ejercer un derecho” (Benjamin, 2007, p. 188). Esta violencia se activa cuando se

ejerce un derecho con la intención de subvertir el ordenamiento jurídico que lo concedió, como ocurre en el caso de la huelga general revolucionaria. Frente a esta situación, el derecho debe responder utilizando todos los aparatos disponibles: los medios de violencia mantenedora.

El capitalismo surge de un proceso violento, tal como lo describió Marx (2014) en su análisis de la acumulación originaria —fenómeno que se manifestó con particular claridad entre los siglos XV y XVI—, se consolidó entre los siglos XVII y XVIII con el desarrollo de la economía de mercado y la “gran transformación” analizada por Polanyi (2003), y se prolonga hasta la actualidad mediante lo que Harvey (2007) ha denominado “acumulación por desposesión” en el contexto del neoliberalismo y la globalización.

La instauración del capitalismo ha estado acompañada de la formación del Estado moderno, con su derecho y su monopolio de la violencia. De acuerdo con las lecturas marxistas, el Estado funciona como un instrumento del capital para mantener el orden establecido por este modo de producción. Por lo tanto, la forma Estado-Capital ha constituido un proceso eminentemente violento que no ha cesado en el empleo de la fuerza para la consecución de sus fines. Lejos de valerse de actos fragmentarios de violencia, el capitalismo se ha sostenido sobre una violencia continuada y diversificada, inherente a su propia naturaleza. En términos de Balibar (2015), se trata de un proceso de “acumulación originaria continuada”

De acuerdo con Žižek (2009), la violencia propia de la forma Estado-capital asume diversas formas, para este autor las violencias pueden ser subjetivas y objetivas. La primera es la violencia material y directa, aquella que podemos percibir claramente, de la cual conocemos su origen y autor, como en el caso de los asesinatos en masa y el terror. Sin embargo, “la violencia subjetiva es simple-

mente la parte más visible de un triunvirato que incluye también dos tipos objetivos de violencia” (2009, p. 10): la violencia simbólica y la violencia sistémica.

La violencia simbólica está relacionada con el lenguaje, no solo en la reproducción de formas de dominación social que se manifiestan en nuestros discursos cotidianos, sino también en la imposición de un universo de sentido a través del lenguaje mismo, como ocurre con el racismo, el odio y la discriminación sexual, entre otros. Por su parte, la violencia sistémica se refiere a “las consecuencias a menudo catastróficas del funcionamiento homogéneo de nuestros sistemas económico y político” (2009, p. 10). El autor agrega: “estamos hablando aquí de la violencia inherente al sistema: no solo de la violencia física directa, sino también de las más sutiles formas de coerción que imponen relaciones de dominación y explotación incluyendo la amenaza de la violencia” (2009, p. 20). Estos dos últimos tipos de violencia, aunque invisibles, fundamentan la violencia subjetiva en una interacción compleja.

Según Žižek, la violencia sistémica del capitalismo es más extraña que cualquier tipo de violencia objetiva precapitalista, ya que el avance del capital como modo de producción y el capitalismo como sistema económico se desarrollan con indiferencia ante los impactos sociales y ecológicos que generan: “Continúa su rumbo ignorando cualquier respeto por lo humano o por el ambiente en una abstracción ideológica, detrás de la cual hay personas reales y objetos naturales en cuyas capacidades productivas y en cuyos recursos se basa la circulación del capital y de los que se nutre como un gigantesco parásito” (2009, p. 23). La forma Estado-capital es absolutamente violenta, pues integra diversas modalidades de violencia —más o menos visibles—, todas articuladas e inherentes al sistema mismo. No podemos rechazar la violencia subjetiva y la simbólica sin cuestionar al mismo tiempo la violencia sistémica que las engendra.

Las formas de violencia propias del capital no se reducen a expresiones subjetivas, directas y visibles, sino que también permanecen ocultas e imperceptibles, inscritas en la estructura misma del sistema. Esta última forma se legitima mediante la construcción de un consenso opresor a su alrededor, lo que exige la creación de un sistema de gobierno que dirija la conducta hacia la aceptación de un orden que otorgue legitimidad a un sistema fundado y sostenido por la violencia. El nuevo orden jurídico-económico instaurado por el capitalismo adopta la forma del denominado “Estado de derecho”. Este Estado, además de monopolizar progresivamente la violencia y erradicar las violencias privadas, ha construido un consenso que le otorga poder y legitimidad mediante la dirección de la conducta. Así, la forma política del capital -consolidada en el Estado- opera en una doble dimensión para alcanzar sus objetivos: por un lado, orienta las conductas para generar un consenso legitimador; por otro, recurre a la violencia extrema para imponer sus designios y neutralizar cualquier potencial transformador de los agentes que se le oponen.

En términos gramscianos (1977), el Estado se configura como «sociedad política + sociedad civil, es decir, hegemonía acorazada de coerción» (p. 291). El concepto de hegemonía, como analiza Macciocchi (1980), deriva etimológicamente del griego *eghestai* (ἐγέσθαι: «conducir», «guiar», «ser jefe») y *eghemoneuo* (ἡγεμονεύω: ‘liderar’, ‘preceder’, ‘gobernar’), evolucionando hacia las acepciones de ‘mandar’ o ‘dominar’. Originalmente, el término designaba el mando supremo en contextos militares, lo que revela sus connotaciones castrenses (p. 148).

La hegemonía implica necesariamente un proceso de conducción y dominación, lo que presupone la existencia de una subalternidad que obedece y es dirigida. En este sentido, la sociedad organizada bajo el Estado no constituye un bloque homogéneo, sino una estructura escindida entre los grupos dominantes (sociedad política) y los grupos subalternos (sociedad civil) (Gramsci, 1977). La sociedad política engloba el conjunto de aparatos e instituciones que el capital requiere para su reproducción, incluyendo el monopolio de la violencia legítima y el ejercicio de la coerción política. Por su parte, la sociedad civil es el ámbito donde se difunden las normas de conducta que construyen consenso, espacio que incluye tanto a los grupos que aceptan la dominación como a aquellos que la resisten.

Esta sociedad civil se configura como «hegemonía política y cultural de un grupo social sobre el conjunto de la sociedad, como contenido ético del Estado» (Gramsci, 1977, p. 290). El *ethos* estatal, en cuanto sociedad jurídico-económica, se define precisamente por la lógica del crecimiento y progreso económico. En última instancia, el Estado moderno opera como instrumento orgánico de la clase capitalista para la producción y reproducción ampliada del capital, lo que exige la internalización de una conducta subordinada acorde con este objetivo histórico. Como señala Gramsci (1977a): “La unidad histórica de las clases dirigentes se produce en el Estado, y la historia de esas clases es esencialmente la historia de los Estados y de los grupos de Estados (...) la unidad histórica fundamental por su concreción es el resultado de las relaciones orgánicas entre el Estado o sociedad política y la ‘sociedad civil’” (p. 491).

Sociedad política y sociedad civil permiten al Estado mantenerse mediante ese doble movimiento de consenso y violencia. El auge de lo social crea un instrumento que redefine la noción de poder: un poder que, siendo políti-

co en la construcción de hegemonía, es simultáneamente violento en la consecución de sus intereses. En el Estado moderno desaparece la distinción clásica entre violencia y política; ambos conceptos se entrelazan en una relación de “dominación” donde cada uno puede ser instrumento del otro y se legitiman mutuamente.

Al no existir un consenso entre pares (aunque sea opresivo), sino una construcción de conducta (la dirección de los subordinados por los gobernantes), no participamos de un orden político sino familiar, donde la sociedad legitima el uso de violencia contra quienes no se ajustan al *ethos* construido. La igualdad estatal será entonces igualdad en el sometimiento al soberano, requiriendo la normalización y homogeneización de la conducta de todos los gobernados. Arendt (2005a) lo expresa claramente:

Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción, como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a ‘normalizar’ a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente (p. 51).

La sociedad jurídico-económica requiere sujetos afines a su proyecto: trabajadores que no desvíen energías en búsquedas singulares, sino que dediquen su vida y tiempo a la producción y reproducción del capital. Por ello regula instintos, pulsiones y deseos hasta en la esfera más íntima, sustituyendo la acción por la conducta.

V. Conclusiones

El fenómeno de la violencia remite a una categoría de características particulares en el pensamiento teórico contemporáneo, con múltiples aproximaciones, perspectivas e interpretaciones. El recorrido propuesto en este capítulo sugiere un marco de interpretación que abarca su evolución desde la delimitación clásica hasta su integración compleja en la modernidad. Mediante un recorrido teórico desde la herencia grecorromana, la distinción conceptual y sus manifestaciones actuales, se revela cómo la moderna forma Estado-Capital reorganiza y enmascara la violencia, convirtiéndola en un componente estructural tanto de la dominación política como de la explotación económica, a través de un orden de dominación fundamentado en el modelo de “sociedad”.

La mirada clásica sobre la violencia en la tradición grecorromana encierra una contradicción. Por un lado, el tratamiento jurídico de la *vis* en el derecho romano regulaba meticulosamente la violencia en la vida privada y establecía también formas de justificar su uso institucional para restablecer el equilibrio alterado por una violencia inicial. Esta perspectiva jurídica parece articularse con la distinción que existía conceptualmente sobre la violencia del ámbito de lo político, proponiendo espacios específicos para su despliegue en el mundo privado, mientras reservaba el escenario público para la construcción de poder a partir del consenso. Sin embargo, la modernidad, encarnada en la forma Estado-Capital subvierte esta distinción clásica. Este proceso transfigura los órdenes de existencia, fusionando lo político con lo económico y lo jurídico. Como resultado, el espacio de lo “político” se redefine como un ámbito social donde los límites entre violencia y poder se difuminan, iniciándose su progresiva aproximación.

La forma estado-Capital moderna hipertrofia y radicaliza la violencia al convertirla en principio organizador de

lo social. La específica configuración contemporánea del poder debe entenderse, entonces, como el resultado de un orden que se presenta como racional y contractual, pero cuyo fundamento permanece anclado en la necesaria administración de la violencia. La forma Estado-Capital no simplemente emplea la violencia, sino que se funda en su permanente reelaboración simbólica e institucional.

A pesar de esta imbricación entre violencia y poder generada por la forma Estado-Capital moderna, es posible establecer distinciones conceptuales entre ambos. La génesis de su identificación conceptual en la modernidad puede rastrearse en la noción de “dominación” propuesta por Weber, que, si bien se circunscribe al ámbito de la organización social de la vida —remitiendo a un espacio específico de despliegue del poder—, no lo agota en su totalidad, ya que el poder trasciende conceptualmente a la dominación. La violencia se presenta como un puro instrumento desde la mirada de Arendt, que permite hasta cierto grado sostener el poder, pero no crearlo. En este mismo sentido, la mirada de Marx y Engels parece sugerir también a la violencia como un medio para sostener un orden, pero también para subvertirlo; sin embargo, la construcción del orden es precedida por factores exteriores a la violencia misma y se encuentra en los procesos de larga duración de los pueblos, más allá de los momentos espectaculares registraos por la historia.

Las manifestaciones concretas de la violencia en el seno del Estado-Capital moderno permiten comprender cómo esta opera en múltiples vías: como monopolio de la fuerza de forma directa contra sujetos y poblaciones específicas, pero también mediante mecanismos estructurales e institucionales más sutiles. La violencia se ejerce no solo de manera explícita, sino también a través de la confirmación de un orden político que aspira a un consenso hegemónico, el cual depende en última instancia de un sustrato violento. Este consenso representa un equilibrio

inestable, permanentemente sustentado por la coerción soterrada de las instituciones estatales y la lógica expansiva del capital. En el orden moderno, violencia y poder mantienen una relación simbiótica: la hegemonía se construye sobre la base de una coerción siempre latente, y el consenso social siempre está bajo su sombra.

Referencias.

- Arendt, H. (2005a). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2005b). *Sobre la violencia*. Alianza Editorial.
- Balibar, É. (2015). *Violencia y civilidad*. Editorial Nueva Visión.
- Benjamin, W. (2007). *Para una crítica de la violencia*. Editorial Leviatán.
- Coromines, J. & Pascual, J. A. (2008). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* (4ª ed.). Gredos.
- Echegaray, E. de. (1893). *Diccionario general etimológico de la lengua española* (Tomo 5) [Archivo digital]. Real Academia Española. <https://www.rae.es/archivo-digital/diccionario-general-etimologico-de-la-lengua-espanola-tomo-5>
- Engels, F. (2014). *Anti-Dühring: La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Fundación Federico Engels.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. FCE.
- Gramsci, A. (1977a). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. 3). Era.
- Gramsci, A. (1977b). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. 4). Era.
- Gutiérrez, F. (1982). *Diccionario de Derecho Romano*. Editorial Reus.
- Harvey, D. (2007). *Espacios del Capital, hacia una geografía crítica*. Ediciones Akal.

Lazzarato, M. (2022). Guerra o revolución: Porque la paz no es una alternativa. Tinta Limón.

Macciocchi, M. A. (1980). *Gramsci y la revolución en Occidente*. Siglo XXI.

Marx, K. (2014). *El capital: Crítica de la economía política* (T.1). FCE.

Muñiz Coello, J. (2020). Vis romana: Noción y formas de violencia en el relato clásico sobre la República. *Erebea*, 10, 255-296. <https://doi.org/10.33776/erebea.v10i0.4936>

Polanyi, K. (2003). *La gran transformación, los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Fondo de Cultura Económica.

Sánchez Vásquez, A. (2003). *Filosofía de la Praxis*. Siglo XXI.

Weber, M. (1964). *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. FCE.

Žižek, S. (2009). *Sobre la Violencia, seis reflexiones marginales*. Ediciones Paidós Ibérica.



**La colonialidad del ser
como forma patente de
violencia**

Víctor Valdivieso*

* Filósofo, Universidad Autónoma de Colombia (Bogotá). Candidato a Magister en Filosofía Contemporánea de la Universidad San Buenaventura (Bogotá, Colombia). Docente e investigador. Director de la Revista Líneas de Fuga. victorvaldiviesoc@gmail.com

“Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio. Basta que nos muestren lo que hemos hecho de ellas para que conozcamos lo que hemos hecho de nosotros mismos (...) Ustedes, tan liberales, tan humanos, que llevan al preciosismo el amor por la cultura, parecen olvidar que tienen colonias y que allí se asesina en su nombre”.

Jean Paul Sartre

“(...) La aparición del colono ha significado sincréticamente la muerte de la sociedad autóctona, letargo cultural, petrificación de los individuos. Para el colonizado, la vida no puede surgir sino del cadáver en descomposición del colono”.

Frantz Fanon

I. Introducción

La violencia directa, explícita y grotesca, es pan de cada día. Place desnuda y cruenta ante nuestros ojos. La vemos cínica y campante, por ejemplo, en el exterminio del pueblo palestino. Y también en los múltiples episodios dolorosos que padecen nuestros pueblos. Bombardeos, tiroteos, estallidos, ataques, agresiones, explosiones, a pequeña y gran escala, se registran en vivo y en directo. Todas sus barbaries escalan revelando que asistimos a otra era del terror.

Es una era más del terror que muestra que esta violencia desatada de manera directa o subjetiva, física y claramen-

te visible, casi siempre se sustenta o se legitima desde las llamadas creencias y posiciones ideológicas. Recordemos que, con autores como Slavoj Žižek (2009), tenemos presente que existen otras formas y dimensiones de la violencia que *están-ahí*, siguen siempre estando ahí, pero tienden a ser imperceptibles. Para el filósofo esloveno:

La violencia subjetiva es simplemente la parte más visible de un triunvirato que incluye también dos tipos objetivos de violencia. En primer lugar, hay una violencia “simbólica” encarnada en el lenguaje y sus formas (...) En segundo lugar, existe otra a la que llama “sistémica”, que son las consecuencias a menudo catastróficas del funcionamiento homogéneo de nuestros sistemas económicos y políticos. (Žižek, 2009, p. 10).

Esto significa que, por un lado, la violencia subjetiva o directa es el tipo de violencia que pasa de un momento de calma, a un momento de agresión. Este tipo de violencia directa, que es subjetiva porque es claramente percibida por los sujetos, irrumpe con un daño físico contra algo o alguien. Por ejemplo, golpear, lastimar o matar, romper un vidrio o profanar la sacrosanta propiedad privada; generar una explosión, atacar una estación de policía, desatar un combate, etc. Huelga decir que esta violencia es la más viralizada, la que tiene más prensa y la que mueve la indignación de las gentes. Es una violencia que oculta sus causas y solo muestra sus indeseables efectos o consecuencias.

En cambio, la violencia simbólica es una especie de código de lo que está o no permitido hacer, que concede y autoriza desatar cualquier tipo de violencia subjetiva o direc-

ta. Verbigracia, cuando se convierte en válido exterminar a un negro, a un indio, a un extranjero, homosexual o a una mujer por el simple hecho de ser mujer. O cuando se exhibe como trofeo el deceso de los enemigos públicos o como cuando escuchamos que la vida de un soldado de la patria es máspreciada que la de cien terroristas. Ideológicamente, una muerte se convierte en vil asesinato o crimen atroz, la otra en baja o en positivo ¿Cuántos niños mueren “legítimamente” en Gaza para vengar las “agresiones” de Hamas?

La violencia sistémica o la violencia objetiva es también invisible ante nuestros ojos, a pesar de ser la violencia causante de las peores desgracias de la humanidad. Por violencia sistémica debe entenderse aquella que deviene de las desigualdades sociales. No existe nada más violento que la apropiación del trabajo ajeno y de sus corporalidades; de territorios y sus riquezas. ¿Qué es más violento que el desarraigo o el despojo de comunidades enteras bajo pretextos de explotación minero-energética? ¿Qué es más violento que el exterminio de civilizaciones completas a manos de los llamados procesos civilizatorios?

En consecuencia, las violencias simbólicas y sistémicas son las que autorizan a lanzar la primera piedra. Esto se expresa de manera clara, por ejemplo, en lo que algunos autores denominan como la colonialidad y, en particular, en la colonialidad del ser. Cuestión que remite, en términos contemporáneos, a uno de los elementos constitutivos del patrón de poder capitalista mundial. Anibal Quijano (2007) creía que la colonialidad se establece:

(...) en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensio-

nes, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social (p. 93).

Es una estructura de poder eurocentrada, que data desde la colonia pero que se extiende hasta la fecha de hoy, marcando una sumisión global de los países subdesarrollados o periféricos respecto a los países llamados civilizados. De esa manera se divide el mundo en dos, entre dominantes y dominados. Europeos y no europeos. Norte y sur. Y todo esto en virtud de diferenciales raciales, étnicos e, incluso, sexuales aplicados a ciertos territorios y espacios del mundo.

Estas diferencias establecen relaciones en las que unos someten y otros son sometidos; unos saben y los otros especulan; unos son y los otros no llegan a ser nada en absoluto. El hecho de que pueblos enteros no sean, ni sepan, los condena a la explotación y a diversas formas de opresión, generando así heridas que quisiera exponer en este documento. Por lo tanto, este texto se escribe con el objetivo de plantear la relación entre la colonialidad -en particular la colonialidad del ser- y la violencia. Para esto, a modo de inventario, quisiera dividir la exposición en seis momentos. Primero, haré una recopilación de las matrices o ideas que han hecho posible hablar sobre la colonialidad del ser. Segundo, intentaré precisar qué es eso de la colonialidad y qué sería la colonialidad del ser, del poder y del saber. Tercero, hablaré acerca de la tensión filosófica entre el *ego conquiro* y el *ego cogito*¹ Cuatro, retomando la preocupación heideggeriana, y las objeciones a ese proyecto filosófico, expondré qué se entiende aquí por *ser* y el *no-ser*. Quinto, a partir de lo anterior, profundizaré sobre la colonialidad del ser y la crítica a la ontología occidental. Sexto y último, aspiraré a plasmar algunas perspectivas de resistencia sugeridas por la perspectiva del giro de-co-

1 Me refiero al *yo conquiro/conquistador* y al *yo pienso*.

lonial, la transmodernidad y el qué hacer ante la violencia en Frantz Fanon (2016).

II. Cartografía de un concepto.

Si hablamos sobre la colonialidad y la colonialidad del ser, se podría decir que uno de los autores que mejor expone el tema, a mi juicio², de manera más didáctica y sintética, es el filósofo portorriqueño Nelson Maldonado Torres (2007). Él, en su texto titulado *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, esclarece que la idea de la colonialidad del ser tiene una rica y amplia historia. Es una perspectiva teórica construida a partir de varias fuentes o influencias. Miremos, someramente, en qué consiste esto.

La primera resonancia de la colonialidad del ser nos remite a las discusiones académicas dadas en el seno de la llamada colonialidad y la decolonialidad del poder. Es una idea que emerge principalmente gracias a los aportes de pensadores como Aníbal Quijano (2007) y Walter D. Mignolo (1995), cuando tematizaron sobre nuestra historia continental, sobre racismo y experiencia colonial.

La segunda fuente, conectada con la anterior, nos lleva hacia la filosofía occidental y la ontología de Martin Heidegger. Ahora bien, ¿por qué Heidegger? Quizá por ser uno de los grandes filósofos del siglo XX. Pero además por ser un pensador que desata una crítica feroz contra toda la modernidad. Heidegger, como se sabe, genera un nuevo comienzo para la filosofía al rearticular y revitalizar la pregunta por el ser.

Una tercera fuente se encuentra en la fenomenología. En la discusión y lectura sobre pensadores como Sartre, Husserl y Derrida. Sin embargo, es Levinas quien le permite,

² Esto no significa que los demás pensadores del llamado giro decolonial no aborden el tema de manera diáfana y prolija. Es simplemente un tema de gusto personal.

por ejemplo, a Maldonado Torres (2007), despertar de su sueño ontológico. Máxime al ver que este pensador: “(...) no era sólo una variación de la filosofía europea o de un tema fenomenológico” (p. 128). Dice Maldonado Torres (2007) que en Levinas encontró “(...) una subversión radical de la filosofía occidental” (Ídem).

Pero, ¿qué es lo que le seduce a nuestro filósofo latinoamericano de la obra del filósofo judío-lituano y que constituye un punto medular en la colonialidad del ser? Que Levinas reflexiona no solo desde el canon filosófico occidental, al beber de las fuentes griegas, sino que además recupera la potencia del pensamiento judío. En Levinas: “Conceptos e ideas provenientes del judaísmo complementan y, a veces, inclusive, remplazan ideas griegas y cristianas en su armazón filosófica” (Maldonado Torres, 2007, p. 128). Esto significa que dicho trabajo comparativo permitió que el autor formulara una perspectiva muy particular de la filosofía, donde el centro y nacimiento de la reflexión filosófica no pasa por abordar el problema del origen de la totalidad, o de por qué hay algo y no más bien o nada, o de cómo es posible el conocimiento humano, o en la relación o problematización entre el *sujeto* y el *objeto*, sino en la cuestión ética. Filosofar es hacer ética. Ética comprendida como el encuentro entre un *yo* y un *otro* y todas las implicaciones que de allí se derivan. Al centrar la filosofía en la otredad se rompen:

(...) los ejes del pensamiento crítico, al introducir coordenadas de pensamiento que no se podían explicar solamente como variaciones creativas o innovaciones dentro de la episteme europea moderna, ya fuera en términos del trabajo, de la voluntad de poder, o del inconsciente (Maldonado-Torres, 2007, p. 128).

Entonces, más que convertirse en experto en la obra de Levinas, nuestro filósofo puertorriqueño sigue su estela. También resalta otros elementos de ese pensamiento, por ejemplo, su compromiso político. Situado siempre, y sin ambages, de un lado de la trinchera. Como sobreviviente del holocausto judío, Levinas jamás soslayo, ni quiso diferir, sus críticas a Heidegger por su simpatía hitleriana. Es más, para este autor, los coqueteos de Heidegger con el nazismo no consistieron solo en una equivocación ideológica o en una mera inclinación personal. O una caída a un pozo por estar abstraído mirando al ser. En realidad, su proyecto filosófico era completamente Nazi. Frente a esto, en sentido estricto, se debe decir que:

Aunque la afiliación de Heidegger con el régimen Nazi no fue larga, sí fue firme, y aunque su alianza no se extendió a los años del holocausto judío, jamás se excusó con el pueblo judío por el apoyo de quien había demostrado un fuerte antisemitismo desde el comienzo de su liderato (Maldonado Torres, 2007, p. 129).

Por esta razón es que, según Levinas, la ontología heideggeriana no era otra cosa que una filosofía del poder cómplice de la violencia contra los judíos. “Esto representó un reto que Levinas mismo intentó superar al elaborar una filosofía que no fuera cómplice, o provocara ceguera con respecto a la deshumanización y el sufrimiento” (Maldonado-Torres, 2007, p. 129). Esto significa que la filosofía levisiana se mueve sobre un compromiso contra la violencia dominadora y donde el *otro* realmente importa.

Hablar del otro, del problema del otro, de un otro excluido, vilipendiado, expoliado, explotado y oprimido, generó puentes entre Levinas y la filosofía latinoamericana, es-

pecialmente con la filosofía de la liberación, comandada por el pensador argentino Enrique Dussel. En Dussell esa relación produjo, no solo despertar del sueño ontológico, sino además crear una filosofía crítica del ser y la totalidad. El asunto es que pensar sobre el holocausto judío permitiría arrojar luces para interpretar la experiencia de los pueblos colonizados del mundo, especialmente los de América Latina.

Una última fuente se establece con la obra de Franz Fanon (2009). Sobre todo, en la crítica que este le hace a la ontología hegeliana en *Piel negra, máscaras blancas*. Vale decir que en este libro se propone una lectura alternativa acerca de la dialéctica entre el señor y el siervo, o el amo y el esclavo, en relación con la colonialidad y la descolonialidad. Con Fanon (2009), ser siervo o esclavo obedece a la experiencia racial. Es decir, el sujeto sojuzgado no es aquel que le tema más a la muerte, sino el negro o el indio. Además, la constitución de subjetividad, del reconocimiento del Otro, se da en el “(...) trauma del encuentro del sujeto racializado con el otro imperial: “¡Mamá, mira ese negro!, ¡tengo miedo!” (Fanon, 2009, p. 90, En Maldonado-Torres, 2007, p. 130). En consecuencia, lo que permite este autor es la edificación de un *existenciarío* propio del sujeto producido en el marco de la colonialidad del ser.

III. Y entonces, ¿qué es eso de la colonialidad?

Habiendo planteado las fuentes, los puentes y las conversaciones que influyen en la colonialidad del ser, es importante retomar la discusión sobre qué sería eso de la colonialidad. Lo primero que es importante aclarar es que la colonialidad tiene tres dimensiones, a saber: la del poder, la del saber y la del ser. La colonialidad del poder remite a la fuerza y la dominación pura y dura, a la “(...) la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación” (Maldonado-Torres, 2007, p. 130). O sea, la forma en la que unos pueblos explotan y saquean a otros. Donde

unos mandan y dirigen, mientras que otros obedecen. Le toca obedecer. Por su parte, la colonialidad del saber “(...) tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales” (Ídem). De esta manera unos saben y otros no. Unos piensan y hacen filosofía, mientras que los demás tienen, a lo sumo, creencias o supersticiones. Ideas etiquetadas como estúpidas que se mueven en la sombra de la minoría de edad.

Si esto es así, la colonialidad del ser “(...) refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje” (Maldonado-Torres, 2007, p. 130). Es como la inferioridad se naturaliza en el pensar y en el decir. Recordemos que es en el lenguaje donde se expresa esta colonialidad, esta violencia simbólica, porque, como se sabe, no existe ciencia ni pensamiento sin él. Citando a Mignolo, nuestro autor resalta que los lenguajes no son solo fenómenos culturales donde las personas encuentra su identidad, no son solo señas que la gente tiene; el lenguaje denota lo que el mismo humano es. Es la colonialidad del ser la que desnuda los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida de los seres humanos.

Pero, de nuevo, ¿qué es la colonialidad? En primer lugar, colonialidad no es lo mismo que colonialismo. En el colonialismo hay una relación política y económica de dominio de unos pueblos sobre otros. O sea, en el colonialismo la soberanía y el poder de un pueblo residen en otras naciones, en las dominadoras. Por ejemplo, como cuando nuestro territorio era parte de la corona española. En cambio, en la colonialidad lo que se da es una forma de ejercer el poder –dominar- a partir y como resultado de la misma experiencia colonialista. Empero, la colonialidad no está limitada a una relación formal o jurídica entre dos pueblos, sino que: “(...) más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones

intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza” (Maldonado-Torres, 2007, p. 131).

En consecuencia, la colonialidad es la herencia del colonialismo. Esta se mantiene viva en la ideología dominante. En el lenguaje. En la academia y los manuales de educación. En el sentido común. En la misma imagen que tienen los pueblos sobre sí. En los estereotipos, como cuando alguien de entrada menosprecia, defenestra, excluye y violenta a una persona simplemente por ser negra o indígena. En síntesis, para Maldonado-Torres (2007) la colonialidad se vive en todos los aspectos de nuestra experiencia moderna.

Ahora bien, la colonialidad no es el resultado –como legado- de cualquier tipo de colonialismo. Refiere al contexto socio-histórico, específico y concreto, de la conquista de América. Allí fue donde pudo el capitalismo conjugarse con otras formas de dominación y subordinación para controlar –oprimir y saquear- a los sujetos colonizados. Huelga decir que hay dos ejes del poder que operaron y definieron América, a saber: **(1)** la diferencia entre conquistadores y conquistados en virtud de la idea de raza. O sea, invocando la naturaleza, o la biología, o la gracia divina, para justificar la dominación. **(2)** El control del trabajo y sus fuentes, las diferencias en las relaciones de producción –esclavas y serviles- y la forma de propiedad que se dieron en América en el marco del desarrollo del capitalismo y del mercado mundial.

No obstante, para Maldonado-Torres (2007) la colonización de América no tuvo, tan solo, un impacto local. Constituyó el modelo de poder sobre el que se levantó la misma modernidad. Con esta consideración, la modernidad no sería solo el resultado de la Ilustración o el Renacimiento sino además producto de la colonización. Por tanto, la modernidad no sería posible sin la misma colonialidad.

En todo caso, ¿cómo surge históricamente la colonialidad del ser? Retomando a Aníbal Quijano, Maldonado-Torres (2007) nos dice que su origen se encuentra en la discusión de si los indios tenían alma o no. ¿*son* o *no-son*? Allí se crea una clasificación social horizontal en la que unos *no-seres*, carentes de alma, deben ser dominados por los seres que sí la poseen. Una superioridad justificada por los grados de humanidad constituidas por categorías como la raza. Significa esto que los *no-europeos* tendrían una estructura biológica o una constitución ontológica inferior, anómala, carente. Por tanto, entre más blancos, más humanos. Vale decir que esta idea también sirvió para clasificar el mundo. Para aplicar una colonialidad global. En ese sentido, territorios habitados por negros o indios son naciones “inferiores” “subdesarrolladas”, “premodernas” o “bárbaras”. Son pueblos a los que hay que llevarle –así sea a sangre y fuego- la civilización. En cambio, los territorios del hombre blanco son los portaestandartes de la razón, la modernidad, el desarrollo y el progreso.

IV. Del *ego conquiro* al *ego cogito*.

Caracterizando lo que se entiende por colonialidad, Maldonado-Torres (2007) nos muestra una discusión de tono más filosófico al problematizar cómo se constituye el ser y su subjetividad. Para esto se sumerge en el momento constitutivo de la subjetividad moderna cartesiana y la noción de maniqueísmo misantrópico racista/Imperial. Tomando a Dussel (1996), nuestro autor nos advierte cómo en la figura de Hernán Cortés y su *yo-conquistador*, se antecede al *yo-pienso* de Descartes. Es decir: “La certidumbre del sujeto en su tarea de conquistador precedió la certidumbre de Descartes sobre el “yo” como sustancia pensante (*res cogitans*), y proveyó una forma de interpretarlo” (p. 133). Aquí me permito decir que no me queda muy claro cómo es que antes de saberme una cosa pensante, se tiene la certeza de estar conquistando o no, ¿acaso porque al

ser consciente de la conquista se adquiere la subjetividad?, ¿y cómo es esto posible? Como quiera que sea, lo cierto es que nuestro autor puertorriqueño, en su vena dusseliana, plantea que el *yo-conquistador* tiene grados de certidumbre parecidos -no es que de suyo implique una primacía- al *yo-pienso* europeo. Sobre todo, porque el *Otro* conquistado era el contexto, la referencia obligada, la fuente para constituir la subjetividad individual. Es decir, soy un *yo* porque no soy ese *otro*. Soy una cosa que piensa porque ese otro no lo hace en absoluto. Soy el *yo* que conquisto a ese *otro* conquistado.

Ahora bien, ¿cuál sería la herramienta para la certeza de la subjetividad? En Descartes el camino del escepticismo. No olvidar que: "(...) El rol del escepticismo es central para la modernidad europea" (Ídem). Pero también fue clave en nuestra historia, en el entendido que el otro racializado, objeto de sospecha, devino fuente de toda duda. De hecho, antes de ver si el sujeto existe o no, de ver el yo y su relación con el mundo exterior, de si estoy soñando o despierto, de si este cuerpo es mío o no, o si el genio maligno nos estás engañando, el sujeto conquistador duda acerca de la humanidad del otro. Entonces lo que se revela con esto es una actitud maniquea. Un dualismo entre bueno y malo. Un maniqueísmo misantrópico racista/Imperial, una actitud imperial, a modo de escepticismo, que no duda sobre la existencia del mundo exterior o las verdades matemáticas sino sobre la existencia y la bondad del otro racializado.

Para nuestro autor, con esta perspectiva crítica podríamos pasar del dualismo mente-cuerpo, al dualismo conquistador-conquistado. Un antagonismo fundado, como se ha dicho hasta acá, en la idea de raza. Piel clara versus piel oscura. Blancos contra negros. Un dualismo constituido por una "línea de color". En suma:

(...) si el *ego conquiro* anticipa el giro subjetivo y solipsista del *ego cogito*, entonces, el escepticismo maniqueo abre la puerta y condiciona la recepción del escepticismo cartesiano. Esta idea sostiene, también, la sospecha de que sería imposible proveer un recuento adecuado de la crisis de la modernidad europea, sin referencia, no sólo a los límites del cartesianismo, sino también a los efectos traumáticos del escepticismo misantrópico y su *ethos* imperial (Maldonado-Torres, 2007, p. 136).

Algo más sobre el escepticismo misantrópico. Cuando se duda acerca de la humanidad o los derechos de los colonizados se autoriza, lógicamente, su aniquilación. La violencia pura y dura, subjetiva, directa. Ejemplo de esto fueron los debates del siglo XVI acerca de las guerras justas contra aquellos que no tenían alma. En este contexto los españoles justificaban el genocidio contra aquellos seres que, además de inferiores, barbaros y salvajes, se rehusaban a adoptar su religión católica. Producto de esto impusieron una *no-ética* de la guerra contra los pueblos de América, que hoy se imprime ya no por las creencias religiosas sino por la condición de raza. O sea: “(...) en relación con la constitución biológica y ontológica de sujetos y pueblos” (Ídem). De otra manera, la colonialidad es una radicalización contemporánea de la guerra *no-ética*. Una guerra que no solo consiste en matar y esclavizar negros o indígenas sino, además, en normalizar un trato violentador y machista contra la mujer. Por eso cualquiera diría que el eurocentrismo es también falocentrismo.

Redondeando, hasta aquí, los aportes de Maldonado-Torres (2007) sobre la colonialidad, resaltar los siguientes:

(...) 1) entender la idea de raza y la certidumbre sobre la misma como una expresión de un escepticismo misantrópico más fundamental; 2) relacionar ese escepticismo, la idea de raza y la colonialidad con la naturalización de la no-ética de la guerra; y 3) explicar la vinculación intrínseca entre raza y género en la modernidad, en relación con esa *no-ética* y su naturalización (p. 140).

V. ¿Qué es el ser?

Ya profundizando sobre la colonialidad del ser, Maldonado Torres (2007) realiza un diálogo con Heidegger para dilucidar qué se entiende, entonces, por el ser. Recordar que, para el filósofo alemán, el ser no es un ente o una cosa, sino el ser mismo de los entes. Con esto se genera una distinción entre el ser y el ente entendida como una diferencia ontológica. Vale subrayar que para Heidegger la filosofía occidental olvidó la pregunta por el ser, al confundir al ser con los entes. Mientras que la metafísica solapó al ser al relacionarlo con Dios. Por eso era necesario volver a encarar esta pregunta y enfocarla a un nuevo punto: en el *ser-ahí*, el *Dasein*. En ese sentido, la ontología heideggeriana “(...) necesita elucidar el significado de “ser ahí” y, a través de eso, articular ideas sobre el ser mismo” (Maldonado-Torres, 2007, p. 142).

Ahora bien, ¿qué sería el *Dasein*? En la lectura que hace nuestro filósofo puertorriqueño, sería aquello que *ex-iste*, que está proyectado al futuro. Aquello que está arrojado ahí. Es decir: “(...) El *Dasein* *ex-iste* en un contexto definido por la historia, en donde hay leyes y concepciones establecidas sobre la interacción social, la subjetividad y el mundo, entre otras tantas cosas” (Maldonado-Torres, 2007, p. 143). Vale decir que el *Dasein*, aunque parece ha-

blar de un ser humano individual, corre el riesgo de ser envuelto en “el uno”, arrastrado por la “manada” o por la “masa”. Por eso, Heidegger trabaja cómo es que el *Dasein* establece una relación auténtica consigo mismo, superando esa caída en “el uno”. Ante esto: “(...) La respuesta de Heidegger es que la autenticidad sólo puede alcanzarse por medio del poder-ser propio y la resolución, que sólo puede emerger en un encuentro con la posibilidad que es inescapablemente propia de cada cual, esto es, la muerte” (ídem). Significa esto que somos irremplazables en la muerte, o sea, nadie puede morir por mí. Con la muerte se revela la singularidad y la autenticidad del propio ser. Por lo anterior: “(...) La anticipación de la muerte y la ansiedad que la acompaña le permiten al sujeto desconectarse del “uno” y determinar sus propias posibilidades, así como definir su propio proyecto de ex-sistencia” (ídem).

Entonces, si la anticipación a la muerte nos da la posibilidad de la autenticidad a nivel individual, ¿cómo podremos alcanzar la autenticidad a nivel colectiva? Según Maldonado-Torres (2007), en la obra de Heidegger, esto es posible cuando se sigue, se vive y se muere, por la causa del pueblo. Esto se expresa mejor, auténticamente, siguiendo al Führer. A la aceptación del líder carismático que engrandece y representa el espíritu del pueblo. Por eso es que Heidegger alaba y sigue la figura de Hitler, convirtiéndose en un militante comprometido -no accidental ni coyuntural- con el proyecto fascista. Acá también hay una valoración importante sobre la guerra del pueblo (*Volk*). En ella, y en nombre del líder, se desarrollan los contextos precisos para confrontar la muerte y ganar autenticidad. Es decir: “(...) La posibilidad de morir por el país propio en una guerra se convertía, así, en un medio que facilitaba, tanto la autenticidad colectiva como la individual” (Maldonado-Torres, 2007, p. 142).

Cierto que lo anterior puede significar la grandeza y el aumento del honor en los vencedores, pero, ¿y qué pasa

con los vencidos? Sobre todo, con aquellos que padecen la guerra *no-ética*. Y con aquellos –sujetos racializados- que tienen una relación permanente o cotidiana con la muerte. Es claro, entonces, que el sujeto colonizado es un *Dasein* particular. Este no sale de “el uno” en la anticipación de la muerte, pues la violencia y la muerte son rasgos constitutivos de su propia existencia y su propia realidad. Es la muerte y no “el uno” lo que los vuelve inauténticos. Por eso la lucha por la descolonización es un deseo por evitar la misma muerte. Y no solo la mía, la singular, sino la de los míos, mis comunidades y la de pueblos enteros.

Lo que le crítica Maldonado a Heidegger, en mi opinión, es que olvidó que en la modernidad el ser tiene un lado colonial, o sea, la tendencia a someter todo al entendimiento y la razón que conlleva a la guerra y la violencia contra los pueblos racializados. Otra cosa que vale resaltar remite al hecho de que para Heidegger el ideal de *Dasein* es ese hombre europeo –ario- y no el de los pueblos colonizados. Con otras palabras:

Heidegger olvidó que, si el concepto de Hombre es problemático, no es sólo porque éste es un concepto metafísico, sino también porque deja de lado la idea de que en la modernidad uno no encuentra un modelo singular de lo humano. Lo que uno encuentra, más bien, son relaciones de poder que crean un mundo de amos y esclavos perpetuos (Maldonado-Torres, 2007, p. 142).

Es decir, quizá el olvido –o mejor, el descuido- de Heidegger es que se centró en Europa, tomando al hombre europeo como modelo, como arquetipo. Si quería comprender las dinámicas complejas del *Dasein* debió tener en cuenta a los *Dasein* colonizados, o sea a los *damnés*.

VI. Volver sobre de la colonialidad del ser pensando al *damné*.

Ya anticipamos algo, aunque corto, sobre este concepto. Y es que en la relación del *yo-soy* y el *yo-conquisto*, y a partir del escepticismo misantrópico, se desglosa la idea que unos son y otros no. Y aquellos que no son, *no-lo-son* porque no piensan, recordar la primacía del *cogito* para la modernidad: Pienso –luego- existo. La conclusión es que aquellos que no piensan son desprovistos de su ser y, por tanto, pueden ser eliminados violetamente. Vidas que no ameritan ni ser lloradas. Pero, ¿por qué se justificaría que aquí no se piensa? Un ejemplo que nos propone Maldonado-Torres (2007) remite a la escritura no alfabetizada de los indígenas. Otro, en la percepción europea que los indios no tenían religión católica. O tenían prácticas y rituales “extraños” y diferentes. Estos síntomas de diferencia fueron asumidos como inferioridad y como atrasos que autorizaron a los invasores aplicar la colonialidad del saber y del ser. Y añadamos, múltiples formas de violencia.

Ahora bien, con Fanon (2009) se puede seguir como una especie de resistencia ante la relación de la colonialidad del saber y del ser. Ciertamente es que el negro no es un ser, pero no significa que sea nada en absoluto. Es un algo, solo que tiene una constitución ontológica distinta. Si en Heidegger hablar del ser implica hablar de las dimensiones existenciales del *Dasein*, en la colonialidad se requiere una aclaración diferente de la experiencia vivida del sujeto racializado. En Europa hay un *ser-ahí*, un *Dasein*; en nuestros territorios hay un ser condenado de la tierra, un ser que no-está-ahí, un *damné*. Es decir: “El condenado es para la colonialidad del ser lo que el *Dasein* es para la ontología fundamental, pero, quizás podría decirse, algo en reversa” (Maldonado-Torres, 2007, p. 146). Vale resaltar que estos dos conceptos, los de *Dasein* y *damné*, están íntimamente ligados. Pensar sobre el *Dasein* conlleva a olvidar el *damné*. Por eso es que el problema de la filosofía –de la tra-

dición occidental- no es el olvido del ser, sino antes bien:

(...) la supuesta ignorancia y el des-interés en la colonialidad, en todos sus aspectos, y en los esfuerzos por parte de los colonizados de romper con los límites impuestos por la cruel realidad de la condena y la naturalización de la guerra en la modernidad (Maldonado-Torres, 2007, p. 146).

Si en Heidegger para hablar del ser requerimos de una diferencia ontológica, entre el ser y los entes; en la colonialidad habría que hacer otro tipo de diferencias. Por ejemplo, la diferencia *trans-ontológica* y la diferencia *sub-ontológica*. La *trans-ontológica* versa sobre la diferencia entre el ser y lo que está más allá del ser. La *sub-ontológica* remite a la diferencia entre el ser y lo que está más abajo del ser. Esta última sería la diferencia ontológica colonial, donde podemos prescindir de todo lo inferior, de todo lo que esté debajo del ser, o sea, del *damné*.

Sabemos que el *Dasein* existe, lo que quiere decir que está proyectado hacia el futuro. Él proyecta sus posibilidades de forma auténtica cada que se anticipa a la muerte. En cambio, los existenciarios del *damné* dan cuenta que la vida no es un florecimiento ni un despliegue de sus posibilidades, sino una lucha permanente contra la muerte. Confronta su *ser-para-la-muerte* a diario. La verifica a través de la miseria, el desempleo, la desposesión, el desplazamiento, los trabajos forzados, el abuso sexual padecido; el trato degradante contra los cuerpos racializados, etc. Pero también a punta de tiros y culatazos. Es decir, a través de todo tipo de violencia directa, sistémica y estructural. En suma, el *damné* vive una existencia infernal naturalizada, normatizada por parte de los colonizadores.

Importante subrayar que decir todo esto no implica simplemente caracterizar la realidad de los condenados de la tierra. Implica, de suyo, invitar a una lucha por la descolonización. Por eso es que autores como Fanon (2009) se tornan cruciales, porque con ellos podemos desatar: “(...) una guerra contra la guerra, orientada por el “amor”, entendido aquí como el deseo de restaurar la ética, eliminar la diferencia sub-ontológica, y darle un lugar humano a las diferencias ontológicas y trans-ontológicas” (Maldo-nado-Torres, 2007, p. 150).

Si la ontología –digamos clásica- nos conduce a la pregunta de ¿por qué hay algo y no más bien nada?, en la realidad colonial pensamos ¿para qué continuar?, pregunta que se podría traducir con un ¿por qué no matarnos de una vez por todas? ¿o por qué no matarlos a todos? ¿qué hacer con nuestras vidas? ¿qué hacer ante la violencia y ante tanto sufrimiento? ¿Llorar, lamentarnos o levantar-nos y luchar?

VII. **Perspectivas de resistencia del *damné***

Entonces, ¿cuáles serían las perspectivas de resistencia? Lo primero es no perder de vista la noción de *damné* y recordar que es, en síntesis, un *no-ser*. Algo que no es pero que además no puede dar, *donner*. Y no puede dar nada porque está completamente expropiado. Todo lo suyo le ha sido arrebatado, incluso hasta su ser. Y todo esto por medio de la guerra y diversas manifestaciones de la violencia. Sin embargo, esto no implica vivir en el lamento y en la perpetua situación de víctima. Habría que asumir las condiciones que hicieron posible el peso de la colonialidad para revertirlas.

Aquí es donde creo que Frantz Fanon (2016) puede ser una voz autorizada para discutir el problema de la violencia colonial. *En Los condenados de la tierra* inaugura su reflexión con una premisa fundamental y es que todo proceso de descolonización, de emancipación, pasa ne-

cesariamente por la violencia. La violencia es veneno, en tanto es la condición de posibilidad de ejercer la dominación colonizadora, pero también es antídoto, pues permite descolonizarnos. Este autor sabe muy bien que si los últimos, en algún momento deben llegar a ser los primeros, lo serán gracias a la violencia directa, pura, divina. Y no por el azar, por la bondad o por la buena moral de los explotadores. Ni siquiera por el imperio de la democracia, ni por la acción política que reforme o humanice el sistema. Así lo expresa literalmente:

(...) si los últimos deben ser los primeros, no puede ser sino tras un afrontamiento decisivo y a muerte de los dos protagonistas. Esa voluntad afirmada de hacer pasar a los últimos a la cabeza de la fila, de hacerlos subir a un ritmo (demasiado rápido, dicen algunos) los famosos escalones que definen a una sociedad organizada, no pueden triunfar sino cuando se colocan en la balanza todos los medios incluida, por supuesto, la violencia. (Fanon, 2016, p. 34).

Este pensador sabe, a diferencia de la socialdemocracia reformista, que no se redime a un pueblo por medio de las buenas voluntades de los explotadores. Todo lo contrario, hay que vencer su sociedad capitalista y colonial, por cualquier medio, incluso a través de la violencia, para así levantar de sus ruinas una nueva sociedad. Una violencia que desafíe al colonialismo -y la colonialidad- con sus estructuras compartimentadas, divididas, fragmentadas. Que interpele al mundo cortado en dos, distribuido en dos. Entre los que tienen y los que no. Los seres y los *no-seres*.

Hay algo importante que anotar en esta distribución y es que en las sociedades capitalistas se garantiza la explo-

tación a través de la domesticación que permiten algunos mecanismos y dispositivos de alienación, aparatos ideológicos como la iglesia, la educación, los medios de comunicación, la familia, la moral, entre otros. Es decir: “(...) en los países capitalistas, entre el explotado y el poder se interponen una multitud de profesores de moral, de consejeros, de “desorientadores” (Fanon, 2016, p.37). Pero, en cambio, en las ciudades coloniales se adiestra y somete a punta de fusil, de culatazos y diversas formas de violencia directa. A sangre y fuego. Son el gendarme y el soldado *in situ*, con su presencia y autoridad, los que ejercen el sometimiento. Por lo tanto, para superar esa compartimentación social, esa diferenciación radical, se requiere, sin ambages ni puritanismos, de la violencia. Fanon (2016) no se pone con aguas tibias ni sutilezas, habla que hay que hundir, destruir, borrar, la ciudad del colono. Es más: “(...) destruir el mundo colonial es, ni más ni menos, abolir una zona, enterrarla en lo más profundo de la tierra o expulsarla del territorio” (p.39). Sacarla de la realidad. Es destrucción o muerte. Es emprender el camino de la lucha, violenta y armada, por la liberación del pueblo.

Esta es una lucha que desconfía completamente de los discursos moralizantes de esa izquierda *bienpensante*. El colonizado sabe que esas estrategias al final sirven para desactivar su potencia revolucionaria. Promesas bellas emitidas para que el colonizado no se rebele. El *damné* reconoce perfectamente que:

Todos los valores mediterráneos, triunfo de la persona humana, de la claridad y de la Belleza, se convierten en adornos sin vida y sin color. Todos esos argumentos parecen ensambles de palabras muertas. Esos valores que parecían ennoblecer el alma se revelan inutilizables porque no se refieren al combate concreto que ha emprendido el pueblo (Fanon, 2016, p. 45).

Como se sabe, la lucha por la liberación es un camino o una praxis emancipadora que exige una militancia comprometida, y no el individualismo -el reconocimiento del líder, al cuadro- o las aspiraciones particulares o cuestiones de la política electoral, sino un trabajo desde abajo. En la célula, en las asambleas de las aldeas, en el encuentro con la comunidad, en la milicia, y también en la estructura armada. Una confrontación denodada que se resume en la máxima de liberación o muerte.

Con esta perspectiva se ve que Fanon (2016), en estos tiempos, sería un autor perfectamente cancelable, sobre todo porque ve en el colono, en el colonizador, a un enemigo que hay que eliminar. Así, tal cual. Violentamente. Por medio de la violencia, y solo así, es que el colonizado logra redimirse. No hay otra vía. Solo de esa manera el colonizado puede liberarse y llegar a ser completamente humano. Dicho con otras palabras:

(...) el colonizado no reconoce ninguna instancia. Está dominado, pero no domesticado. Está inferiorizado, pero no convencido de su inferioridad. Espera pacientemente que el colono descuide su vigilancia para echársele encima. En sus músculos, el colonizado siempre está en actitud expectativa. No puede decirse que esté inquieto, que esté aterrorizado en realidad, siempre está presto a abandonar su papel de presa y asumir el de cazador (p.51).

En esta órbita, parece que el colonizado quiere colonizar, habitar el mundo del colonizado, quizá a modo de justicia histórica. Cualquiera diría que con estas aspiraciones hay un dejo de envidia, de viejos rencores, pues parece que el

colonizado sueña con lo que tiene y en la forma en cómo vive el colonizador. Y puede que sí, que sea cierto, pero y qué hay de censurable en ello. En el fondo esto es una actitud legítima. Es más, se puede decir que ese deseo de asumir el lugar del otro es producto de la rabia, del odio, de la ira y el resentimiento, y cómo no, no debería ser de otra forma. Esa condición psíquica, esos deseos, al final tienden a ser perspectivas y sentimientos revolucionarios. Son motores necesarios para la liberación. Esto, junto a las maneras rebeldes de desafiar lo existente, la organización popular, las organizaciones armadas, etc., son elementos fundamentales para la emancipación y la estrategia de resistencia.

Ahora bien, ¿cuáles son las fuerzas que estarán junto al pueblo colonizado en la lucha por la liberación nacional? Fanon (2016) cree que solo el pueblo salva al pueblo y esto porque desconfía profundamente de los partidos nacionalistas, de la izquierda “aburguesada” o de las élites intelectuales o comerciales. De los vendedores de buena moral. Estas expresiones políticas, con sus proclamas y discursos, solo les interesa adherirse al sistema, jamás destruirlo. En ese sentido, por ejemplo, los partidos institucionalizados quieren traducir el malestar del colonizado en simples votos y no en la apelación de la violencia. Así lo deja claro con estas palabras:

Toda la actividad de esos partidos políticos nacionalistas en el periodo colonial es una actividad de tipo electoral, una serie de disertaciones filosófico-políticas sobre el tema del derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos, del derecho de los hombres a la dignidad y al pan, la afirmación continua de “cada hombre un voto”. Los partidos políticos nacionalistas no insisten jamás en la necesidad de la prueba de fuerza,

porque su objetivo no es precisamente la transformación radical del sistema. Pacifistas, legalistas, de hecho, partidarios del orden... (p. 57).

Es lógico notar que, las élites intelectuales, y estas agrupaciones políticas, respecto a la violencia, se tornan ambiguas. Son violentas de dientes para afuera, pero en su práctica, en sus actitudes, son reformistas. Al final quieren sacar tajada en el proceso de lucha anticolonial pero no están comprometidos, genuinamente, con la liberación nacional. Quieren mejorar su suerte y elevar sus intereses particulares. Acomodarse al sistema, humanizarlo, reformarlo. Y vivir sabroso. Por esto es que estos sujetos políticos en lugar de favorecer la revolución lo que hacen es entorpecerla.

Si esto es así, ¿Cuál es, entonces, el sujeto revolucionario? Los colonizados, en abstracto, como sujeto histórico, pero en concreto, en los países colonizados, y donde se extiende la colonialidad, es el campesinado el de mayor vocación transformadora, sobre todo en contextos rurales. Y en los espacios urbanos el sujeto revolucionario es el lumpenproletariado. O sea, el sujeto para hacer la revolución es aquel que no tiene absolutamente nada que perder -pues no le va en sí ni su propio ser- y sí mucho por ganar. Y este sujeto sabe que el medio más expedito para lograr su liberación es la violencia, la lucha armada. Por esa razón: "(...) el campesinado, el desclasado, el hambriento, es el explotado que descubre más pronto que sólo vale la violencia. Para él no hay transacciones, no hay posibilidad de arreglos. La colonización o la descolonización, son simplemente una relación de fuerzas" (Fanon, 2016, p. 58). El campesino y el lumpenproletariado saben que el colonialismo es violencia pura y dura y solo cede, cesa, al devolver el golpe, con una violencia mayor, organizada, dirigida y ejercida por el pueblo unido.

Vale subrayar que nuestro autor estima al lumpenproletariado como una fuerza revolucionaria, corrosiva; a diferencia de lo que pensaron algunas lecturas de corte marxistas, que lo percibieron siempre como un sujeto funcional a la reacción. En cambio, Fanon (2016) cree que ellos ayudarán a corroer los diques del colonialismo y la colonialidad. Pero, ¿por qué se puede decir esto? Justamente porque:

(...) el cinturón de miseria consagra la decisión biológica del colonizado de invadir a cualquier precio, y si hace falta por las vías más subterráneas, la ciudadela enemiga. El *lumpenproletariat* constituido y pensando con todas sus fuerzas sobre la “seguridad” de la ciudad significa la podredumbre irreversible, la gangrena, instaladas en el corazón del dominio colonial. Entonces los rufianes, los granujas, los desempleados, los vagos, atraídos, se lanzan a la lucha de liberación como robustos trabajadores. Esos vagos, esos desclasados van a encontrar, por el canal de la acción militante y decisiva, el camino de la nación. No se rehabilitan en relación con la sociedad colonial, ni con la moral del dominador. Por el contrario, asumen su incapacidad para entrar en la ciudad salvo por la fuerza de la granada o del revólver. Esos desempleados y esos subhombres se rehabilitan en relación consigo mismos y con la historia. También las prostitutas, las sirvientas que ganan 2 000 francos, las desesperadas, todas y todos los que oscilan entre la locura y el suicidio van a reequilibrarse, a actuar y a participar de manera decisiva en la gran procesión de la nación que despierta (Fanon, 2016, p. 124).

Estas ideas altisonantes, sin embargo, nunca serán aceptadas por los partidos del orden de la izquierda progresista. Como no lo recuerda Immanuel Wallerstein (2009), en el prólogo que le hace al libro de Fanon *Piel negra, máscaras blancas*, el problema de los reformistas, y de los partidos nacionalistas, tiene que ver con ese *vicio congénito* de desestimar la espontaneidad y la fiereza del campesino y del lumpemproletariado. En lugar de eso buscan el elemento “consciente”, al sujeto de la acción política, en el proletariado urbano, el artesanado y funcionarios, sin ver que no solo son una ínfima parte de la población, sino que además “(...) constituyen la fracción “burguesa” del pueblo colonizado” (Fanon, 2016, p. 103).

Este asunto introduce un debate muy interesante y es que, aunque pareciera que la crítica al *vicio congénito* de los partidos nacionalistas -y progres- radica solo en asuntos numéricos, se puede percibir que la oposición también se anida en la cuestión de la vocación revolucionaria. Puesto que el lumpenproletariado -y las masas campesinas-, en el contexto colonial, son los elementos más decididos y prestos a dinamitar el orden existente. Quizá los otros sectores tiendan a adaptarse más fácil a la explotación, gracias a las políticas de reformas y mejoras progresivas.

Independientemente de eso, si el campesino y el lumpenproletariado encuentran en la violencia el camino más expedito para su liberación, empiezan a tejer una alianza que va desde la periferia hacia los centros urbanos, guiados y fundidos por medio de la lucha armada. Fanon (2016) dice que esta vía: “(...) moviliza al pueblo, es decir, lo lanza en una misma dirección, en un sentido único” (p. 88). Esta movilización violenta, cuando persigue la causa de la liberación del colonizado, genera una causa común, un mismo mundo, una realidad colectiva y compartida por la que se amerita luchar. Así se traza la estrategia:

(...) durante el periodo colonial, se invitaba al pueblo a luchar contra la opresión. después de la liberación nacional, se le invita a luchar contra la miseria, el analfabetismo, el subdesarrollo. La lucha, se afirma, continúa. El pueblo comprueba que la vida es un combate interminable (Fanon, 2016, p. 88).

Entonces queda claro que, en esta lucha, el primer paso es derrotar a los colonizadores. Y luego a generar luchas que conlleven a ir demoliendo el orden de injusticia establecido, la estela de la colonialidad del poder, del saber y del ser que se ha insertado simbólicamente en los pueblos. En esta lucha violenta, radical, que va del campo a la ciudad, deben irse constituyendo zonas liberadas. Micro-gobiernos de autoridad nacional del *damné*. Una guerra y toma de posiciones. Es decir:

(...) en cada cerro se constituye un gobierno en miniatura que asume el poder. En los valles y en los bosques, en la selva y en las aldeas, en todas partes se encuentra una autoridad nacional. Cada cual, mediante su acción, hace existir a la nación y se dedica a hacerla triunfar localmente, nos encontramos con una estrategia de lo inmediato, totalitaria y radical. El fin, el programa de cada grupo espontáneamente constituido es la liberación local. Si la nación está en todas partes, está aquí. Un paso más y está solo aquí. La táctica y la estrategia se confunden. El arte político se transforma simplemente en arte militar. El militante político es el combatiente. Hacer la guerra y hacer política es una y la misma cosa (Fanon, 2016, p. 125).

Y así se van desencadenando los enfrentamientos, la lucha a muerte con el enemigo va concitando la solidaridad del pueblo que tiende a aumentar. Y como la represión no cesa, toda esta realidad decidida, ese punto de no retorno, como mecanismo de avance y de defensa, empieza a hilar la táctica guerrillera. Que golpea y se retira. Asesta golpes, sale, se esfuma. Va a la aldea, se mimetiza, salta y vuelve y juega.

Esta unidad de lucha, esta solidaridad del pueblo colonizado, va elevando los grados de conciencia de las gentes. El pueblo va adquiriendo su humanidad, ahora *es*, legisla, decide, se descubre a sí mismo y quiere ser su soberano. Sin embargo, como lo dice el mismo autor, esa *impetuosidad voluntarista*, ese espontaneísmo, se torna insuficiente. Se agota. Y puede que no lleve a buen puerto la guerra nacional. Por eso es necesario elevar la conciencia del combatiente para desnudar mejor los antagonismos y la justeza de las luchas violentas.

No obstante, como es apenas lógico y normal, la burguesía al comprender esta orientación por la violencia, emite teorías “bellas” y “hermosas”, a favor de la no-violencia. Maneras discursivas para desactivar la rebeldía del pueblo. Saben muy bien que la violencia puede poner en riesgo el mundo de privilegios que han construido los colonizadores. De ahí que en el mundo se establezcan campañas pacifistas que censuran el “terrorismo” y las malas maneras, bárbaras e irracionales, de los desarrapados. Se trata de hacer transacciones, acuerdos por lo fundamental, para evitar que la violencia ocurra. Vale decir que los partidos de izquierda reformista desempeñan también un papel importante a la hora de elevar a idea común el propósito de la no-violencia. Pero, al final de la partida, el pueblo sabe y comprende estos artificios. Apelará a la violencia porque ella es el pan de cada día. Por lo mismo y tanto:

Las represiones, lejos de quebrantar el impulso, favorecen el avance de la conciencia nacional. En las colonias, las hecatombes, a partir de ciertos estadios de desarrollo embrionario de la conciencia, fortalecen esa conciencia, porque indican que entre opresores y oprimidos todo se resuelve por la fuerza. (Fanon, 2016, p. 69).

Para Fanon (2016) como que hay una toma de conciencia en expansión y casi que ininterrumpida por parte de los oprimidos, lo que podría suponer a la revolución como un proceso inexorable. Cosa que los acontecimientos desmienten, por el momento. Pero más allá de esta discusión, lo cierto es que este es un autor que tiene claro el impacto y el uso de la violencia como medio y fin de la dominación y, al mismo tiempo, entiende el empleo de la violencia como arma emancipadora.

(...) Se trata, como se ha visto, de la franca lucha armada (...) debemos constituir grupos de doscientos o de quinientos y cada grupo se ocupará de un colono. Es en esta disposición de ánimo recíproca como cada uno de los protagonistas comienza la lucha. Para el colonizado, esta violencia representa la praxis absoluta. (p.80).

Esto implica, de suyo, una guerra a muerte. Una guerra que no solo libera, sino que además devuelve la constitución ontológica perdida. La contraviolencia es una praxis liberadora que ilumina al colonizado porque le indica no solo los medios de su acción sino también su finalidad. Es el proceso insurreccional “(...) todo lo demás es literatura o intento de traición” (Fanon, 2016, p.84).

Para ir concluyendo, si se asume la lucha armada como proceso de liberación se entiende que no hay un punto de retorno. Por tanto, se deben asumir claramente sus consecuencias. De lado y lado. De hecho, así como el colonizado revolucionario no vive lloriqueando y quejumbrosos por la violencia padecida, Fanon (2016) pide que tampoco se quejen los colonizadores por el mundo que han creado y por sus efectos violentos. No lloren ni clamen piedad en la gran revancha del *damné*, pues no están padeciendo ninguna injusticia. Es más bien el peso de la venganza liberadora. Por eso es que se puede decir que el uso de la violencia del colonizado se convierte en praxis redentora que lo libera al hacer estallar, no solo el colonialismo, sino también la colonialidad del ser.

Cierro el texto diciendo que en Fanon (2016) la violencia, como se ve, no adquiere un culto en sí misma, en abstracto, “(...) No se identifica por su *fiebreza*, ni por su *compromiso*, sino por la manera en que transforma el contexto de dominación en el cual se ejerce” (Quezada, 2025, p. 17). La violencia se debe comprender como una herencia colonial y propia del sistema dominante, permanente, que solo se puede revertir a través de ella misma. Su propósito, en últimas, es liberador. Es la que le permite al *damné* restituir su ser y emanciparse.

Finalmente, a modo de conclusión, recordar el camino transitado. En este texto trabajé la relación que existe entre la violencia y la colonialidad, en especial en la colonialidad del ser. Sostuve que todas las heridas recibidas sobre la experiencia vivida de pueblos enteros, se ha justificado al suponer, de entrada, su inferioridad, una especie de inhumanidad que puede ser tratada y sometida de cualquier forma. Hay unos *no seres* que los *seres* pueden disponer -aniquilar- a gusto y placer. Siempre a través y por medio de la violencia. Una violencia que, pese al correr del tiempo, no desaparece. Ni tiende a desaparecer pues es la condición de anclaje, el candado que cierra el grillete

de la dominación. Y como vimos en Fanon, ese candado solo se rompe también por medio de la violencia. Lo demás es pura simulación. ¿Y qué gana un *damné*, un *no-ser* con romper ese candado? nada menos que su humanidad.

Referencias

Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.

Dussel, E. (1992). *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Cambio XXI.

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.

Fanon, F. (2016). *Los condenados de la tierra*. Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social.

Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Trotta.

Losurdo, D. (2001). *Heidegger and the ideology of war: Community, death and the West*. Humanity Books.

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Siglo del Hombre Editores.

Quezada, R. G. (2025). Heridas incurables: Resentimiento, reconocimiento y violencia en la obra de Frantz Fanon y Jean Améry. *Contribuciones de Coatepec*, (42), 5-34.

Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-127). Siglo del Hombre Editores.

Zizek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós.



**Violencia fundadora
revolucionaria o
violencia instrumental
conservadora**

Roland Anrup*

* Profesor Emeritus de Historia de Mid Sweden University. Ha sido director del Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo e investigador de las Universidades de Estocolmo y Uppsala. Profesor invitado del Department of Politics and Sociology, Birkbeck College de la Universidad de Londres; del École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Universidad de París; de la Maestría de Historia de FLACSO y de la Maestría de Estudios Culturales y del Doctorado en Historia de la Universidad Andina, Quito; de la Maestría en Historia de la Universidad de Los Andes; del Doctorado Interinstitucional de Educación de la Universidad Distrital y del Doctorado de Derecho de la Universidad Libre, Bogotá. Su último libro es *¿Rebelión o Reconciliación? Una mirada benjaminiana a la contemporaneidad colombiana*, publicado por la Fundación Walter Benjamin. roland.anrup@miun.se

Das Bewusstsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen,

ist den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer

Aktion eigentümlich.

Walter Benjamin

“La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción.” Así comienza la tesis XV de *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin (2010, p. 29) y la siguiente tesis concluye que el materialista histórico “permanece dueño de sus fuerzas: lo suficiente hombre para hacer saltar el *continuum* de la historia” (p. 30). “Saltar” tiene que entenderse aquí en la acepción de “romperse o quebrantarse violentamente una cosa”. El original alemán dice “*das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen*” que, tal vez, sería mejor traducir como “hacer estallar el *continuum* de la historia”. La traducción del propio Benjamin a francés dice “*saper le temps homogène*”. En un hermoso comentario Homi Bhabha (1994) señala: “A diferencia de la mano muerta de la historia que cuenta los abalorios del tiempo secuencial como un rosario, buscando establecer conexiones seriales, causales, ahora nos enfrentamos a lo que Walter Benjamin describe como la voladura de un momento monádico del curso homogéneo de la historia, estableciendo una concepción del presente como un “tiempo del ahora” (p. 4). Bhabha recoge aquí el concepto benjaminiano de *Jetztzeit*, “el tiempo del ahora” que no se refiere simplemente a un equivalente de *Gegenwart*, es decir, el presente.

Las líneas citadas de Benjamin muestran la inmensa fuerza de su pensamiento. Sus palabras se refieren a una interrupción, a un dramático giro del tiempo en el que se desbarrancan las formas simbólicas y los dispositivos dis-

cursivos que garantizan la continuidad de la dominación. Solo de esta manera el estallido revolucionario produce un momento único e irrepetible en el que la continuidad del tiempo salta en mil pedazos abriendo la dimensión de lo nuevo. Tal como señala el filósofo francés Maurice Blanchot en su texto “Ruptura del tiempo: Revolución” (2006):

La revolución tiene lugar cuando, por el movimiento de las fuerzas tendientes a la ruptura, ella se manifiesta como posible en una posibilidad no abstracta sino histórica y concretamente determinada. El único modo de presencia de la revolución es su posibilidad real. Luego hay detención, suspenso. En esa detención, la sociedad se deshace de un lado a otro. La ley se derrumba. La transgresión se realiza: por un instante es la inocencia; la historia se interrumpe. Walter Benjamin: ‘El deseo consciente de romper la continuidad de la historia pertenece a las clases revolucionarias en el momento de la acción. Ésta es la conciencia que afirmó la Revolución de Julio. En la noche del primer día de lucha, simultáneamente, pero por iniciativas independientes, en varios lugares, se disparó sobre los relojes de las torres de París’ (p. 117).

La cita de Blanchot corresponde a un texto publicado en octubre 1968 en la revista *Comité*, una iniciativa del *Comité de Acción Estudiantes-Escritores al servicio del Movimiento* en el cual Blanchot jugó un rol importante. En sus palabras pronunciadas en la ceremonia de incineración de Blanchot, en febrero de 2003, el filósofo francés Jacques Derrida (2005) decía: “[...] en mayo 1968, Blanchot estaba con todo su ser, cuerpo y alma, en la calle, totalmente comprometido, como lo estuvo siempre, con lo que se anunciaba como una revolución” (p. 278). Se trata, como

afirma Derrida (2002): “de ese *instante revolucionario* inaprehensible, de esa *decisión excepcional* que no forma parte de ningún continuum histórico y temporal, pero en el que sin embargo la fundación de un nuevo derecho *juega*, si puede decirse así, sobre algo perteneciente a un derecho anterior, que aquella extiende, radicaliza, deforma, metaforiza o metonimiza, teniendo aquí esa figura los nombres de guerra o de huelga general.” (p. 102).

Benjamin interpreta la figura política del estado de excepción como el punto álgido de la acción revolucionaria que funda un nuevo derecho por medio de la violencia justiciera. En el texto *Kritik der Gewalt*, Benjamin (2001) opuso a la soberanía y a la violencia del Estado la huelga proletaria, esa revolución que apunta a la supresión del Estado, que “se plantea como único objetivo la destrucción del poder del Estado” (p. 202), mediante la puesta en cuestión de todo el orden existente para crear una situación insurreccional. La idea benjaminiana de la revolución es interrupción y excepcionalidad, época de fundación que despliega una forma redentora de la violencia. Tal como Derrida (2002) anota, “Benjamin no oculta su desdén por las declamaciones del activismo pacifista” (p.103). El crítico literario alemán Lorenz Jäger (2017, p. 77) hace la misma observación en su biografía intelectual de Benjamin. En este punto es interesante recordar que Benjamin (2014) en su *Kritik der Gewalt* plantea una violencia pura [*reine Gewalt*] y revolucionaria, por fuera del derecho del Estado: “en caso de que la violencia tenga asegurada la realidad [*Bestand*] asimismo más allá [*jenseits*] del derecho, en forma de una violencia pura e inmediata, queda por ello demostrado que es factible asimismo la violencia revolucionaria, que es como debemos llamar a la manifestación más elevada de pura violencia por parte del hombre” (p. 135). Es claro que, a la violencia instrumental del Estado policial liberal, Benjamin opuso la violencia revolu-

cionaria del proletariado para el cual el recurso a medios violentos es tan justificado como el “derecho” del hombre de mover su cuerpo hacia la meta deseada. Al decir de Benjamin (2001): “[...] Prometeo, desafía con valeroso ánimo el destino, lucha contra él con variada fortuna y el mito no lo deja del todo sin esperanzas de que algún día pueda entregar a los hombres un nuevo derecho. Es en el fondo este héroe, y la violencia jurídica del mito congénita a él, lo que el pueblo busca aún hoy ...” (p. 24)

En palabras de Derrida (2002) “Esa violencia [...] no es extraña al derecho, como tampoco éris o *polemos* son extraños a todas las formas y significaciones de *diké*. Pero es, en el derecho, lo que suspende el derecho. Interrumpe el derecho establecido para fundar otro. Ese momento de suspenso, esta *epoché*, ese momento fundador o revolucionario del derecho, es, en el derecho, una instancia de no-derecho. Pero es también toda la historia del derecho” (p. 92). Lo jurídico no se reduce a lo legal, sino que lo sobrepasa, por lo que las formas sociales independientes pueden ser consideradas ilícitas por la organización jurídica de un Estado, pero no por ello dejan de ser jurídicas. El jurista italiano Santi Romano constata en su *Frammenti di un dizionario giuridico* (1983), que la revolución es un estado de facto que “no puede ser regulado en su procedimiento por aquellos poderes estatales que ella tiende a subvertir y a destruir” (pp. 222-224), ella se encuentra en relación con el derecho del Estado por definición como algo “antijurídico; inclusive cuando es justo”. Sin embargo, la revolución en su estado de facto es antijurídica solo:

En relación con el derecho positivo del Estado contra el cual se alza, pero esto no quita que, desde el punto de vista bien diferente desde el cual ella se clasifica a sí misma, es un mo-

vimiento ordenado y regulado por su propio derecho. [...] Un examen de los desarrollos que han tenido las revoluciones más importantes, comprendidas las recientes y recientísimas, sería de gran interés para la demostración de la tesis que hemos propuesto y que a primera vista podría parecer paradójica: la revolución es violencia, pero violencia jurídicamente organizada. (Romano, 1983, pp. 222-224).

En el título del texto de Benjamin, *Kritik der Gewalt*, traducido al castellano como *Crítica a la violencia*, la palabra “crítica” se refiere a una actitud que permite elegir y que con respecto al tiempo presente faculta una toma de posición diferenciadora, decisoria y decisiva. *Kritik* no significa evaluación negativa y rechazo de la violencia, sino juicio y examen de diferentes violencias. No se puede decir si la violencia, en tanto medio para determinado fin, en sí misma es justa o no. Una crítica moral de la violencia es injustificada e impotente. Benjamin distingue entre *die rechtsetzende Gewalt* (violencia fundadora) y *die rechtserhaltende Gewalt* (la violencia que conserva, mantiene, confirma y asegura la permanencia y aplicabilidad del derecho). Tal como dice Derrida (2002): “Por una parte, parece *más fácil* criticar la violencia fundadora puesto que ésta no puede justificarse mediante ninguna legalidad pre-existente y parece, así, salvaje. Pero, por otra parte [...] es *más difícil*, más ilegítimo criticar la misma violencia fundadora puesto que no se la puede hacer comparecer ante la institución de ningún derecho pre-existente: esa violencia no reconoce el derecho existente en el momento que funda otro.” (p. 102).

Gewalt puede significar la dominación o la soberanía del poder legal como cuando se habla de *Staatsgewalt*, la autoridad autorizadora o autorizada: “la fuerza de ley”. Se trata

en el texto de Benjamin de “la abolición de la *Staatsgewalt*, de la violencia, del poder o de la autoridad del Estado” que sería una nueva era histórica [*Ein neues geschichtliches Zeitalter*]. El término *Gewalt* contiene una ambigüedad ya que se refiere tanto a la negación del derecho como a su realización. En efecto, el título inicial que Benjamin le había dado a esta obra era *Abbau der Gewalt*, es decir, “Deconstrucción de la violencia o del poder”. En palabras del filósofo italiano Giorgio Agamben, el objetivo del ensayo es “asegurarse la posibilidad de una violencia absolutamente ‘por fuera’ (*ausserhalb*) y ‘más allá’ [*jenseits*] del derecho” (2004, p. 104). En el contexto de su lectura de Walter Benjamin, en particular del texto *Zur Kritik der Gewalt*, Derrida (2002, pp. 29 y 119) muestra que la justicia exige recurrir a la fuerza, implicándola, de manera inmanente en lo justo de la justicia. En su origen y en su fin, en su fundación y en su conservación, el derecho es inseparable de la violencia, inmediata o mediata. Derrida (2002) insiste en que no es propiamente a la violencia criminal a la cual teme el Estado, sino que aquello a lo cual verdaderamente teme es a la violencia fundadora de derecho, esto es, a la que es capaz de justificar, de legitimar o de transformar y fundar relaciones de derecho:

Lo que teme el Estado, [...] no es tanto el crimen o el bandidaje, incluso en gran escala, como la mafia o el narcotráfico [...] El Estado tiene miedo de la violencia *fundadora*, esto es, capaz de justificar, de legitimar (*begründen*) o de transformar relaciones de derecho (*Rechtsverhältnisse*), y en consecuencia de presentarse como teniendo un derecho al derecho. Esta violencia pertenece así por adelantado al orden de un derecho que queda por transformar o por fundar. (pp. 89-90).

Las luchas políticas no deberían interpretarse sino como secuelas de la guerra, enfrentamientos con respecto al poder, con el poder y por el poder, dentro de esa paz civil. Habría que descifrarlas como episodios de la guerra misma, dice Michel Foucault (2000), y prosigue: “Nunca se escribiría otra cosa que la historia de esta misma guerra, aunque se escribiera la historia de la paz y sus instituciones” (p. 29). Lo que se suele llamar “paz” no es más que la representación retórica de relaciones de fuerza que alternadamente surgen de un conflicto permanente. La ley no es un estado de paz, sino una batalla perpetua: el ejercicio actual de unas estrategias. Reglas y leyes no son más que rituales destinados a ratificar el dominio de unos sobre otros. Foucault (2008) señala: “La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hacia una reciprocidad universal, en la que las reglas sustituirán, para siempre, a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas, y va así de dominación en dominación” (p. 40-41). Foucault propone explorar la fuerza explicativa que puede tener la inversión del principio que Carl von Clausewitz (1984) formuló en su estudio *Vom Krieg*, según el cual “la guerra no es más que la continuación de la política por otros medios” (p. 35). Clausewitz (1984) también expresa la misma idea de la siguiente manera: “la guerra no es sólo un acto político, sino un verdadero instrumento de la política, su prosecución por otros medios” (p. 465). Foucault ahora propone invertir esta proposición y postular que la política es la continuación de la guerra por otros medios. En su trabajo *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Foucault (2008) dice: “En sí mismas las reglas están vacías, son violentas, carecen de finalidad; están hechas para servir esto o aquello; pueden adoptarse a gusto de unos o de otros. El gran juego de la historia es para quien se apodera de ellas, ocupe el puesto de los que las utilizan” (pp. 40-41).

El filósofo francés Gilles Deleuze (2002) también lo entiende así cuando, en su estudio sobre Nietzsche, afirma

que “la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan para conseguirla” (p. 10). Nietzsche reconoce en el origen de las cosas, no la identidad, la unidad, la esencia, sino la multiplicidad, la alteración, la usurpación y el vértigo de la violencia. Nietzsche rompe con las filosofías políticas tradicionales que están absortas en una estructura teleológica que prescribe una concepción pacífica del *telos*. El pensamiento metafísico del origen y del fin implica la no-violencia y prescribe la política como el movimiento redentor hacia una paz alcanzada. Incluso filósofos políticos como Hobbes, Hegel y Marx no pueden pensar la violencia sino en la perspectiva teleológica de la instauración de la no-violencia. El filósofo italiano Roberto Esposito (1996) señala la lógica de la “autonegación” inmunitaria de la política en estos pensadores que buscan “la misión de despolitizar la sociedad según ese irresistible impulso a la neutralización del conflicto en el cual finalmente se resuelve la coacción al orden que constituye para la filosofía política moderna *telos* y *arche* juntos” (p. 25). Hay que rechazar este esquema teleológico y unívoco. Al respecto, es pertinente, como anota el filósofo francés Louis Althusser (1997, pp. 43-168), recordar que Maquiavelo piensa la política sin presupuestos de esta índole y sin ninguna intención conciliadora y armónica.

La discusión sobre la naturaleza de la sociabilidad humana se transfiere a gran parte del pensamiento político moderno; para captar el carácter y las carencias de esta perspectiva es necesario volver a sus orígenes en la antropología política del iluminismo. En la ficción del “contrato social” de Rousseau se elimina la violencia y la hostilidad; el intercambio humano adopta la forma de una comunicación y una comunidad transparente entre iguales. La supuesta naturaleza sociable se enmarca en una concepción idealizada de la naturaleza humana que considera la violencia como un fenómeno que no le pertenece. A diferencia de la concepción hobbesiana, en el estado de natu-

raleza rousseauiana no hay hostilidad y guerra, más bien predomina la solidaridad y la paz. Todas las conductas hostiles, antagónicas y violentas creadas por el estado de opresión y desigualdad en la sociedad civil podrían erradicarse gracias a esta naturaleza esencial de los hombres.

En realidad, las relaciones de poder tienen como punto de anclaje cierta relación de fuerza en y por la guerra. No hay violencia desinteresada, la violencia es provecho o compensación y se inscribe en las relaciones de opresión correspondientes a intereses sociales complejos. Si el poder político intenta, en un momento dado, detener la guerra y hacer la paz, no lo hace en absoluto para neutralizar los efectos de la guerra o el desequilibrio de las fuerzas en confrontación, sino que inscribe esa relación en las instituciones y en las desigualdades, tal como señala Foucault (2000): “La ley no es pacificación, puesto que debajo de ella la guerra continúa causando estragos en todos los mecanismos de poder, aun los más regulares. La guerra es el motor de las instituciones y el orden: la paz hace sordamente la guerra hasta en el más mínimo de sus engranajes. En otras palabras, hay que descifrar la guerra debajo de la paz: aquella es la cifra misma de ésta.” (p. 56).

La violencia suprema, la violencia ejercida sobre la vida y la muerte, se presenta en el centro del ordenamiento jurídico. Un gobierno soberano demanda siempre la presencia de la fuerza, la cual está presente tanto en el caso de tener que aplicarse como en el caso contrario. El “soberano” es aquel individuo o grupo de individuos que posee el monopolio de fuerza suficiente para concretar sus propósitos. Como dice Derrida (2008) en su seminario *La bête et le souverain*: “la soberanía mete miedo, y el miedo hace al soberano” (pp. 68-69). Retomando un planteamiento de Benjamin, afirma Agamben (2001) que “sólo la nuda vida es auténticamente política desde el punto de vista de la soberanía” (p. 15). Benjamin utiliza la expresión *blosses*

Leben, término que Agamben (2003, p. 87) traduce como *nuda vita*. A partir de la intuición benjaminiana, la investigación arqueológica de Agamben (2003, pp.18-19) concluye que la *nuda vita* —presentada ejemplarmente en la política occidental por la figura del *homo sacer*— es la vida a la cual se puede dar muerte sin cometer homicidio.

El filósofo colombiano Hernán Alonso Jaramillo Fernández (2022) analiza la ontología de la violencia a partir de los conceptos mencionados en el título de su trabajo *En busca de una ontología de la violencia: el dispositivo necropolítico y la desubjetivación denegatoria*. Dialogando con corrientes de la filosofía francesa e italiana Jaramillo logra construir y formular los dos conceptos fundamentales: el dispositivo necropolítico y la desubjetivación denegatoria. Ambos conceptos constituyen, respectivamente, la disposición objetiva de la violencia extrema, que produce una vida asesinable, y el efecto subjetivo que sufre esta vida abandonada a la violencia; entre estos efectos subjetivos, el terror es un fenómeno subjetivo que, en el límite del decir justo y testimonial, señala la tensión entre el trauma de la violencia y su reparación. Las condiciones objetivas y materiales, en las que se han producido inimaginables violencias en el territorio colombiano, delimitan un espacio de estrategias económicas y políticas que rodean y producen cuerpos precarios y excluidos: se trata de aquellos cuerpos que, como víctimas de un régimen dominante de injusticias, retornan como una exigencia, parcialmente cumplida en el discurso que explica las condiciones que producen la violencia y que, finalmente al remitir a la experiencia de la víctima, recibe su valor mesiánico, en términos benjaminianos. Entre las múltiples memorias y experiencias de la violencia, aquellas que nacen del destierro son emblemáticas para ilustrar la intuición benjaminiana: emergen entre el fragmento y la discontinuidad, y así aparecen en un instante del presente como una imagen suspendida, que conserva y participa del campo de fuer-

zas formado entre el pasado y el presente, dejando captar, en ese caso singular, la situación de injusticia.

La nuda vida es el fundamento último del poder político. Sirviéndose de una indicación del filósofo francés Jean-Luc Nancy, asocia Agamben (2003): “bando a esa potencia de la ley de mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose. La relación de excepción es una relación de bando. El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es abandonado por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden. De él no puede decirse literalmente si está dentro o fuera del orden jurídico” (pp. 43-44). Ahora bien, el término italiano *bandito* significa tanto “desterrado” como “bandido”, así lo observa el traductor al castellano del texto “La política del exilio” de Agamben (2000), en el cual éste último propone: “[...] llamar bando (del antiguo término germánico que designa tanto la exclusión de la comunidad como el mando y la insignia del soberano) a esta relación entre la norma y la excepción que define el poder soberano” (p. 88).

El semiólogo francés Roland Barthes (1985) señala, en su libro *Mitologías*, la forma en que léxico y gramática pueden estar políticamente comprometidos; denuncia la ideología burguesa soterrada bajo la apariencia de naturalidad y lleva a cabo una semiología general del mundo burgués, entendiendo la semiología como el estudio del funcionamiento de los signos en el seno de la vida social y política. Barthes utiliza una técnica analítica estructuralista derivada de la lingüística saussureana con el fin de desnudar la mala fe y los mitos de la sociedad burguesa contemporánea. Refiriéndose al vocablo *banda* (fuera de la ley, rebeldes o condenados de derecho común), Barthes habla de su utilización para negar el estado de guerra o de conflicto armado y político: “Éste es el ejemplo típico de un lenguaje

axiomático. f del vocabulario sirve aquí de manera precisa para negar el estado de guerra, lo que permite anular la noción de interlocutor. “No se discute con los que están fuera de la ley.” La moralización del lenguaje, de este modo, permite remitir el problema de la paz a un cambio arbitrario de vocabulario.” (Barthes 1985, p. 141)

Entre derecho y violencia la cultura jurídica ha querido establecer una diferencia que muchas veces se demuestra insostenible. El derecho como sistema institucional de solución de conflictos no excluye la violencia. Una Constitución sólo puede sobrevivir si el acto político constitutivo está apoyado por algún poder político-militar. El derecho estatal no puede existir sin el recurso a la violencia legitimada; pero al mismo tiempo la violencia estatal, la única admitida, no puede presentarse como legítima sin un derecho que la regule a través de distinciones y diferencias respecto de otras formas de violencia. Es decir, el Estado aplica el mismo medio que quiere regular, la violencia, pero dentro de un marco legal que la vuelve “legítima”. Sin embargo, tal como Benjamin (2001) señala: “[...] toda violencia conservadora debilita a la larga indirectamente, mediante la represión de las fuerzas hostiles, la violencia creadora que se halla representada en ella [...] Ello dura hasta que el momento en el cual nuevas fuerzas, o aquellas antes oprimidas, predominan sobre la violencia que hasta ahora ha fundado el derecho” (p. 128).

Dice Benjamin (1977, 183) que hay un interés del derecho en la monopolización de la violencia (*Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt*). La violencia estatal tiene como condición material la existencia de una fuerza física pública legal que dispone de armas y que busca establecer el monopolio de la misma fuerza. Tal como Althusser afirma: “Eso es sin duda lo que constituye, en el fondo, la razón del carácter tan ‘especial’ del aparato que es el Estado: todo lo que en él funciona, bajo su nombre, sea el aparato

político o los aparatos ideológicos, está sostenido silenciosamente por la existencia y la presencia de esta fuerza física pública armada” (1994b, p. 474). El Estado pretende monopolizar las prácticas represivas a través de las armas y de la legislación e imponerse como un sujeto político hegemónico.

En el caso colombiano, la historiadora María Teresa Uribe de Hincapié (2002) esclarece esta situación político-estructural al sostener lo siguiente: “[...] no olvidemos más que detrás de la institucionalidad palpita la guerra y que en los códigos podemos reencontrar la sangre seca de muchos derrotados” (p. 136). El terror practicado por las clases dominantes colombianas es una constante histórica que ha tenido como consecuencia la rebelión. Esta no es una ruptura de un sistema pacífico de leyes sino, simplemente, el reverso de la guerra que mantienen permanentemente contra los pobres y excluidos. Foucault (2000) expresa una idea similar cuando se pregunta:

Después de todo, ¿qué significarían, qué podrían ser la idea y el proyecto revolucionarios, en primer lugar, sin ese desciframiento de las disimetrías, los desequilibrios, las injusticias, y las violencias que funcionan a pesar del orden de las leyes, bajo el orden de las leyes y a través de y gracias al orden de las leyes? ¿Qué serían la idea, la práctica y el proyecto revolucionarios sin la voluntad de sacar a la luz una guerra real, que se desarrolló y sigue desarrollándose, pero que el orden silencioso del poder tiene por función e interés, precisamente, sofocar y enmascarar? ¿Que serían la práctica, el proyecto y el discurso revolucionarios sin la voluntad de reactivar esa guerra a través de un saber histórico preciso y sin la utilización

de ese saber cómo instrumento en ella y como elemento táctico dentro de la guerra real que se libra? (pp. 78-79).

La guerra civil o los movimientos de insurrección de gran envergadura establecen un poder paralelo al del Estado y fracturan la capacidad que este tiene para ejercer la soberanía. Definir qué es lo que se entiende por estado de excepción es una tarea difícil, entre otras cosas, debido a la estrecha relación que mantiene con situaciones en las que las fuerzas internas de oposición representan una amenaza inminente para el poder dominante.

La esencia de la política reside en los modos de subjetivación que conducen a un disenso que demuestra la diferencia en la sociedad. La política no puede ser concebida a partir de una “idealización” del Estado y la nación al estilo de la retórica alrededor de paz y reconciliación, al modo de una unidad, sino a través de la división y la ruptura entre las clases que conforman la sociedad. La misma existencia del Estado demuestra que las contradicciones de clase son inconciliables. La política es, al decir de Rancière (1995, pp. 95-97), una actividad que tiene como racionalidad propia el desacuerdo. Toda concepción del derecho y de la justicia depende de esta racionalidad política, aun cuando el conflicto sea, a menudo, ocultado por la retórica del consenso que disfraza la radicalidad del desacuerdo. Rancière (1998, pp. 251-252) señala que el consenso es la reducción de la política a la policía; la administración y regulación de la sociedad. La política consiste en una esfera de actividad que siempre es litigiosa. Este argumento de Rancière (1995, pp. 43-67) está basado en su distinción entre *política* y *policía*. Comúnmente se denomina política al conjunto de procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones, y

los sistemas de legitimación de esta distribución. Rancière propone dar a este conjunto el nombre de *policía*. Mientras la *policía* ordena los cuerpos, define los modos de hacer, de ser, de decir, configura ocupaciones y propiedades de los espacios y la forma de su distribución, la *política* manifiesta la igualdad de los unos frente a los otros, actúa desplazando un cuerpo del lugar que le estaba asignado, cambia el destino de un lugar, deshace las divisiones sensibles del orden *policial*. La lógica *policial* se confronta con la *subjetivización política* en la medida en que ésta se encarga de producir una multiplicidad que no estaba dada en el orden *policial*. La *política* se trata de modos de *subjetivización* que constituyen sujetos mediante una serie de actos que son capaces de crear una nueva representación de un campo de experiencia. Desenmascarar el fundamento de la soberanía del Estado es una tarea a la cual invita Derrida (en Borradori, 2003):

Las responsabilidades que hay que asumir en lo que se refiere al Estado son entonces en cada caso diferentes, según los contextos, y reconocerlo no implica ningún relativismo. Pero a la larga estas transacciones necesarias no deben interrumpir una deconstrucción de la forma-Estado que, algún día, no debería ser ya la última palabra de lo político. [...] No tomará la forma de una supresión del Estado soberano, un buen día, en un instante determinado, sino pasará por una larga serie de convulsiones y de transformaciones aún imprevisibles, por formas aún inéditas de compartir y limitar la soberanía. [...] Ahora bien, una soberanía divisible o compartida es ya contradictoria con el concepto puro de soberanía. Bodin, Hobbes y otros recuerdan que la soberanía debe ser y

permanecer siempre indivisible. La deconstrucción de la soberanía, entonces, ya comenzó, y no tendrá fin, pues no se puede ni se debe renunciar, pura y simplemente, al valor de la autonomía, de la libertad, pero tampoco del poder o de la fuerza, que son inseparables de la idea misma de derecho. (p. 190).

Tal como señala el filósofo francés Alain Badiou: “la política comienza en tanto que es pensamiento-práctica *efectivo* de la decadencia del Estado. Todo lo real de una política yace en el punto en que un pensamiento se sustrae al Estado e inscribe esta sustracción en su ser” (2006, pp. 68-69). Nancy (2009a, pp. 84-85) nos recuerda que la palabra “democracia” está formada por un sufijo (*cracia*) que se refiere a la fuerza, la imposición violenta, que parece dejar a un lado un principio fundador a diferencia del sufijo *-arquía* que se refiere a un poder fundado, legitimado desde un principio. Nancy (2000b) dice: “La renuncia a la identificación mayor –ya se haya manifestado en la imagen de un Rey, un Padre, un Dios, una Nación, una República, un Pueblo, un Hombre o una Humanidad, y hasta una Democracia– no contradice en absoluto la exigencia de la identificación en el sentido de la posibilidad, para todos y cada uno, de identificarse (hoy nos gusta decir “subjetivarse”) como dotados de lugar, rol y valor –inestimable– en el ser-juntos” (p. 48).

El falso universalismo del Estado presupone poderes sociales no igualitarios que refuerzan la subordinación. En su trabajo *Kritik der Gewalt*, Benjamin (2002) desarrolla una crítica del parlamentarismo de la democracia liberal. Su discurso es, tal como ha observado Derrida, “*revolucionario*, incluso marxistizante” (p. 115). Dice Benjamin (2001): “Resulta significativo que la decadencia de los parlamentos haya quitado al ideal de la conducción pacifi-

ca de los conflictos tantas simpatías como las que le había procurado la guerra. A los pacifistas se oponen los bolcheviques y los sindicalistas. Estos han sometido los parlamentos actuales a una crítica radical y en general exacta. [...] lo que el parlamentarismo obtiene en cuestiones vitales no puede ser más que aquellos ordenamientos jurídicos afectados por la violencia en su origen y en su desenlace” (p. 119). Benjamin (2014) constata con gran agudeza:

Allí donde se establece límites, el antagonista no es meramente aniquilado por su oponente. Aunque el que sale victorioso posee la mayor autoridad, al derrotado le son reconocidos determinados derechos, o sea, de un modo diabólicamente difuso. “Derechos iguales”; es esta la misma frontera que no debe ser superada por los que celebran el pacto y en esta peculiaridad es que surge, del modo más aterrador y primigenio, la misma ambigüedad mítica de aquellas leyes que no pueden ser presa de la “transgresión”, de las que Anatole France señala sarcásticamente que vedan tanto a los ricos como los pobres dormir bajo los puentes” (p. 129).

Una versión secularizada del “sacramento del perdón y la reconciliación” se ha intentado presentar en Colombia como una virtud política. En su discurso “Dos siglos de construcción patria superando el sino de la violencia”, Álvaro Uribe Vélez (2010) caracterizó a Colombia como “una nación sin amarguras, una nación que se reconcilia fácilmente, una nación que sabe perdonar, una nación alegre. Hay que cuidar muchísimo a los actores de la seguridad democrática, a nuestros soldados y policías” (p. 336). Una década y media más tarde parece que esta visión

de Uribe se ha vuelto el consenso. Representantes de todo el espectro político profesan su fe en la “reconciliación”.

Gustavo Petro, tildado por la derecha de exguerrillero, mientras él mismo insistió que es economista, fue elegido presidente de Colombia el 19 de junio de 2022. Petro que ya antes de su elección llamaba a los dos partidos tradicionales a un “Acuerdo Nacional”, presentó un lenguaje político sobre la reconciliación que se expresa en la realización efectiva de alianzas, incluso las más inesperadas y circunstanciales. Inmediatamente después del triunfo electoral de Petro el discurso dominante era la “unidad nacional” entre las corrientes políticas más dispares. La mano derecha de Petro fue, por entonces, Alfonso Prada, exsecretario del gobierno de Santos, que, como jefe de debate, reforzó la retórica de la reconciliación. Por su parte, Armando Benedetti, jefe de campaña de Petro, ex presidente del partido de la U, que fue el principal baluarte del uribismo, y en marzo 2025 designado Ministro del Interior, declaró el día después de las elecciones presidenciales que hay que “llegar a un Acuerdo Nacional con las diferentes fuerzas, incluyendo a Álvaro Uribe, cualquier Acuerdo Nacional pasa por entre las manos de él”¹. Hábil para negociar con los partidos políticos tradicionales, cuando a principios de 2025 se desempeñaba como jefe de despacho de la Casa de Nariño, Armando Benedetti se reunió con las bancadas de representantes a la Cámara del Partido la U, del Partido Liberal y del Partido Conservador y acordó que apoyarían algunas reformas a cambio de participación en el Gobierno.

La obsesión electoralista y estatista del reformismo petrista corre el riesgo de ignorar o, en el peor de los casos, condenar los focos de contrapoder. En todo caso, el costo

1 Recuperado de: https://www.elespectador.com/politica/elecciones-colombia-2022/hay-que-hacer-un-acuerdo-nacional-que-incluya-a-alvaro-uribe-vez-benedetti/?utm_source=interno&utm_medium=boton&utm_campaign=share_content&utm_content=boton_copiar_articulos

de darle la espalda a estas contrahegemonías populares, que muestran un poder a inventar sin referirse a un proyecto político nacional, podría ser muy alto. Félix Guattari (2017) afirma con razón, en su obra *La revolución molecular*, que: “Los partidos y grupúsculos reformistas, así como los más revolucionarios, que persiguen la “toma del poder político del Estado” como único objetivo se condenan ellos mismos a la ineficacia más absoluta” (p. 123).

Las peleas internas por las ubicaciones en las listas del Pacto Histórico para el Congreso recuerdan las palabras de Jaime Bateman sobre a los inicios del M-19 y su relación con la Anapo: “nosotros decidimos no diluirnos en las luchas internas que no llevan a ningún sitio. Al final, imagínese que en la Anapo ya se estaba discutiendo quien debía encabezar listas para el Consejo y la Asamblea. Imagínese esa vaina. Entonces nosotros no quisimos hacerle juego a esa política, porque nuestro proyecto iba más allá ...” (Castro Caycedo, 1980, pp. 82-83).

Tras su elección Petro afirmó: “De manera franca, aquí les diría lo siguiente, nosotros vamos a desarrollar el capitalismo en Colombia. No porque lo adoremos, sino porque tenemos primero que superar la premodernidad en Colombia, el feudalismo en Colombia”.² Se cumplen las palabras de Walter Benjamin (2010): “El conformismo, que desde el principio se encontró a gusto en la socialdemocracia, no afecta sólo a sus tácticas políticas, sino también a sus ideas económicas” (p. 25). Cecilia López, la ministra de Agricultura designada por Petro en 2022, quien volvía a ocupar el mismo cargo que tenía en 1996, puntualizó: “Va a haber reforma agraria, pero consiste en algo muy diferente a lo que aterroriza a la gente. La reforma agraria consiste en comprar tierras que no se están utilizando, el Gobierno la compra y las distribuye a aquellos sectores que pueden producir inmediatamente. Aquí no se va a ex-

2 Recuperado de: <https://youtu.be/EaOqfQWeMBM>

propiar ni un ápice de tierra”³. La expresión “aterroriza a la gente” que emplea Cecilia López lo dice todo y dado el contexto evoca aquella de “la gente de bien” que los voceros del “país político” solían utilizar en contraposición a “la chusma”.

En su *Passagen-Werk* Benjamin (1982) constata que con la Comuna de París se terminó la ilusión fantasmagórica que iba a ser en alianza con la burguesía que el proletariado iba a llevar a cabo la tarea de realizar las promesas de la revolución. La burguesía nunca compartió esa ilusión, sino en forma consecuente atacaba los derechos del proletariado en una implacable lucha de clase. Ya en su ensayo *Historia y coleccionismo*, Benjamin (1994) había criticado la opinión “tan extendida como necesitada de una revisión, según la cual las revoluciones burguesas, tal y como la burguesía las celebra, representan el árbol genealógico de la proletaria” (p. 121).

La recurrente apelación al constitucionalismo como una solución para todos los males de la sociedad colombiana se ha usado para intentar contener, y en algunos casos disolver, la insurgencia de los sectores populares, preservando y asegurando los intereses de las clases dominantes, atribuyéndole al sistema, al mismo tiempo, una apariencia de legitimidad (Mejía, 2002, pp. 60-67). Tal como concluye Hernando Valencia Villa (1997): “En suma, el reformismo constitucional es un operador del continuismo político y social” (pp. 44). Sin embargo, se continúa, en 2025, ingenuamente pidiendo una nueva Asamblea Constituyente. La soberanía no es un asunto formal de doctrina constitucional, o de referencias hipócritas en torno al “pueblo”, es un asunto que consiste en determinar qué fuerza social y política tiene la *potencia* de imponer su orden.

3 Recuperado de: https://www.elpais.com.co/politica/va-a-haber-reforma-agraria-sin-expropiacion-cecilia-lopez-nueva-minagricultura.html?fbclid=IwAR1oYnVrIGtlzdkxmnKaCn_36GqmSbROwTnQAOSVag6QpDONBUiaXcIqJ4Q

Durante la primera etapa de su formación, el M-19 producía un documento interno, “Elementos para una Estrategia”, cuyo fin fue definir los pasos necesarios para crear una nueva organización revolucionaria en Colombia, argumentando que el triunfo electoral no era suficiente si no existía una estructura político militar que lo respaldase: “Las vías violentas para destruir el Estado oligárquico no necesitan ser defendidas. Eso es insistir demasiado en lo que no puede ser de otra manera” (citado en Grabe, 2017, p. 313). La necesidad lógica de la rebelión se inscribe dentro de un análisis histórico que saca a la luz el estado de excepción y la guerra como rasgos permanentes de las relaciones de dominación, como trama y secreto de la institución del Estado. Una investigación del sociólogo colombiano Fernando Cubides (2005) concluye: “solo los movimientos sociales que se organizan alrededor de un patrón de violencia han logrado algunos de sus objetivos” (p. 189). El filósofo francés Henri Lefebvre (1976, p. 21) considera que de la violencia puede decirse que es una cualidad permanente del ser social que se afirma. Una crítica moral de la violencia es injustificada e impotente. Tal como dice el filósofo mexicano Adolfo Sánchez Vázquez en su libro *Filosofía de la praxis* (2003):

Al ponerse a sí misma límite a la violencia propia, se limita la violencia posible que se pudiera oponer a la violencia establecida, pero justamente, en esa misma medida, la violencia exterior deja de encontrar un límite y, con ello, se contribuye a que se extienda. Como toda limitación unilateral, por el hecho de ser límite para un solo lado —la violencia propia posible—, el otro —el de la violencia exterior efectiva— puede extenderse ilimitadamente. Al renunciarse por principio a la violencia cuando

ésta impera, se corre el riesgo de ser, objetivamente, un cómplice de ella. (pp. 260-261).

El Estado colombiano es portador de una construcción discursiva en la cual la soberanía y el monopolio estatal de la violencia constituyen la respuesta racional a la resistencia y la rebelión. En el discurso del gobierno de Petro, la defensa de la soberanía estatal y su monopolio de la fuerza, se justifican en virtud de la necesidad de combatir la insurgencia. Se trata, en esa lógica, de someter a los resistentes a la reconciliación, a ese conjunto de procedimientos cuyo único fin es fabricar un consenso ahí mismo donde hay conflicto. La totalización estatal es el momento pleno de la reconciliación. Algunos ilusos pensaban que se podía llegar a tal reconciliación y justicia social por medio del diálogo. Pero ¿cuáles son las reglas de este diálogo? La rebelión persigue fines que van en contra de los intereses del Estado actual en la medida en que persigue objetivos que son “intraducibles” al lenguaje del poder establecido. Por más discusión, compromiso o exhortación que exista, no puede llegarse a un acuerdo verdaderamente genuino. En el caso colombiano, se trata de un *diferendo*, un conflicto entre posiciones en el cual todo consenso traiciona las reivindicaciones originales de, al menos, una de las partes. La justicia implica necesariamente un conflicto que expresa las dinámicas vivas de la sociedad, por lo que inmediatamente sus sentidos se presentan como espacios políticos inacabados que se resisten a una narrativa de la reconciliación y consenso.

Enmascarando las condiciones irreconciliables del conflicto, el Estado colombiano pretende ser el resultado de una conciliación y armonización de intereses y de posiciones políticas, cuando en realidad es el resultado de la imposición de unos sobre otros. La guerra toma en ciertos momentos la forma de la paz propuesta por el Estado. La

“Paz Total” es una forma de guerra y el Estado una manera de conducirla. Así lo han demostrado las sucesivas negociaciones y enfrentamientos entre el Gobierno de Petro y la insurgencia. En el fondo, tales negociaciones están tensadas por aquello que señala acertadamente el filósofo Jean-François Lyotard (1983, p. 12) como un caso de *différend*, es decir, una situación conflictiva entre dos partes que tiene lugar cuando el reglamento del conflicto que las opone se hace en el idioma de una de ellas, en tanto que el perjuicio de la otra no tiene significado en ese idioma. Se produce, entonces, un perjuicio cuando las reglas del género del discurso según las cuales se juzga no son los adecuados a los géneros del discurso juzgados (Lyotard 1983, p. 9). En este sentido, Lyotard (1992) insiste en el carácter impositivo de la reconciliación sobre los diferentes discursos inconmensurables que circulan en la sociedad:

[...] experimenté, para mi sorpresa, aquello a lo que en el marxismo no se puede objetar y lo que hace cualquier reconciliación, incluso en teoría, un engaño: que hay varios géneros inconmensurables de discurso en juego en la sociedad, ninguno de los cuales pueden transcribir todos los demás; y, no obstante, uno de ellos al menos – capital, burocracia – impone sus reglas sobre los demás. Esta opresión es la única opresión radical, la que prohíbe a su víctima atestiguar contra ella. No es bastante con entenderla y ser su filósofo; también hay que destruirla. (pp. 107-108).

Existen varios géneros de discursos inconmensurables que están en juego en la sociedad, sin embargo, uno de

ellos impone sus reglas a los otros. Se trata, en realidad, en el caso del conflicto colombiano, de un diferendo: un conflicto entre posiciones en el cual todo consenso traiciona las reivindicaciones originales de, al menos, una de las partes. Ni la victoria ni la derrota reducen el diferendo. El signo de reconocimiento de la victoria del Estado consiste en una pretendida resolución de todo lo inconmensurablemente político en la unidad nacional. La diferencia y el diferendo siempre permanecerán irreductibles, aun cuando sus sustentos, los resistentes, hayan sido suprimidos en la vida política o bajo la muerte real. La tarea, entonces, consiste en detectar el diferendo, incluso allí donde se encuentra oculto bajo simples divergencias. Las llamadas divergencias son en realidad un profundo diferendo. No se trata de una simple divergencia entre las posiciones de las partes, sino que ciertas cosas no pueden entrar en el debate sin modificar las reglas.

Lo intratable designará aquello fundamental que no puede ser puesto en común. Lo intratable es lo insoportable para el régimen imperante. Lo intratable, por cierto, remite a lo que los griegos designaban como *aprakton*, el efecto desafortunado, el sin-resultado de una práctica dada. Sin embargo, lo intratable no debe entenderse en términos exclusivamente negativos. El fracaso del “Paz Total” de Petro, y el no-resultado de su política reformista medido en relación con las transformaciones profundas que requiere la sociedad colombiana, va a servir para despejar e indicar precisamente lo intratable. Al mismo tiempo, es un motivo de donde una parte de la resistencia obtiene su energía y muestra su poder de inventar nuevas formas de democracia y de autonomía, sin referirse al Estado o a una “nación reconciliada”. La irrupción de la resistencia y la rebelión pone en cuestión el orden soberano del Estado en su conjunto. Esta interrupción contiene los tiempos excepcionales, esas rupturas inesperadas, los quiebres

de lo establecido que conducen a una emergencia extraordinaria y a un derrumbe del orden sustentado en la violencia del soberano y sus formas simbólicas ideológico-discursivas.

Referencias.

Agamben, G. (2000). La política del exilio. En H. C. Silveira Gorski (Ed.), *Identidades comunitarias y democracia* (pp. 81-93). Editorial Trotta.

Agamben, G. (2001). *Medios sin fin: notas sobre la política*. Pre-Textos.

Agamben, G. (2003). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.

Agamben, G. (2004). *Estado de excepción*. Adriana Hidalgo Editora.

Althusser, L. (1994). Marx dans ses limites. En *Ecrits philosophiques et politiques* (Tome I, pp. 367-537).

Althusser, L. (1997). Machiavel et nous. En *Ecrits philosophiques et politiques* (Tome II, pp. 37-173).

Badiou, A. (2006). *De un desastre oscuro: Sobre el fin de la verdad de Estado*. Amorrortu Editores.

Barthes, R. (1985). *Mitologías*. Siglo XXI Editores.

Benjamin, W. (1977). *Gesammelte Schriften*. Suhrkamp.

Benjamin, W. (1982). Das Passagen-Werk. En *Gesammelte Schriften* (Vol. V). Suhrkamp.

Benjamin, W. (1994). *Discursos interrumpidos*. Editorial Planeta.

Benjamin, W. (2001). *Ensayos escogidos*. Ediciones Coyoacán.

Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Ediciones Akal.

Benjamin, W. (2010). *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*. Ediciones desde Abajo.

Benjamin, W. (2014). *Textos esenciales*. Editorial Lea.

Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. Routledge.

Blanchot, M. (2006). *Escritos políticos*. Ediciones Zorzal.

Borradori, G. (2003). *La filosofía en una época de terror: Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Taurus.

Castro Caycedo, G. (1980). Entrevista a Jaime Bateman. En **Del ELN al M-19: Once años de lucha guerrillera**. Carlos Valencia Editores.

Clausewitz, C. (1984). *Vom Kriege*. Deutsche Bibliothek.

Cubides, F. (2005). *Burocracias armadas*. Grupo Editorial Norma.

Deleuze, G. (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Editorial Anagrama.

Derrida, J. (2002). *Fuerza de ley: El "fundamento místico de la autoridad"*. Editorial Tecnos.

Derrida, J. (2005). *Cada vez única, el fin del mundo*. Pre-Text-

tos.

Derrida, J. (2008). *La bête et le souverain* (Vol. I). Éditions Galilée.

Esposito, R. (1996). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Editorial Trotta.

Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-Textos.

Grabe, V. (2017). *La Paz como revolución M-19*. Editorial Rocca.

Guattari, F. (2017). *La revolución molecular*. Errata Naturae Editores.

Jäger, L. (2017). *Walter Benjamin: Das Leben eines Unvollendeten*. Rowohlt.

Jaramillo Fernández, H. A. (2022). *En busca de una ontología de la violencia; El dispositivo necropolítico y la desubjetivación denegatoria*. Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

Lefebvre, H. (1976). *Hegel, Marx, Nietzsche*. Siglo XXI Editores.

Lyotard, J.-F. (1983). *Le Différend*. Les Éditions de Minuit.

Lyotard, J.-F. (1992). *Peregrinaciones: Ley, forma, acontecimientos*. Ediciones Cátedra.

Mejía Quintana, O. (2002). Dominación y exclusión en la Constitución de 1991: La constitucionalización de la mentira. *Palimpsesto*, (2), 60-67.

Nancy, J.-L. (2009a). *Démocratie finie et infinie*. En G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaid, W. Brown, J.-L. Nancy, J. Rancière, K. Ross & S. Žižek, *Démocratie dans quel état?* (pp. 77-92). La Fabrique Éditions.

Nancy, J.-L. (2009b). *La verdad de la democracia*. Amorrortu Editores.

Rancière, J. (1995). *La Mésentente: Politique et philosophie*. Éditions Galilée.

Rancière, J. (1998). *Aux bords du politique*. Éditions Gallimard.

Romano, S. (1983). *Frammenti di un dizionario giuridico*. Giuffrè Editore.

Sánchez Vázquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI Editores.

Uribe de Hincapié, M. T. (2002). La guerra y la política: una mirada desde Michel Foucault. *Estudios Políticos*, (20), 123-136. Universidad de Antioquia.

Uribe Vélez, Á. (2010). Dos siglos de construcción patria superando el sino de la violencia. En J. C. Torres (Ed.), *El gran libro del Bicentenario* (pp. 321-336). Planeta Colombiana.

Valencia Villa, H. (1997). *Cartas de Batalla. Una crítica del constitucionalismo colombiano*. CEREC.



**Curadurías del martirio:
victimización, afectos
y guerra cultural en las
(nuevas) derechas**

Andrés González*

* Antropólogo, Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia). Magíster en Investigación (MRes) en Antropología Social, Goldsmiths, University of London (Reino Unido). Ph.D. en Antropología Cultural, Rutgers, The State University of New Jersey (EE. UU). Actualmente se desempeña como Coordinador de Publicaciones del Programa de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas (PECT) de la Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia).

I. Introducción

El hombre hablaba frente a una audiencia reunida al aire libre. Entre la multitud era fácil toparse con banderas, mensajes pro-vida, y uno que otro cartel que algunas personas podrían encontrar. Su discurso insistía en libertades amenazadas y en el deber de defenderse. De repente, una detonación estremeció a los asistentes. Acto seguido, un cuerpo cayó desplomados ante la mirada atónita de quienes allí se encontraban. La sangre se expandió con rapidez inquietante, no solo en el lugar de los hechos si no a través de millones de pantallas repitiendo una y otra vez el video de lo sucedido. Incluso su duelo tuvo un carácter dramático: cortejos transmitidos en directo, rostros apabullados por la pérdida, acompañadas, por supuesto, de promesas de que “recuperarían el país” de una inminente amenaza. Así pues, el hombre dejó de ser un muerto más para convertirse en mártir. Una figura cuasi religiosa soplando la trompeta que anuncia el advenimiento de una guerra total.

No es casual que la historia política moderna se active, una y otra vez, con el estampido de un arma. El asesinato del archiduque en Sarajevo encendió la mecha de la Primera Guerra Mundial; en Bogotá, la muerte de Jorge Eliécer Gaitán precipitó el Bogotazo y reconfiguró por décadas el imaginario del enemigo interno. Estas escenas no son meras coincidencias trágicas: muestran cómo el homicidio de una figura pública condensa duelos privados en mandatos políticos, convierte el dolor en consigna y reorganiza, a toda prisa, el mapa moral de una comunidad. En continuidad con ese guion, los casos que analizo aquí —el de Miguel Uribe Turbay en Bogotá y el de Charlie Kirk en un evento al aire libre en Utah— se inscriben en esa tradición de violencias que, al sacralizar a la víctima como mártir, habilitan la designación de una otredad irredimible. La diferencia contemporánea no es menor: la amplifi-

cación algorítmica y la estética del duelo digital aceleran la transfiguración del muerto en bandera y del adversario en amenaza existencial, produciendo resonancias transnacionales que, sin necesidad de coordinación orgánica, sincronizan repertorios, afectos y justificaciones de violencia a ambos lados del continente.

En ese mismo registro, lo que produce al mártir no es el disparo sino la curaduría póstuma del suceso. La selección, montaje y circulación de determinadas escenas permite insertar el hecho en una cadena de significados debidamente organizados. El acontecimiento funciona como materia prima. Su curaduría, a través de encuadres mediáticos, rituales del duelo, y eslóganes lo convierten en un dispositivo político que permite configurar una economía moral dirigida a justificar el uso de medidas punitivas y retaliatorias en contra de los grupos señalados como responsables. Atender a esa apropiación del muerto —más que a la muerte misma— permite comprender un aspecto crítico de la “guerra cultural” que adelantan grupos que se autoidentifican como más radicales que la derecha tradicional.

Para abordar este fenómeno, me concentro en el análisis de publicaciones digitales, especialmente en X, realizadas por usuarios asociados públicamente a este tipo de ideología en Colombia y en otros países de América Latina. Estas publicaciones permiten rastrear en tiempo real cómo se produce la narración del martirio: desde el shock inicial y la indignación colectiva hasta la construcción de un relato que presenta al asesinado como héroe sacrificado por la libertad. El interés no se limita a lo que dicen los voceros más visibles, sino a cómo múltiples usuarios replican, remezclan y amplifican estas narrativas, creando un clima afectivo donde la muerte de alguien se convierte en argumento para demonizar al adversario político. Observar estas dinámicas ayuda a comprender cómo los discursos

sos de martirio logran instalarse en capas sociales que, en principio, no tendrían un interés objetivo en apoyar proyectos de extrema derecha. Es allí donde las resonancias cobran fuerza: en la capacidad de articular miedos difusos, ansiedades cotidianas y símbolos de orden en torno a la figura de una víctima que ya no pertenece al ámbito privado, sino a una cruzada colectiva.

Aunque la literatura sobre las derechas radicales es relativamente abundante en Europa y Estados Unidos, en América Latina estos debates aún están fragmentados y tienden a focalizarse en asuntos como la influencia evangélica, las guerras culturales en torno al género o el surgimiento de liderazgos autoritarios. Mucho menos explorado ha sido, en cambio, el papel operativo de la víctima-mártir como dispositivo de movilización y justificación de exclusión. En contextos como el colombiano —donde las narrativas de sacrificio, traición y violencia ya forman parte del imaginario público— la resonancia con repertorios globales de extrema derecha encuentra terreno fértil para arraigarse y producir sentidos locales específicos. La víctima, en ese sentido, deja de ser solamente un objeto de reconocimiento y reparación, pasando entonces a convertirse en un arma de guerra mediante la cual proclamar la monstruosidad del enemigo. Miedo, indignación y sensación de amenaza son emociones cultivadas y amplificadas por un entramado comunicativo que estetiza el dolor —lágrimas, plegarias, banderas— y lo transforma en material visual circulante. De ese modo emergen pánicos morales que convierten a determinados sujetos en “otredades irredimibles”. En otras palabras, no ya un contendiente político sino una amenaza existencial cuya neutralización se presenta como imperativo moral.

El artículo se organiza en varias partes. En la primera, presento un marco teórico que define qué entiendo por extrema derecha, examina algunas de sus narrativas cons-

pirativas y milenaristas y las conecta con los debates sobre *victimhood*, afectos y pánicos morales. Posteriormente, reconstruyo las trayectorias de Miguel Uribe Turbay y Charlie Kirk, prestando atención a sus proyectos políticos y a la manera en que sus muertes interrumpieron y transformaron esas trayectorias. Luego analizo la construcción pública de los tiradores, mostrando cómo fueron narrados como encarnaciones de un enemigo absoluto. A continuación, examino la curaduría póstuma de las víctimas, donde funerales, discursos y publicaciones digitales transformaron a ambos en mártires de la libertad de expresión. Enseguida discuto cómo la pareja víctima-perpetrador se convierte en dispositivo de exterminio, retomando los debates teóricos sobre otredad irredimible y genocidio. Finalmente, en las conclusiones comparo estos casos con otros asesinatos —como los de George Floyd en Estados Unidos o Dilan Cruz en Colombia— que no recibieron la misma curaduría martiroológica y que, en cambio, fueron objeto de sospecha o de justificación. El contraste muestra la selectividad de estas economías morales y alerta sobre los riesgos de que, en contextos de polarización extrema, la retórica del martirio se convierta en plataforma para proyectos de carácter genocida.

En última instancia, lo que busco es mostrar que pensar la guerra hoy exige mirar más allá de los combates armados. La guerra también se despliega en el terreno de los símbolos, los afectos y las narrativas. Un terreno que las extremas derechas, por lo menos en años recientes, han aprovechado de manera más efectiva. En este registro, el mártir es más que una víctima: es la figura que organiza la memoria del presente, que ordena los duelos colectivos y que, bajo la apariencia de defensa de la libertad, justifica nuevas formas de violencia.

II. Populismo radical y victimización: un marco para pensar la extrema derecha

No existe un consenso pleno acerca de cómo nombrar a lo que aquí llamo extrema derecha. Algunos autores se refieren a este fenómeno como extremismo de derecha, otros prefieren hablar de populismo radical de derecha, mientras que en contextos específicos se imponen expresiones como grupos de odio, neonacionalismo o neoracismo (Hervik, 2021). Entre estas opciones, la noción de populismo radical de derecha resulta especialmente influyente en la literatura reciente porque condensa tres elementos que suelen aparecer de manera integrada, por lo menos en Europa y los países del norte de América: nativismo, entendido como la fusión de nacionalismo y xenofobia; autoritarismo, como la creencia en una sociedad estrictamente ordenada y jerárquica; y populismo, como la narrativa que opone a un pueblo puro frente a unas élites corruptas (Mayer, 2021). Este trípedo ofrece un punto de partida útil para pensar cómo se construyen y legitiman las agendas de estas derechas, aunque debe ser traducido a cada contexto con cautela.

En el caso colombiano, la definición de extrema derecha que propongo recoge algunos de estos elementos, pero los organiza en torno a un imaginario postcolonial que es relativamente de militancias partidistas. En primer lugar, se trata de una visión de la sociedad como un orden jerárquico, en el que los derechos humanos no se conciben como atributos innatos de la persona, sino como privilegios que se adquieren solo en la medida en que los individuos se adaptan al *statu quo*. Este modo de concebir la ciudadanía implica que quienes cuestionan el orden establecido no solo pierden legitimidad política, sino que se convierten en sujetos sospechosos, indignos de protección o incluso eliminables. En segundo lugar, esta extrema derecha se articula alrededor de una identidad criollo-mestiza que funciona como aspiración y como frontera. Es una identidad que se imagina heredera de la tradición blanca-criolla, pero que al mismo tiempo se piensa mestiza en tanto

está abierta a ser aceptada por agentes externos —Estados Unidos, Europa, organismos internacionales— y, a partir de esa aceptación, reclamar reconocimiento local. Se trata de una identidad aspiracional que reproduce los viejos patrones coloniales de subordinación simbólica, en los que la validación internacional se convierte en capital político interno. Finalmente, esta definición incorpora la figura del emprendedor o empresario como modelo de conducta. Este personaje, exaltado en los discursos de derecha como motor de la economía y garante del orden social, comparte atributos con la figura del señor feudal: dueño de los medios de subsistencia, responsable del bienestar de sus dependientes y árbitro de los conflictos. El empresario-emprendedor se presenta como encarnación de disciplina, esfuerzo y sacrificio, en contraste con la supuesta pereza o degeneración de quienes resisten o cuestionan el orden jerárquico. En esta narrativa, el empresario es un héroe civil que encarna el progreso y al mismo tiempo legitima la subordinación de amplios sectores de la sociedad.

Esta configuración presupone, sin embargo, un entorno percibido como amenazante. La extrema derecha no se entiende a sí misma como un proyecto político estable, sino como un bastión “civilizatorio” en constante asedio (Ayala Diago, 2021; Castro-Gómez, 2010; Cuervo R., 2024; Elías, 2000). La sensación de amenaza es lo que articula su narrativa de salvación nacional y lo que justifica sus reclamos de defensa y supervivencia a través de prácticas cada vez más violentas. En el caso de Estados Unidos, por ejemplo, el miedo y el terror han sido instrumentos de gran importancia al momento “legitimar” cuestionables intervenciones militares. Intervenciones que, a su vez, introdujeron profundos cambios al interior de su ámbito doméstico.

Bajo el lema de combatir al enemigo externo, se naturalizó un estado de excepción permanente que justificó gue-

rras preventivas, vigilancia masiva y restricciones a las libertades civiles de sus propios ciudadanos. En América Latina, tanto dictaduras militares como violentas “democracias” civiles se apoyaron en la figura de un enemigo en el que convergen tensiones locales y fenómenos geopolíticos. Este monstruo amenazante le permitió a las elites de ambos hemisferios justificar medidas militares en contra de cualquier forma de disidencia política. Estos ejemplos muestran que la producción del enemigo no es un subproducto accidental, sino un recurso central de las derechas autoritarias: un dispositivo que alimenta la cohesión interna a través de una aparente amenaza existencial.

Para comprender cómo opera este dispositivo, resulta clave la noción de pánico moral (Cohen, 2011; Lancaster, 2011). El pánico moral se produce cuando determinados actores son presentados como amenazas desproporcionadas a los valores sociales, desencadenando una reacción que demanda medidas punitivas urgentes. En las últimas décadas, las derechas han articulado un nuevo enemigo bajo la etiqueta de lo woke. Este término, que originalmente surgió en movimientos afroamericanos como una exhortación a estar alerta frente al racismo, ha sido resignificado por sectores conservadores como un sinónimo de amenaza cultural. En su versión caricaturesca, lo woke agrupa todos los temores asociados con la justicia social, la diversidad sexual, étnica y cultural, y la irreverencia frente a los símbolos tradicionales. La fuerza de esta figura radica en que puede encarnarse en cualquier cuerpo: un joven universitario que cuestiona a sus padres, una persona trans que reclama derechos, un migrante que pide reconocimiento. El enemigo ya no es únicamente el comunista o el terrorista islámico, aunque esas figuras persistan, sino un adversario difuso y ubicuo que puede habitar incluso los hogares propios. En ese sentido, el enemigo woke funciona como un significante vacío que condensa ansiedades sociales diversas y las traduce en una amenaza existencial contra el orden jerárquico.

La eficacia de estas narrativas depende de la movilización de afectos como el miedo, la indignación y la sensación de amenaza. Este artículo propone entender los afectos no como simples respuestas emocionales de carácter individual, sino en términos de potencialidades políticas emergentes e inmanentes, las cuales son cultivadas y amplificadas a través de medios de comunicación, redes sociales, rituales públicos y conversaciones cotidianas. La política del terror, como se ha visto en múltiples contextos, no solo busca neutralizar a los enemigos reales, sino producir un clima permanente de vulnerabilidad que justifique medidas autoritarias. El miedo se convierte así en un recurso de gobierno, un lenguaje común que organiza la percepción de los riesgos y establece quiénes merecen protección y quiénes deben ser castigados. La indignación, por su parte, cumple una función de cohesión: permite articular comunidades emocionales que comparten el agravio y que encuentran en la figura del enemigo la fuente de todos sus males. De este modo, los afectos no son epifenómenos, sino condiciones de posibilidad para que las narrativas de extrema derecha logren resonar y consolidarse.

En este terreno de afectos y pánicos morales, la figura de la víctima ocupa un lugar central. Lejos de ser un sujeto definido únicamente por la experiencia de sufrimiento, la víctima es una construcción colectiva que depende de procesos de reconocimiento social y mediático (Fassin & Rechtman, 2009; Jacoby, 2015; McEvoy & McConnachie, 2012; Rudling, 2019). El énfasis contemporáneo en el sufrimiento ha contribuido a blindar a la víctima de toda crítica: quien sufre se presenta como portador de una verdad incuestionable (Murphy, 2025). Pero este blindaje no depende del acto de violencia en sí, sino de las cadenas de significado que elevan determinados hechos a la categoría de problemas públicos. Así, la víctima no es solo quien experimenta daño, sino aquel cuyo dolor logra ser narrado, visibilizado y apropiado por proyectos políticos. En las narrativas de extrema derecha, esta figura se convierte

en mártir, un emblema sagrado que no interpela al Estado para pedir justicia, sino que encarna la evidencia de que el enemigo es monstruoso e irreconciliable. En la medida en que el mártir aparece como signo del mal absoluto, se convierte también en justificación para el exterminio. La víctima-mártir autoriza nuevas exclusiones porque se la concibe como prueba viviente de que la comunidad está bajo amenaza y que, por lo tanto, todo es válido para defenderla.

Este desplazamiento hacia la figura de la víctima instrumentalizada permite entender por qué el martirio ha adquirido tanta relevancia en la cultura política contemporánea. No se trata simplemente de recordar a los muertos, sino de apropiarlos y convertirlos en banderas de lucha. El martirio no nace del hecho violento en sí, sino de la curaduría posterior que selecciona escenas, produce símbolos y organiza duelos. Esa operación solo es posible porque se inserta en repertorios afectivos ya existentes y porque activa ansiedades colectivas en torno a la seguridad, la moral y el orden. Al analizar cómo la extrema derecha construye mártires, no estudiamos únicamente su capacidad de movilizar emociones, sino su habilidad para transformar el dolor en un dispositivo de guerra cultural.

III. Charlie Kirk: influencer, armas y el espectáculo del martirio

Charlie Kirk fue, en vida, una de las figuras más visibles de la extrema derecha estadounidense. Fundador de Turning Point USA¹ y hábil en el uso de redes sociales, se

1 Turning Point USA es una organización sin ánimo de lucro fundada en 2012 por Charlie Kirk y William Montgomery. Su misión declarada es promover los “principios de libre mercado y gobierno limitado” en campus universitarios de Estados Unidos, aunque en la práctica se ha convertido en una plataforma de activismo conservador juvenil con fuerte presencia digital. Ha sido criticada por difundir desinformación, por su cercanía con figuras del trumpismo y por organizar eventos que han servido como espacios de articulación para narrativas de extrema derecha.

consolidó como un influencer político que hablaba principalmente a jóvenes universitarios conservadores, organizando giras y conferencias que mezclaban espectáculo, debate y provocación. Su estilo buscaba crear momentos virales: interpelar a estudiantes progresistas, lanzar frases cortas y efectistas, repetir consignas sobre libertad de expresión y denunciar lo que llamaba la tiranía de lo políticamente correcto. Ese modo de operar lo convirtió en un mediador privilegiado entre la derecha tradicional y los sectores más radicalizados que consumen y reproducen narrativas conspirativas. No solo era un polemista, sino también un movilizador político activo, como quedó demostrado en enero de 2021, cuando organizó autobuses para trasladar seguidores a Washington durante la insurrección en el Capitolio (Debusmann Jr. & Wendling, 2025).

Su retórica se caracterizó por un tono de choque cultural, dirigido a provocar tanto a sus adversarios como a su propio público. En un debate en la Universidad de Cambridge, en mayo de 2025, cuestionó la existencia misma del pueblo palestino al afirmar: “No creo que ese lugar exista, porque no existe. Se llama Judea y Samaria, no Palestina” (Cambridge Union, 2025). En ese mismo intercambio defendió las acciones militares de Israel y justificó el uso de la fuerza: “Cuando declaras la guerra a Israel, espera una reacción violenta”. Estas posturas lo ubicaban en la defensa más dura de la política israelí, negando la narrativa palestina y alineándose con un marco que reduce cualquier crítica a antisemitismo. De manera similar, en Estados Unidos sus intervenciones sobre raza se orientaban a minimizar o deslegitimar las luchas por justicia racial. En 2021, por ejemplo, desestimó la muerte de George Floyd² al llamarlo “escoria”, presentando el debate en torno

2 George Floyd (1973–2020) fue un hombre afroamericano asesinado el 25 de mayo de 2020 en Minneapolis, Minnesota, durante un arresto policial en el que el oficial Derek Chauvin presionó su rodilla contra su cuello por más de nueve minutos. El hecho, registrado en video, desató protestas masivas a nivel

al racismo estructural como un engaño diseñado por la izquierda para polarizar a la nación (Turning Point USA, 2021).

Entre sus banderas más reiteradas estaba la defensa inflexible de la Segunda Enmienda. En abril de 2023, en un evento de Turning Point USA en Salt Lake City, poco después de un tiroteo escolar en Nashville, Kirk afirmó:

Nunca vivirás en una sociedad con una ciudadanía armada y sin una sola muerte por arma de fuego. Eso es un disparate. Es una tontería. Pero creo que vale la pena. Lamentablemente, creo que vale la pena asumir el costo de que se produzcan algunas muertes por armas de fuego cada año, para que podamos conservar la Segunda Enmienda, que protege otros derechos que nos ha otorgado Dios (TPUSA Faith, 2023).

Su argumento era claro: las muertes ocasionadas por armas de fuego eran un costo aceptable en nombre de la libertad. Con ello, no solo defendía el porte de armas como derecho constitucional, sino que lo convertía en un emblema moral, más valioso que la vida de quienes caían víctimas de la violencia armada.

El día de su asesinato, en la Universidad del Valle de Utah, Kirk hablaba bajo una carpa decorada con el lema de su gira “Demuéstrame que estoy equivocado”. Acababa de responder una pregunta sobre tiroteos masivos y la población trans cuando una bala lo alcanzó en el cuello (Treisman, 2025). La escena fue registrada en múltiples videos y

nacional e internacional bajo el movimiento Black Lives Matter, convirtiéndose en símbolo de la violencia policial y del racismo estructural en Estados Unidos.

testimonios: la sangre brotando de manera inmediata, la multitud reaccionando en oleadas de pánico, las imágenes que se propagaron rápidamente en redes sociales. El acto mismo parecía condensar las tensiones de su discurso: un defensor de las armas abatido en público, en un evento diseñado para escenificar la confrontación ideológica.

Tras el atentado, la opinión pública se volcó a especular acerca de la identidad del tirador. Se difundieron videos del presunto atacante huyendo del techo del edificio y pronto circularon hipótesis sobre sus motivaciones. Las redes sociales se inundaron de mensajes provenientes de cuentas afines a la derecha que afirmaban, sin evidencia sólida, que el asesino era un militante de izquierda, obsesionado con el debate sobre las personas trans. La asociación bastó para convertirlo, de inmediato, en un arquetipo de enemigo: un “activista woke” dispuesto a matar para silenciar a quien lo cuestionaba. Esta narrativa encajaba con la necesidad de mostrar que la izquierda no solo era intolerante, sino inherentemente violenta. Sin embargo, las investigaciones posteriores ofrecieron un panorama menos claro. Algunos indicios sugerían que el tirador podría tener más en común con ambientes de derecha radicalizada que con círculos progresistas. Esa ambigüedad, lejos de debilitar las especulaciones, reforzó la eficacia de los discursos iniciales: para muchos, bastaba con que el tema de la pregunta previa al disparo hubiera sido la población trans para situar de un lado a la víctima y del otro al perpetrador. El debate sobre lo trans se convirtió, entonces, en un marcador simbólico suficiente para delimitar lo que era la izquierda y lo que era la derecha, más allá de cualquier evidencia concreta.

La violencia no interrumpió el proyecto político de Kirk, sino que lo multiplicó de forma simbólica. Su funeral, con fuegos artificiales, discursos encendidos y la figura de su esposa en el rol de viuda devastada, fue utilizado por múltiples referentes conservadores como plataforma

para reafirmar la idea de que la nación estaba bajo ataque y que la única respuesta posible era cerrar filas contra la amenaza de la izquierda y del progresismo. El asesinato de Kirk muestra cómo la figura del mártir emerge menos del hecho violento en sí que de la apropiación posterior del suceso. El discurso, el duelo y las imágenes transformaron a un influencer político en símbolo de resistencia (o reacción) cultural, en una figura sacralizada que permitía articular miedos dispersos en una narrativa común de amenaza y defensa.

La pregunta que queda abierta es si se trata de episodios aislados o si, más bien, estamos frente a un patrón narrativo que se repite. ¿Qué tienen en común el asesinato de un influencer conservador en Estados Unidos y el de un joven político en Colombia? ¿Son la evidencia de una conspiración global contra la derecha o, más bien, el resultado de la capacidad de ciertos sectores de apropiarse de la muerte para construir mártires útiles? A esta pregunta nos lleva el siguiente caso: el de Miguel Uribe Turbay.

IV. Miguel Uribe Turbay: herencia, linaje y muerte politizada

Miguel Uribe Turbay nació marcado por una genealogía política que lo situaba en el centro mismo de las élites colombianas. Nieto del expresidente Julio César Turbay Ayala, su apellido evocaba inevitablemente el Estatuto de Seguridad Nacional de 1978, que dio lugar a detenciones arbitrarias, persecuciones a líderes sociales y un régimen de excepción que profundizó la represión estatal en nombre de la lucha contrainsurgente. El apellido Turbay no era, por tanto, un nombre neutro: cargaba el peso de un dispositivo disciplinario que definió la relación entre Estado, violencia y ciudadanía para amplios sectores de la sociedad. A esa herencia se sumaba la tragedia de su madre, la periodista Diana Turbay, secuestrada en 1990 por órdenes de Pablo Escobar y muerta un año después du-

rante un intento fallido de rescate en el que las balas de la fuerza pública terminaron con su vida. En la biografía de Miguel se entrelazaban así dos memorias: la de un presidente que endureció el orden en nombre de la seguridad y la de una madre cuya muerte evidenció los costos de esa misma lógica de fuerza bruta.

Con el paso de los años, Miguel Uribe construyó su propio perfil político, aunque nunca pudo desprenderse del peso simbólico de su linaje. Inició su carrera en el Concejo de Bogotá y más tarde fue secretario de Gobierno en la alcaldía de Enrique Peñalosa. Su proyección nacional lo llevó al Senado como figura emergente del Centro Democrático y a convertirse en uno de los rostros visibles de una nueva generación de políticos de derecha. Su discurso, sin embargo, estuvo marcado por controversias que lo distanciaron incluso de sectores moderados. En temas de género, negó la necesidad de tipificar el feminicidio como delito específico, reduciéndolo a un homicidio más (Guzmán, 2019). En el terreno laboral, apoyó reformas que flexibilizaban derechos adquiridos de los trabajadores en nombre de la competitividad (Villamil, 2024). En materia de seguridad, defendió el porte de armas por parte de los llamados “ciudadanos de bien”, alineándose con los sectores más duros del uribismo que conciben la autodefensa armada como garantía de orden social (Cuesta, 2025).

Pero fue en relación con la fuerza pública donde sus posturas alcanzaron mayor nivel de contradicción. En noviembre de 2019, durante el estallido social en Bogotá, intentó minimizar la responsabilidad del ESMAD en la muerte del joven manifestante Dilan Cruz al afirmar que “se atravesó en la línea de fuego” (Revista Semana, 2020). Esta frase fue percibida como una justificación de la violencia estatal y una revictimización del estudiante, cuyo asesinato se convirtió en símbolo del abuso policial. En medio del Paro Nacional de 2021, sostuvo que las manifestaciones no eran una expresión social legítima, sino

parte de un plan organizado para tumbar al presidente “a punta de violencia” (Infobae, 2021). Al calificar el paro como un intento de golpe de Estado, deslegitimó el derecho a la protesta y respaldó la represión que generó decenas de denuncias por violaciones de derechos humanos. En uno de sus últimos discursos, Uribe condensó su visión de la seguridad al afirmar: “La paz no implica impunidad, ni la seguridad tampoco más violencia. El único camino para la paz es la seguridad. No permitiremos que sigan reescribiendo la historia o invirtiendo los valores volviendo a los verdugos salvadores o a las víctimas victimarios” (Blu Radio, 2025). Enunciada como defensa del orden, la frase también podía leerse como un cierre a toda posibilidad de investigar y condenar abusos de la fuerza pública, reforzando la prioridad del Estado sobre la justicia social.

El 7 de junio de 2025, durante una actividad proselitista en el barrio Modelia, al occidente de Bogotá, Miguel Uribe fue blanco de un atentado que cambiaría por completo el tablero político. Instalado en una tarima improvisada, hablaba sobre la necesidad de que los “ciudadanos de bien” pudieran portar armas. Fue en ese preciso contexto cuando un menor de 15 años le disparó al menos seis veces, impactándolo en la cabeza, el cuello y una pierna (Parada Lugo, 2025). La escena, grabada por asistentes, se repitió una y otra vez en pantallas y redes sociales: el cuerpo desplomado, los gritos, el caos. Tras varias cirugías y semanas de hospitalización, murió el 11 de agosto en la Fundación Santa Fe. Dos días después, su funeral se convirtió en un acto masivo transmitido en directo, donde dirigentes de derecha aprovecharon el duelo como plataforma de campaña. Su padre, entre otros, pronunció discursos que no fueron simples homenajes, sino lanzamientos velados de aspiraciones presidenciales bajo la promesa de “recuperar el país”.

La figura del joven que disparó a Uribe fue rápidamente apropiada por las narrativas políticas. Cuentas afines a la

derecha en Twitter difundieron la idea de que el asesino era un militante de izquierda o un simpatizante de Gustavo Petro, apelando a su condición de joven pobre como prueba automática de su filiación política. Poco importaba que Miguel fuera, en ese momento, uno de los aspirantes menos populares dentro de su propio partido y que su muerte no pareciera beneficiar en nada a la oposición. Tampoco se tuvo en cuenta que el padre del joven, según versiones no confirmadas, tenía entrenamiento militar y trabajaba como mercenario en Ucrania. La pobreza bastó como marcador político: ser pobre equivalía a ser petrista, y ser petrista equivalía a ser enemigo. Con ello, el asesinato fue rápidamente enmarcado como una conspiración de la izquierda para eliminar a un futuro líder de la nación.

La narrativa que emergió tras su muerte transformó de inmediato su imagen. El político controvertido, con escasa popularidad, pasó a ser presentado como “el próximo presidente de Colombia”, un líder sacrificado cuya memoria debía guiar la lucha contra la izquierda. En cuestión de días, su figura fue apropiada por distintas campañas presidenciales de derecha que encontraron en el mártir un dispositivo perfecto de movilización. La muerte no interrumpió su carrera política, sino que la potenció en clave simbólica, convirtiendo a Miguel Uribe Turbay en bandera de un proyecto que necesitaba, más que un candidato viable, un emblema sagrado. Así, lo que en un inicio fue un asesinato en circunstancias confusas se transformó en capital político: la víctima convertida en mártir, y el mártir en justificación de nuevas exclusiones y violencias.

V. El mártir y el monstruo: perpetradores, otredades irredimibles y la pedagogía del exterminio

La eficacia política del martirio depende de su antagonista. Tras los asesinatos de Charlie Kirk y Miguel Uribe Turbay, el relato se apuró a llenar ese lugar con un perfil de perpetrador que confirmara la tesis de la nación sitiada

por la izquierda. En el caso de Kirk, la asociación fue casi automática. Como en algún momento se mencionó que el tirador era “tolerante” o tenía “afinidad” con personas trans, se instaló la idea de un “activista woke” dispuesto a matar para silenciar a un conservador. Sin embargo, los indicios que circularon después matizaron esa lectura: el presunto tirador parecía tener más afinidades con ambientes de derecha radicalizada que con círculos progresistas. La sola mención de lo trans bastó para segmentar el campo político y convertir cualquier sospechoso en emblema de la izquierda. Esa demarcación identitaria fue, sin embargo, un gesto de utilidad narrativa. Su función no dar una explicación fáctica de lo sucedido, sino asegurar que el mártir tuviera su monstruo correspondiente.

En Colombia, el mecanismo operó con una inercia parecida. El joven que disparó a Miguel Uribe Turbay fue descrito de inmediato como militante de izquierda o simpatizante de Gustavo Petro, con la pobreza utilizada como marcador político. Ser pobre, en aquel registro, equivalía a ser petrista. Otras versiones, menos convenientes al encuadre, circularon sin apenas tracción, como por ejemplo la hipótesis de que el padre del muchacho tendría entrenamiento militar y actuaría como mercenario en Ucrania. Lo que importaba no era la complejidad de la biografía del tirador, sino su capacidad de encajar en la fábula. Como en Utah, el énfasis se desplazó del quién y el por qué al para qué. La idea entonces era producir un antagonista que volviera verosímil la consigna de que la izquierda mata por odio a la libertad.

Este modo de fabricar perpetradores útiles se entiende mejor si lo situamos en una genealogía más larga de “otredades negativas o irredimibles” (González-Saiz, 2024). La Guerra Fría en América Latina dejó una gramática duradera en la que el enemigo interno es presentado como amenaza ontológica. La dictadura argentina ensayó una

figura de síntesis, el judeobolchevique, donde antisemitismo y anticomunismo se fusionaron para autorizar una “guerra sucia” que no solo eliminó opositores, sino que enseñó a grandes sectores de la sociedad a mirar hacia otro lado (Feierstein, 2007; Robben, 2005). En Camboya, el Khmer Rouge hizo del contrarrevolucionario una identidad fuera del reino de lo humano pues el enemigo no era un simple disidente, sino una presencia contaminante que debía extirparse (Hinton, 2005). Colombia tampoco fue ajena a ese repertorio como evidencia el exterminio sistemático de la Unión Patriótica (Gómez-Suárez, 2015). Un exterminio que dejó una estela de miles de asesinatos, y que operó como pedagogía del terror donde la etiqueta “guerrillero/a” –real o imaginada– despojó de humanidad y de la posibilidad de duelo a quienes eran marcados con esta. En todos estos casos, la “otredad irredimible” es parte de una tipología moral mediante la cual define a alguien cuya mera existencia amenaza “lo humano” y, por tanto, habilita un despliegue total de violencia.

El presente recicla esos aprendizajes con ropajes nuevos. En Estados Unidos, la teoría conspirativa del *white genocide* sostiene que la mezcla racial y las políticas de igualdad forman parte de un plan para exterminar a la población blanca (Gallaher, 2003; Hinton, 2021). No hace falta que esa trama sea coherente, solo basta con que provea un horizonte apocalíptico que vuelva legítimo el miedo y razonable la defensa preventiva (Masco, 2014). En América Latina, figuras de la derecha cultural han traducido ese horizonte a la clave del wokismo: un significante elástico que condensa la diversidad sexual y de género, el antirracismo, el feminismo y cualquier cuestionamiento al orden patriarcal. En Colombia, ambos vectores se encuentran en una imaginación social que asocia “izquierda” con pueblo racializado, con disidencia sexual, con juventud insolente; una imaginación que, además, presenta la movilidad social ofrecida por el emprendimiento como un proyecto

amenazado por esas “huestes rencorosas”. Allí, la muerte pública de un conservador encaja como pieza maestra: materializa al monstruo. El mártir confirma que la amenaza era real; el perpetrador, moldeado a la medida, confirma que la amenaza venía de donde convenía.

Si volvemos a los dos casos, es notable cómo la curaduría del perpetrador acompaña –y potencia– la del mártir. En Utah, bastó con que la discusión previa al disparo aludiera a personas trans para que muchos replicaran, sin matices, que el asesino era de izquierda; que su gesto, por tanto, probaba el carácter homicida del “woke”. La posterior ambivalencia sobre sus afinidades ideológicas no corrigió la primera impresión; al contrario, la reforzó como verdad emocional. En Bogotá, la pobreza del muchacho y su juventud fueron suficientes para imaginarlo como parte de “la izquierda”; la circulación de hipótesis sobre su entorno familiar y militar solo sirvió, cuando mucho, para añadir un barniz de conspiración que volvía más urgente el llamado al orden. En ambos escenarios, la función del perpetrador no es abrir preguntas, sino clausurar la complejidad del hecho y asegurar el pasaje del duelo a la consigna.

La figura del monstruo, en consecuencia, no es un accidente de la imaginación política. Es su tecnología más eficaz. Los estudios de genocidio han mostrado que la deshumanización no empieza con la violencia masiva, sino con el lenguaje que fija identidades como peligros naturales. El judeobolchevique, el contrarrevolucionario, el terrorista, el castrochavista, el woke: cada uno de estos nombres organiza un horizonte donde ciertas vidas se vuelven sacrificables y ciertos muertos se vuelven útiles (Agamben, 2010). La noción de “otredad irredimible” resume esa operación. El “otro” no puede ser disputado ni persuadido ya que solo puede ser contenido, expulsado o eliminado. En ese marco, las muertes de Kirk y de Uribe Turbay no son detonantes casuales, sino momentos de cristalización donde la pedagogía del exterminio se vuelve pública y ce-

lebratoria. Los funerales convertidos en mítines, los hilos virales que hablan de enemigos y victorias finales, la promesa de “recuperar el país”: todo esto es parte de una liturgia que no llora, sino que ordena.

Esta liturgia se alimenta, además, de una selectividad sistemática del duelo. Las mismas voces que sacralizan a Kirk y a Uribe Turbay desatienden u oscurecen muertes como las de George Floyd y Dilan Cruz. Allí el perpetrador no sirve para la fábula: es la policía, es el Estado, es el orden. Allí el monstruo tendría que ser un agente de la propia causa; por eso se elude la palabra, se invoca el tecnicismo, se invierte la carga de la prueba. Esa asimetría no es un simple doble rasero moral; es la condición de posibilidad del martirio como dispositivo de autorizar violencia. Si todas las muertes contaran por igual, el mártir perdería su singularidad sagrada y la consigna perdería su fuerza de mandato.

Importa subrayar, finalmente, que esta pedagogía no requiere un plan centralizado ni una coordinación transnacional explícita. Requiere, más modestamente, repertorios compartidos: imágenes, palabras, afectos que circulan y encuentran anclajes locales. En Estados Unidos, el white genocide y el anti-woke proveen una gramática apocalíptica que encaja con historias de supremacía y con la sacralización de la Segunda Enmienda. En Colombia, el anticomunismo histórico, la doctrina del enemigo interno, el uribismo como moral del orden y la promesa de movilidad del emprendedor proveen el suelo donde esa gramática resuena. En el punto de cruce están los perpetradores fabricados y los mártires útiles: nombres propios reemplazables en una serie que no busca resolver los hechos, sino asegurar que la guerra cultural tenga santos y demonios reconocibles.

No se trata de negar el horror del asesinato ni de reducir a cálculo el dolor de las familias. Se trata de describir con

precisión cómo la política que se presenta como custodia de la civilización occidental moviliza, una y otra vez, dispositivos que despojan de humanidad a los adversarios y sacralizan a los propios caídos. Allí, el mártir no clausura la violencia: la inaugura. Allí, el monstruo no explica el crimen: lo hace necesario. Y es precisamente por esa lógica que los relatos del perpetrador en los casos de Kirk y de Uribe Turbay importan tanto como los relatos del mártir: juntos, forman la bisagra que convierte la muerte en justificación y el duelo en programa.

VI. Conclusiones

Los asesinatos de Charlie Kirk y Miguel Uribe Turbay no pueden entenderse solo como episodios de violencia política aislados en dos países distintos. Su potencia radica en cómo fueron inmediatamente traducidos en narrativas que convierten la muerte en capital político, el duelo en plataforma y la víctima en mártir. La función de esa curaduría póstuma no es recordar a los individuos en su complejidad, sino canonizarlos como emblemas de una causa conservadora que se presenta permanentemente amenazada.

El análisis de las reacciones digitales y de los discursos públicos muestra un patrón consistente: lo que importa no es quién dispara ni bajo qué motivaciones, sino qué utilidad tiene el asesinato para confirmar la existencia de un enemigo irredimible. Así, los perpetradores se moldean de acuerdo con la fábula. En el caso de Kirk, la sola referencia a lo trans bastó para situar al tirador en la izquierda, pese a que las investigaciones apuntaban en dirección contraria. En el caso de Uribe, la pobreza del joven fue suficiente para etiquetarlo como petrista, mientras se desechaban hipótesis más complejas sobre sus vínculos familiares. El objetivo no es esclarecer, sino clausurar el sentido: dar al mártir su monstruo.

La selectividad del duelo refuerza esta operación. Los mismos actores que transformaron a Kirk y a Uribe en héroes de la libertad ignoraron o minimizaron muertes como las de George Floyd y Dilan Cruz, que desnudaban violencias policiales y estatales incómodas para el relato conservador. En unos casos, la víctima se sacraliza; en otros, se deshumaniza o se trivializa. El patrón revela un principio fundamental: las muertes solo cuentan en la medida en que pueden servir para reforzar un marco narrativo que autoriza más violencia.

Situar estos procesos en una perspectiva histórica y comparativa permite ver la continuidad de repertorios de deshumanización: el judeobolchevique en Argentina, el contrarrevolucionario en Camboya, el exterminio de la Unión Patriótica en Colombia. Todos operan bajo la misma lógica: la construcción de otredades negativas que no son adversarios, sino amenazas existenciales cuya eliminación se vuelve un deber moral. Las teorías contemporáneas del white genocide o del wokismo son variaciones de esa misma matriz, adaptadas a nuevas ansiedades sociales.

El valor de estudiar casos como los de Kirk y Uribe Turbay no radica en comprobar si existe una conspiración global contra la derecha, sino en mostrar cómo la derecha ha perfeccionado la capacidad de apropiarse de la muerte para mantener vivo un imaginario de guerra. Los mártires no detienen la violencia: la prolongan en clave cultural, la reafirman como destino. Los monstruos no explican los crímenes: los hacen necesarios. Pensar estas operaciones es indispensable para comprender cómo, en sociedades que se proclaman democráticas, se incuban justificaciones para proyectos de exclusión radical que tienen resonancias genocidarias.

Referencias

Agamben, G. (2010). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.

Ayala Diago, C. A. (2021). *Colombia en la mira: Péter Áldor y el anticomunismo gráfico*. Universidad del Rosario.

Blu Radio. (2025, 26 de mayo). *¿Por qué quiere ser Presidente? | Miguel Uribe en el debate de Precandidatos del CD de Blu Radio* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Afwz9iqiXDw>

Cambridge Union. (2025, 25 de mayo). *Charlie Kirk + Q&A / Debate | Cambridge Union* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=dkiM-z0Mzyg>

Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Cohen, S. (2011). *Folk devils and moral panics: The creation of the Mods and Rockers* (3rd ed.). Routledge.

Cuervo R., J. I. (2024). Estudio introductorio: Lo reaccionario, una categoría elusiva en el pensamiento político. En *Contra la Revolución: Pensamiento reaccionario, una mirada desde Colombia* (pp. 11–50). Universidad Externado de Colombia.

Cuesta, A. M. (2025, 6 de julio). El discurso de Miguel Uribe Turbay minutos antes del atentado en su contra. *Cambio*. <https://cambiocolombia.com/cambio/articulo/2025/6/aval-al-porte-de-armas-el-discurso-de-miguel-uribe-minutos-antes-del-atentado-en-su-contra/>

Debusmann Jr., B., & Wendling, M. (2025, 12 de septiembre). Charlie Kirk: How a teenage activist became such a close Trump ally. *BBC*. <https://www.bbc.com/news/articles/c33r4kjez6no>

Elias, N. (2000). *The civilizing process: Sociogenetic and psychogenetic investigations*. Blackwell Publishers.

Fassin, D., & Rechtman, R. (2009). *The empire of trauma: An inquiry into the condition of victimhood*. Princeton University Press.

Feierstein, D. (2007). *El genocidio como práctica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Fondo de Cultura Económica.

Gallaher, C. (2003). *On the fault line: Race, class, and the Patriot Movement*. Rowman & Littlefield Publishers.

Gomez-Suarez, A. (2015). *Genocide, geopolitics and transnational networks: Con-textualising the destruction of the Unión Patriótica in Colombia*. Routledge.

González-Saiz, A. M. F. (2024). Entre “alteridades reprochables” y “otredades irredimibles”: Violencia, moralidad, y los límites de la comprensión etnográfica. *Vibrant - Virtual Brazilian Anthropology, 21*. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21d1006>

Gúzman, L. (2019, 22 de julio). La desidia de Miguel Uribe Turbay con el crimen de Rosa Elvira Cely. *Las 2 Orillas*. <https://www.las2orillas.co/la-desidia-de-miguel-uribe-turbay-con-el-crimen-de-rosa-elvira-cely/>

Hervik, P. (2021). Neo-nationalism and far right studies: Anthropological perspectives. En S. D. Ashe, J. Busher, G. Macklin, & A. Winter (Eds.), *Researching the far right: Theory, method and practice* (pp. 92–107). Routledge.

Hinton, A. L. (2005). *Why did they kill?: Cambodia in the shadow of genocide*. University of California Press.

Hinton, A. L. (2021). *It can happen here: White power and the rising threat of genocide in the US*. New York University

Press.

Infobae. (2021, 5 de octubre). Miguel Uribe Turbay: “Un sector político se ha organizado para tumbar al presidente de Colombia a punta de violencia”. *Infobae*. <https://www.infobae.com/america/colombia/2021/05/10/miguel-uribe-turbay-un-sector-politico-se-ha-organizado-para-tumbar-al-presidente-de-colombia-a-punta-de-violencia/>

Jacoby, T. A. (2015). A theory of victimhood: Politics, conflict and the construction of victim-based identity. *Millennium: Journal of International Studies*, 43(2), 511–530.

Lancaster, R. N. (2011). *Sex panic and the punitive state*. University of California Press.

Masco, J. (2014). *The theater of operations: National security affect from the Cold War to the War on Terror*. Duke University Press.

Mayer, N. (2021). Political science approaches to the far right. En S. D. Ashe, J. Busher, G. Macklin, & A. Winter (Eds.), *Researching the far right: Theory, method and practice* (pp. 17–31). Routledge.

McEvoy, K., & McConnachie, K. (2012). Victimology in transitional justice: Victimhood, innocence and hierarchy. *European Journal of Criminology*, 9(5), 527–538.

Murphy, E. (2025). The good, the bad, and the ideal: Towards an embrace of complexity in ‘victim-centred’ transitional justice. *International Journal of Transitional Justice*, 00, 1–9. <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijaad001>

Parada Lugo, V. (2025, 27 de agosto). El adolescente que asesinó a Miguel Uribe Turbay es sancionado con siete años de cárcel. *El País*. <https://elpais.com/america-colombia/2025-08-27/el-adolescente-que-asesino-a-miguel-uribe-turbay-es-sancionado-a-siete-anos-de-carcel.html>

Revista Semana. (2020, 7 de diciembre). “*En la línea de*

fuego se atravesó Dilan”: Miguel Uribe Turbay [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=NYzGsv1jLjY>

Robben, A. C. G. M. (2005). *Political violence and trauma in Argentina*. University of Pennsylvania Press.

Rudling, A. (2019). “I’m not that chained-up little person”: Four paragons of victimhood in transitional justice discourse. *Human Rights Quarterly*, 41(2), 421–440.

TPUSA Faith. (2023, 12 de abril). *Freedom Night in America with @RealCharlieKirk & @BobMcEwen | April 2023* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=-zJA_c2t-2bw

Treisman, R. (2025, 12 de septiembre). 33 hours: A timeline of Charlie Kirk’s shooting and the search for a suspect. *NPR*. <https://www.npr.org/2025/09/12/nx-s1-5539285/charlie-kirk-shooting-manhunt-suspect-cus-tody-timeline>

Turning Point USA. (2021, 5 de octubre). *LIVE: Charlie Kirk at Minnesota State University - Mankato* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=yTF19XtS1TQ>

Villamil, M. (2024, 19 de octubre). Miguel Uribe critica las políticas de Petro y enfatiza que la “Reforma laboral no pasará en el Senado”. *Infobae*. <https://www.infobae.com/colombia/2024/10/19/miguel-uribe-critica-las-politicas-de-petro-y-enfatiza-que-la-reforma-laboral-no-pasara-en-el-senado/>

La Fundación Walter Benjamin presenta el resultado de la investigación “Teorías sobre la guerra y la violencia”, un proyecto que reunió a seis investigadores para explorar la relación entre la violencia, el poder, la revolución y la guerra. Llevada a cabo entre 2024 y 2025, esta investigación busca contribuir al debate sobre la naturaleza y el impacto de la violencia en la sociedad contemporánea, ofreciendo nuevas perspectivas y enfoques teóricos para entender y abordar este fenómeno complejo y multideterminado

