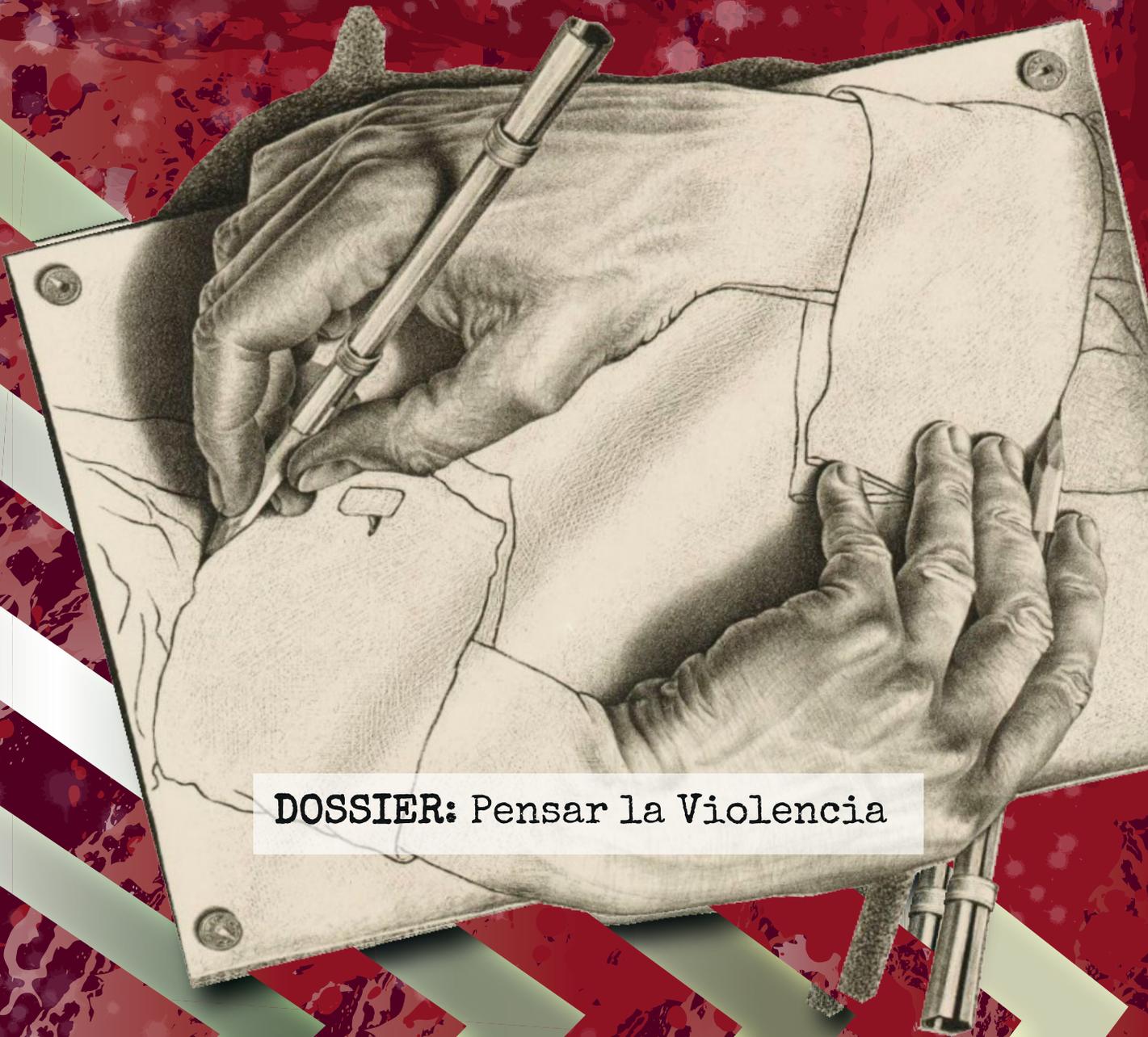


LINEAS DE FUGA 14

ISSN 2745-2484
Junio 2025
Bogotá, Colombia

Revista de teoría y
filosofía política



DOSSIER: Pensar la Violencia

FUNDACIÓN



WALTER BENJAMIN



GRUPO DE ESTUDIOS DE
FILOSOFÍA POLÍTICA
ESPECTROS

LÍNEAS DE FUGA

Revista de teoría y filosofía política
Junio 2025 / N° 14
Bogotá, Colombia

Director

Victor Valdivieso

Subdirector

Sergio De Zubiría Samper

Edición

Yebrail Ramírez Chaves

Comité Editorial

Luis Andrés Botero

Mary Cruz Ortega

Nancy de la Hoz

Jerson Arias

Ximena Cortés

William Monsalve

Fernando Solano

Alejandra Ortiz

Giovanni Alexander Libreros Jiménez

Camilo Pérez Riveros

José Rubio

Germán Hurtado

Diseño y diagramación

Daymer Rios Cifuentes

Ilustrador

Luis Andrés de Jesús Botero

“Líneas de Fuga es una revista semestral editada por la Fundación Walter Benjamin y el Grupo Espectros”.

E-mail: revistalineasdefuga2020@gmail.com

revistalineasdefuga.blogspot.com

www.fundacionwalterbenjamin.org.co

Tel: 3174299222 / 3204458613

Bogotá—Colombia

TABLA DE CONTENIDO

3

EDITORIAL

INNOVACIÓN Y FUERZAS PRODUCTIVAS EN EL MARCO DEL CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO

José Rubio

9

TEORÍAS DE LA VIOLENCIA EN W. BENJAMIN, H. MARCUSE Y J. HABERMAS

Sergio De Zubiría Samper

22

ENTRE VIOLENCIA Y HEGEMONÍA

Una aproximación a las formas específicas del poder en el estado moderno

Mary Cruz Ortega Hernández

36

GUERRA Y VIOLENCIA EN LA OBRA DE LAZZARATO, ¿LA PAZ SÍ ES POSIBLE?

Víctor Valdivieso

52

COLOMBIA Y LA GUERRA CONTRA LA PAZ

Pablo Caballero Costés

66

RESEÑA

POLEMOLOGÍA DE LO POLÍTICO

Reseña de *Pólemos y Stasis. Vestigios y bordes trágicos de lo bélico y lo político*, de Juan Pablo Arancibia Carrizo.

Yebrail Ramírez Chaves

74

CLÁSICOS

EL DERECHO PARA EL EMPLEO DE LA VIOLENCIA
DAS RECHT ZUR GEWALTANWENDUNG

Walter Benjamin



Fuente. AFP. Fotógrafo: Luis Robayo

EDITORIAL

INNOVACIÓN Y FUERZAS PRODUCTIVAS EN EL MARCO DEL CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO

"Somos un instrumento dotado de muchas cuerdas, pero generalmente nos morimos sin que hayan sido pulsadas todas. Así, nunca sabemos qué música era la que guardábamos"

Prosas apátridas. Julio Ramón Ribeyro

José Rubio*

La innovación sustentada en el desarrollo de las fuerzas productivas sigue una trayectoria donde prima el *trabajo muerto*, fundamentado en procesos de automatización mecánica e informática mediante algoritmos de fuerza bruta y sofisticados. Este modelo es posible gracias a la explotación intensiva de programadores y trabajadores *freelance* que, desde dispositivos móviles, depuran y etiquetan datos procesables. A ello se suma la capacidad de procesamiento instalada en centros de datos y el despliegue de infraestructuras tecnológicas que sostienen sistemas complejos para regular cadenas de producción y consumo —tanto materiales como inmateriales—, así como sus efectos sociales orientados a la *predictividad* bajo el paradigma genéricamente denominado *inteligencia artificial*. Este conjunto constituye un pilar de reconfiguración de las formaciones sociales contemporáneas. Paralelamente, bajo la lógica del modo de producción capitalista, las expresiones de violencia estructural, directa y simbólica atraviesan permanentemente las condiciones que rediseñan nuestra existencia.

Así, se perpetúan sin mayores obstáculos genocidios que hasta hace poco eran negados o encubiertos, utilizando tecnologías que exceden proyectos militares: desde diseños pedagógicos curriculares hasta redes comunicacionales enrevesadas para sembrar dudas, propiciar un man-

* Investigador - profesor @joserubiomar

No hay proyecto emancipatorio social que pueda fundar su proyecto de futuro(s) en el desarrollismo, en la encegueda apuesta por el desarrollo gratuito de las fuerzas productivas.

to de razonabilidad y justificar intervenciones violentas directas. El velo diplomático se descarta cuando potencias hegemónicas buscan apropiarse de territorios ricos en recursos minero-energéticos, cuando corporaciones expanden sus intereses sobre tierras fértiles y fuentes hídricas, o cuando grupos de poder con proyectos civilizatorios o delirios feudales destruyen sistemáticamente comunidades bajo el clásico mote de “bárbaras”.

La violencia, pues, en cualquiera de sus formas es el recurso que se despliega de manera incesante contra las mayorías. Lo ejecutan desde privados hasta fuerzas de seguridad estatal en coincidencia con una disposición preventiva respecto a las transformaciones del *statu quo*: estallidos sociales, movimientos reivindicativos o de transformación radical reciben idéntico tratamiento de guerra en múltiples formas.

Innovación y fuerzas productivas: contradicciones y externalidades

Si aceptamos que la consecución de medios de vida es determinante para el desarrollo humano —no un mero complemento sujeto a la miseria y el entretenimiento mediatizado—, cabe advertir el carácter contradictorio del desarrollo de las fuerzas productivas como facilitador de condiciones objetivas para una vida común libre de privaciones. Si bien dicho desarrollo despliega posibilidades inéditas (avances médicos para discapacitados, edición genética, ciudades autosustentables diseñadas multidisciplinariamente), persiste el interrogante planteado desde el siglo XIX y reforzado en el XX: este progreso se sustenta en políticas extractivistas con efectos ecológicos y humanos devastadores.

La explotación abarca tanto minerales para dispositivos tecnológicos —que monitorizan socialización y eficiencia laboral— como datos. Su fuerza descansa en aparatos estatales o fuerzas irregulares con intereses vinculados directamente a formas de acumulación y dominación: ejércitos, mercenarios, piratas o fuerzas de ocupación que, mediante sistemas teóricos provenientes de las ciencias sociales imponen el aletargamiento, fo-

mentan la dependencia intersubjetiva y afianzan la erosión de la crítica y la imaginación. Esto condena a poblaciones a una “vida en emergencia”, dependiente de dádivas transnacionales o empleos precarios, como ilustran las muertes masivas en construcciones deportivas para sostener remesas transnacionales.

Como señala Maurizio Lazzarato (2024) en *¿Hacia una guerra civil global?*:

“El proletariado, como fuerza de trabajo productiva y reproductiva del capital y del Estado, participa de este poder de aniquilación. Si no rompe esta subordinación [...] se engaña creyendo que está produciendo el ser, mientras lo destruye”.

Esta observación subraya que ningún proyecto emancipatorio o de liberación puede fundarse en el desarrollismo o la tecnolatría desbordada, mecanismos que suponen formas de desrealización humana, dilapidan ecosistemas y subjetividades y reducen alternativas expresadas en organizaciones colectivas a la resignación, la impotencia y finalmente la destrucción de vocaciones y proyectos materialmente realizables. Tal es la *pax* ofrecida por las fuerzas y disposiciones de la explotación y la dominación: una existencia signada por el suicidio social, la ansiedad y la atomización.

Así las cosas, la innovación y las fuerzas productivas, aunque potencialmente viables para reconfigurar formaciones sociales, requieren un despliegue limitado a escalas humanas. Frente a modelos estatales/multilaterales/corporativos sustentados en la guerra contra las mayorías, urge conformar redes comunitarias descentralizadas geográfica y organizativamente, basadas en autonomías interdependientes.

Se trata de la mutabilidad del poder popular como expresión de poder de clase orientado a la satisfacción de necesidades y posibilitador de que la potencialidad de la innovación a escala de comunidades humanas avive sus posibilidades y resguarden como fuerza colectiva su frágil futuro por oposición al *statu quo* que conduce irremediablemente al exterminio. Esto implica, pues, desescalar infraestructuras industriales-tecnológicas y replantear su permeabilidad en la vida cotidiana, rediseñando los marcos regulatorios de lo común.

Colombia: estallido social 2021

Durante el estallido social en Colombia (2021), la incineración de un CAI (Comando de Atención Inmediata) policial reconvertido en biblioteca temporal simbolizó la resistencia y carácter popular. El grafiti “*biblioteca pública popular, no casita del horror*” dio razón de un espacio de represión estatal tornado en uno de comunión espontánea. Este evento reflejó la convergencia de necesidades y afectos que irrizaron redes sociales y territorios

con símbolos de protesta (banderas invertidas, escudos sangrantes), sustentados por voluntarios médicos, jurídicos, culturales y promotores de lectura que brindaron por fin otro aire al despliegue de los profesionales, las artes y los oficios como fuerza de reclamo. No obstante, este movimiento —hoy instrumentalizado por la propaganda gubernamental y encarcelado todavía bajo el gobierno progresista de Gustavo Petro— no logró consolidar una fuerza de transformación material en la que, por ejemplo, las bibliotecas populares perduraran o las rutas de intercambios de las economías populares que dieron pan y abrigo a las mayorías hambreadas establecieran mecanismos de territorios comunes con fines comunes que material y simbólicamente otorguen sentido a la vida.

Pese a la deslocalización del reclamo —visible en el descontento militar y la respuesta popular a las políticas de Duque durante la pandemia—, faltó construir estructuras capaces de dirigir sus sueños decantados por la experiencia que ciencias y saberes apropiados permitirían delimitar: fomentar soberanía alimentaria en tierras subutilizadas, producir bienes con conciencia climática, extender iniciativas culturales emancipadoras para dilucidar los futuros, reformular pedagógicamente el sistema escolar e instituciones para vincular conocimiento y transformación *in actio* en el marco de una transición tecnológica.

El estallido social supuso experiencia de confrontación, de encuentro, de reclamo, de solidaridades. Un sujeto colectivo caminando ciudades y campos en el que destelló el sentido irrealizado en transformaciones objetivas. Como señala Lazzarato (2024) en contraste con el sujeto político del siglo XX, cabe advertir de estas experiencias y de las venideras que *“de las masas cualificadas por los dualismos [...] surgirá un nuevo sujeto político, o [perdurarán] la explotación, el genocidio y la guerra”*. Su valor radica en ser un proceso de configuración de experiencia de lucha que explica dinámicas de poder popular de clase.

De dicha trayectoria, de dicho entendimiento y transcurridos tres años de gobierno progresista, la coyuntura actual evidencia avances prácticamente nulos del progresismo colombiano en la reconfiguración de estructuras de poder y la continuidad de agendas regionales reproductoras del *statu quo*. Ante la crisis multidimensional, las posturas que fantasean con retiros tácticos o refugios en márgenes geográficos —renunciando a imaginar y producir fuerzas alternativas organizadas y conscientes del camino al exterminio a que nos conducen las fuerzas opuestas— condenan al proyecto popular. Ni el progresismo ni la indiferencia de quienes no experimentan alternativas vitales de transformación material contribuyen a forjar la fuerza necesaria para comprender que la primacía del *trabajo muerto* es un proyecto adverso y en nada corresponde a los paraísos que se publicitan.

La emancipación social, los proyectos de liberación requieren de la emergencia urgente de formaciones sociales interdependientes, basadas en comunidades que redefinan escalas y sentidos de la existencia.



Ilustración: Emilio Botero

TEORÍAS DE LA VIOLENCIA EN W. BENJAMIN, H. MARCUSE Y J. HABERMAS

Sergio De Zubiría Samper.*

La conmemoración del centenario de “Para una crítica de la violencia” de Walter Benjamin, en 2021, ha sido un escenario muy relevante, en el contexto del mundo hispanoparlante, para repensar la actualidad y legado de este significativo filósofo berlines. Podemos destacar dos obras sistemáticas dedicadas a interpretar y polemizar la complejidad de la trayectoria de *Zur Kritik der Gewalt* (1920-1921)². En primer lugar, la compilación editada por Gustavo 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).

El presente escrito pretende entablar un diálogo entre *ZKG* y las interpretaciones del ensayo realizadas por H. Marcuse y J. 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 entre 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 *ZKG*. La segunda parte establece las que consideramos las diferencias principales entre estos dos filósofos en su comprensión de *ZKG*. La tercera realiza algunas inferencias sobre las implicaciones que tienen esas diferencias para una crítica de la violencia.

* Profesor Titular Doctorado Bioética. Universidad El Bosque. Presidente Fundación Walter Benjamin.

² Vamos a utilizar la abreviatura *ZKG* para remitir a su título en alemán.

Hacia una propuesta interpretativa: Consensos básicos

En las dos obras colectivas referenciadas anteriormente emergen unos “consensos básicos” para ingresar a la lectura de ZKG. Vamos a sostener cuatro significativos.

El primero subraya la gran influencia en las teorías de la violencia en el siglo XX de dos textos, que podemos nominar como fundacionales. En primer lugar, la obra de G. Sorel “Reflexiones sobre la violencia” (1908). En segunda instancia, “Hacia una crítica de la violencia” (1921) de W. Benjamin.

El segundo consenso remite a llamar la atención sobre la intencionalidad y significado de la partícula “zur” en el título del ensayo. 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 Oyarzún (Oyarzún *et al.*, 2017), la de Héctor Murena (Benjamin, 1968) y Roberto Blatt (Benjamin, 1991).

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” (Benjamin, 2022, p. 661). Este carácter enfático 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.

El cuarto consenso subraya la complejidad del término alemán “*Gewalt*”, que siempre es necesario advertir. El verbo “*walten*” significa dominar, tener poder sobre alguien o algo; por ello, la traducción de “*Gewalt*” remite a “poder”, “fuerza”; “dominación”, “violencia”. Podemos sostener que “poder”, “fuerza” y “violencia” no son sinónimos, pero en el contexto que lo utiliza Benjamin como “crítica de la violencia” se trata del “derecho moderno” y el “Estado moderno” que siempre establecen una conexión entre violencia, derecho y Estado; se nutren inexorablemente de una doble condición violenta: instauración y conservación de la violencia.

Marcuse y Habermas leyendo e interpretando a Benjamin

El ensayo ZKG 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 Benjamin, añadiendo un posfacio escrito por 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 Habermas, publica su ensayo “Crítica concienciadora y crítica salvadora”, donde toma algunas distancias de Adorno y Marcuse, en particular, de la interpretación marcuseana de ZKG. 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.

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 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

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.

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 (1975), 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 (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, parte de una simplificación de la “tarea” de la crítica ideológica. El segundo, la producción intelectual de Ben-

jamin 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. El tercero, una separación tajante entre “crítica cultural” e “ideología” es lejana al espíritu del materialismo histórico. Cuarto, el ensayo ZKG hace parte de un proyecto más amplio titulado *Política (Politik)*, que muestra el interés del filósofo berlines 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 ZKG en clave de “crítica de la ideología”, mostrando como el derecho moderno y su justicia legal son formas fetichizadas de falsa conciencia.

(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 ZKG, 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 que 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 carácter revolucionario de la producción artística” (Echeverría, 2004, 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 (1975): “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” (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 berlines 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.

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 como 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 *ZKG*; 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: “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 subjetividad” (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 ZKG transita por senderos diferentes. Postula como en su contenido profundo emerge la revolución como una “necesidad histórica” y como 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 “mesianismo”. 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 le es propio nada contemplativo. Benjamin utiliza las categorías *redención*, *salvación* y *Mesías* en

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.

un sentido político que puede incluir la aprobación de la violencia revolucionaria” (Opitz & 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 “actualidad” 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 ZKG. Arriesga tesis bastante relevantes sobre su coherencia y sentido. La primera postula como 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 lo 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 “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).

Crítica de la violencia y posibilidades de su mitigación

Transitando los senderos de ZKG en las interpretaciones y disputas entre Marcuse y Habermas, podemos concentrar 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. Mientras Habermas lo sitúa en la “crítica cultural y estética”, tanto Marcuse como Adorno exploran su proximidad con la “crítica ideológica”. La “crítica ideológica” es simplificada por Habermas y se aproxima a una “materialismo vulgar” o un “economicismo rudimentario”. También Habermas elabora una distinción entre “crítica salvadora” y “crítica concienciadora”, para cuestionar el nexo de esta con la *praxis* política; distinción, posiblemente, objeto de problematización por los autores de la primera generación de Frankfurt. 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 político.

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. Pero también la desconfianza ante lo que Habermas denomina una práctica política inmediatista, una instrumentalización política del arte y la misma idea de “revolución”. Hemos subrayado la problemática afirmación del filósofo de Dussel: “unas circunstancias históricas que nos impiden pensar en la Revolución”.

La tercera distancia gira en torno a la idea de “violencia”. Para Marcuse la violencia criticada por Benjamin es aquella que se fosa 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 su posibilidad como sus contradicciones. 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 privilegiados. Tal vez, una afirmación más categórica: por momentos la violencia y la revolución se opacan o desvanecen en sus reflexiones.

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”; en Habermas 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. Por lo anterior, la compleja problemática de las relaciones entre violencia y mesianismo no hace parte de su agenda de investigación. Para Marcuse, el asunto de violencia y mesianismo es urgente y necesario. 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 armar significados y sentidos diferentes. En ZKG 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 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 “anti-evolucionismo”, 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” 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). Un renacimiento o restauración de la legalidad 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 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. (1955). *Schriften. Zwei Bände*. Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1968). *Ensayos escogidos*. Editorial Sur.
- Benjamin, W. (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus Ediciones.
- Benjamin, W. (2004). *El autor como productor*. Editorial Itaca.
- Benjamin, W. (2022). Para una crítica de la violencia. Leyva, G. (Ed.). *Walter Benjamin. Hacia la crítica de la violencia*. Gedisa Editorial.
- Bojanic, P. (2021). *Violencia y mesianismo*. Editorial Trotta.
- Echeverría, B. (2004). Presentación. Benjamin, W. *El autor como productor*. Editorial Itaca.
- Habermas, J. (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus Ediciones.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.
- Lara, M. P. (2022). El laberinto de “Para una crítica de la violencia” de Walter Benjamin. Leyva, G. (Ed.). *Walter Benjamin. Walter Benjamin. Hacia la crítica de la violencia*. Gedisa Editorial.
- Leyva, G. (2022). *Walter Benjamin. Walter Benjamin. Hacia la crítica de la violencia*. Gedisa Editorial.
- Marcuse, H. (2024). *Para una crítica de la violencia de Walter Benjamin. Escritos sobre estética y política*. Ennegativo Ediciones.
- Opitz, M. & Wizisla, E. (2014). *Conceptos de Walter Benjamin*. Las Cuarenta.
- Oyarzún, P., Pérez, C. & Rodríguez, F. (Eds.). (2017). *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. LOM.



ENTRE VIOLENCIA Y HEGEMONÍA

Una aproximación a las formas específicas del poder en el estado moderno

Mary Cruz Ortega*

Introducción

El Estado moderno representa una ruptura radical con las concepciones clásicas de lo político. Mientras la tradición grecorromana distinguía claramente entre las esferas pública, privada y social —asignando a cada una funciones y valores específicos—, la modernidad consolida un modelo en el que lo social invade y reconfigura el espacio político, transformando su naturaleza. Este trabajo analiza, desde la perspectiva de Hannah Arendt, Michel Foucault y Antonio Gramsci, cómo el “auge de lo social” (Arendt, 2005a) redefine las categorías fundamentales de la vida colectiva: la violencia, el poder y la hegemonía.

El texto se estructura en tres ejes. Primero, se examina el *auge de lo social* como fenómeno que disuelve las distinciones clásicas, siguiendo a Arendt. Segundo, se analiza la *hiperviolentización del Estado moderno*, donde la coerción se legitima como herramienta de gobierno. Tercero, se explora la *hegemonía gramsciana* como mecanismo que articula consenso y violencia en la reproducción del orden capitalista. A través de estos enfoques, se revela una paradoja central: el Estado moderno, al pretender erradicar la violencia privada, la generaliza como técnica de control social, mientras reduce la política a la gestión administrativa de la vida.

Esta transformación no es meramente conceptual, surge con el mito liberal del “estado de naturaleza” y se consolida mediante lo que Foucault (2006)

* Abogada de la Universidad de Cartagena. Magister en Derechos Humanos, Interculturalidad y Desarrollo, de la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla, España). Doctora en Derechos Humanos, de la Universidad de Barcelona. Candidata al doctorado en Filosofía, de la Universidad Complutense de Madrid.

denomina *gubernamentalidad* —un arte de gobernar centrado en la conducción de poblaciones—. El resultado es una sociedad donde la libertad política es sustituida por la obediencia normalizada, y donde la violencia, lejos de ser una anomalía, se convierte en el sustento oculto del poder.

1. El auge de lo social.

En el pensamiento político de la tradición greco-romana se establecía una diferenciación fundamental entre los diversos espacios en los que se desplegaba la existencia humana. 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 radical 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, compartimos con otras especies animales. Así, desde 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.

El Estado moderno, según el análisis de Arendt (2005a), se caracteriza precisamente por obliterar estas distinciones fundamentales, 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 verían compelidos a abandonar dicho “estado de naturaleza” para constituir una

Como analiza Foucault 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).

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.

Este mito fundacional del Estado moderno parece mantener una relación directa con la figura jurídica de la *societas* romana -entendida como asociación voluntaria de individuos para fines comunes-. La diferencia radical reside en que, mientras en el mundo antiguo dicha figura 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 ex-

pande hasta convertirse en el paradigma mismo de la organización estatal.

El Estado moderno, a diferencia de la *polis* clásica, deja de ser el espacio 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.

2. Hiperviolentización del modelo de Estado moderno

El predominio de lo social, que invade y ocupa por completo la esfera pública en la modernidad, tiene dos consecuencias de especial relevancia. En primer lugar, 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. 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 *polis* era el reino de la libertad y la igualdad, se convierte en una actividad centrada en la gestión de la vida biológica, 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 surgimiento de un tipo de sociedad económica y jurídica, como la descrita hasta ahora, implica 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).

Arendt (2005b) distingue cinco conceptos que suelen emplearse como equivalentes: poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia. Los que con mayor frecuencia se confunden son, precisamente, 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, sino por la opinión y, por supuesto, por el número de quienes la comparten. Todo depende del poder que respalde a la violencia (2005a, 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.

Esta diferenciación conceptual tiene varias implicaciones. En primer lugar, y de acuerdo con la misma autora, 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.

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.

3. Hegemonía como sustitución del poder en el Estado moderno.

El nuevo orden jurídico-económico instaurado por el Estado moderno -además de constituir un fenómeno histórico que monopoliza progresivamente la violencia legítima y busca erradicar las violencias privadas- ha construido también un consenso que le otorga poder y legitimidad, estableciéndose como instancia rectora de la conducta social. 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 *eghemonuo* (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 político 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 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 (2005) 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.

Foucault (2006) conceptualiza esta nueva forma de dirigir a los sujetos como “Arte de Gobernar” o “Gubernamentalidad”, noción que surge en el siglo XVI y se consolida en el XVIII como distinta a la soberanía (centrada en el territorio). La gubernamentalidad tiene como núcleo central a la población y designa: por una parte, el conjunto de instituciones, procedimientos, análisis, reflexiones, cálculos y tácticas que permiten ejercer este poder específico sobre la población, con la economía política como principal forma de saber y los dispositivos de seguridad como instrumento técnico esencial. En segundo lugar: la tendencia histórica en Occidente hacia la preeminencia de este tipo de poder (“gobierno”) sobre otros (soberanía, disciplina), con el desarrollo de aparatos específicos de gobierno y saberes asociados. Por último: el proceso mediante el cual el Estado medieval de justicia, transformado en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se fue “gubernamentalizando” progresivamente (p. 136).

La gubernamentalidad como conducción difiere radicalmente de la política como consenso. El Estado deja de ser escenario de construcción de consensos para convertirse en espacio de direccionamiento poblacional. Su fundamento ya no es el territorio (elemento central de la soberanía), sino que, al transformarse en gobierno, sus técnicas tienen como objeto central a la población y la orientación de sus comportamientos. Foucault (2006) precisa:

Un Estado de gobierno que ya no se define en esencia por su territorialidad, por la superficie ocupada, sino por una masa: la masa de la población, con su volumen, su densidad y, por supuesto, el territorio sobre el cual se extiende, pero que en cierto modo solo es uno de sus componentes. Y ese Estado de gobierno, que recae esencialmente sobre la población, y se refiere a la instrumentación del saber económico y la utiliza, correspondería a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad (p. 137).

La vida como centro de la política -fundada en el modelo de go-

bierno familiar, es decir, en la economía- define el carácter de la nueva forma de organización estatal moderna. El territorio del Estado deviene espacio para el control poblacional, mediante un gobierno que invade todos los escenarios existenciales con dispositivos de seguridad. Como concluye Foucault (2006): “La población se manifiesta entonces, más que el poderío del soberano, como el fin y el instrumento del gobierno; sujeto de necesidades, de aspiraciones, pero también objeto en manos del gobierno” (p. 132). La acción política desaparece ante el imperio de la conducta dirigida.

Conclusiones

En la antigüedad, lo público era el ámbito de la libertad y la igualdad, regido por la deliberación entre ciudadanos; lo privado, el espacio de la necesidad y la dominación (encarnado en la familia y su estructura jerárquica); y lo social, un terreno intermedio vinculado a la mera asociación instrumental. Sin embargo, la modernidad borra estos límites: el Estado adopta el modelo de la *societas* romana —originalmente una figura del derecho privado— y lo eleva a principio organizador de la vida política, convirtiendo el gobierno en una extensión de la administración doméstica. Este desplazamiento tiene consecuencias profundas: la economía, antes confinada al *oikos*, se transforma en “economía política”; la violencia, antes excluida de lo público, se institucionaliza como monopolio estatal; y el poder, que en la polis surgía de la acción concertada entre iguales, se reduce a una relación vertical de mando y obediencia.

Al adoptar el modelo familiar como forma de organización, el Estado moderno presupone la existencia de súbditos y dominadores. Así, el poder ya no se basa en el consenso entre iguales, sino en una relación vertical de mando-obediencia. No se trata de una política donde todos los miembros son pares con intereses diversos que deben negociar, sino de un mecanismo para conducir a los súbditos hacia comportamientos homogéneos al servicio de los intereses estatales, similar a como un padre gobierna su familia.

Al suprimir los espacios tradicionales de la vida humana y reducirlos al imperio de lo social, el Estado moderno debe desarrollar nuevas formas de gobierno que aseguren conductas determinadas. Este nuevo modelo se fundamenta en una relación de mando-obediencia, comúnmente denominada “poder político”, pero que frecuentemente se confunde con la pura violencia.

En el marco de la nueva forma de organización social capitalista —caracterizada por el auge de lo social y el dominio de las necesidades económi-

cas—, el poder político aparece revestido de violencia. Esta no es un fenómeno ajeno al poder estatal, sino que está profundamente imbricada en él. La sociedad que surge bajo este modelo no es propiamente política, sino una sociedad económica revestida de derecho.

Referencias

Arendt, H. (2005a). La condición humana. Paidós.

Arendt, H. (2005b). Sobre la violencia. Alianza Editorial.

Foucault, M. (2006). Seguridad, territorio, población. FCE.

Gramsci, A. (1977a). Cuadernos de la cárcel (Vol. 3). Era.

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



GUERRA Y VIOLENCIA EN LA OBRA DE LAZZARATO, ¿LA PAZ SÍ ES POSIBLE?

La guerra y la guerra civil son los signos de la repetición de la acumulación originaria, capaces de determinar la transición de un modo de producción a otro, de una forma de acumulación a otra, porque, juntas, constituyen las fuerzas destructivas del viejo orden y constitutivas de un nuevo Nomos mundial de mercado. No hay poder constituyente sin guerra y guerra civil, sin organización de la potencia y acumulación de fuerza. Desde el siglo XX, las guerras también tienen la capacidad, por primera vez en la historia, de producir la destrucción absoluta de la humanidad; el armamento nuclear es testigo de esta posibilidad siempre presente

Lenin nos brinda una buena indicación metodológica acerca de cómo leer la guerra actual desplazando el discurso repetido obsesivamente por el agresor y por el agredido: “El filisteo no comprende que la guerra es ‘la continuación de la política’, entonces se limita a decir ‘el enemigo ataca’, ‘el enemigo ha invadido mi país’, sin analizar por qué motivo se libra una guerra, qué clases la hacen, con qué fin político (...). Y así como para valorar la guerra se han empleado frases absurdas sobre la agresión y la defensa en general, para referirse a la paz también se recurre a lugares comunes filisteos, olvidando la situación histórica y la realidad concreta de la lucha entre las potencias imperialistas

Maurizio Lazzarato

Víctor Valdivieso*

Colombia ha escrito y escribe su historia al fragor de la guerra y la violencia. La disputa por el poder político, en distintos contextos, ha teñido de sangre el territorio nacional. Es una realidad cruenta y de sufrimientos que se ensaña primordialmente con los más vulnerables. En efecto, el terror recae con mayor fuerza sobre los hombros de los oprimidos.

Por esta razón es que distintos sectores políticos, sin distingo de partido o ideo-

* Filósofo, docente e investigador. Integrante de la Fundación Walter Benjamin para la investigación social.

logía, enarbolan las banderas de la paz. Todos. Desde los partidos del orden, hasta la izquierda institucional. Incluso los guerreristas de la extrema derecha hablan, a su manera, de la paz. Eso sí, una paz (al estilo de la *pax romana*) que sobreviene después de la violencia de conquista, del exterminio y de la política de tierra arrasada.

En todo caso, la paz que defienden tanto tirios como troyanos se mueve en la órbita de la ausencia de violencias y conflictos. La pacificación, como *paz total*, es el silenciamiento de los fusiles. La entrega, rendición y desmovilización de los distintos actores armados. Es la claudicación de la rebeldía. Es el sometimiento y la adaptación ante el sistema dominante. Es la cancelación de la revolución y la glorificación de la mentalidad contrainsurgente.

En ese sentido, aunque suene *peregrino* y *monstruoso*, la paz en general, abstracta, despolitizada, no dice nada o es funcional a los intereses de las clases dominantes. Lenin (1984) decía que defender la paz sin contenido ideológico sirve "(...) para conciliar a dos clases hostiles y dos políticas hostiles por medio de una palabreja que "une" las cosas más distintas" (p. 319). Por lo tanto, la tarea pasa por politizar los discursos sobre la paz. Debemos cuestionar a qué intereses obedece y en función de qué se instala la mentada paz. Asimismo, se trata de pensar qué significa realmente la guerra. Qué la causa. Y por qué parece que es difícil superar las diferentes formas de violencia que padecemos. Este sería el propósito de este escrito, quisiéramos intentar dar respuesta -o por lo menos aproximaciones- a estos interrogantes.

Al respecto, nos apoyaremos en una de las voces que más puede aportar, en la actualidad, sobre las cuestiones de la paz, la guerra y la violencia, a saber: en Maurizio Lazzarato, uno de los llamados filósofos *Operaístas*². Recordemos que Lazzarato es un filósofo italiano que nació en 1955 y hasta nuestros días nos sorprende con una vitalidad teórica que parece inagotable. De él se puede decir que es "(...) un pensador de frontera: a medio camino entre la filosofía y la sociología, pero también a medio camino entre la academia y el trabajo político" (Castro-Gómez, 2009, p. 17). Su trabajo se especializa en pensar las formas de explotación que viven los operarios -obreros- contemporáneos y cómo las relaciones materiales influyen o contornean su subjetividad.

2 Me refiero a filósofos como Paolo Virno, Toni Negri, Mario Tronti, Sergio Bologna y Antonella Corssani. Operaístas por aquello del término de operario, de obrero contemporáneo.

Es un pensador del sujeto y del llamado mundo del trabajo. Sin embargo, en el último tramo de su producción teórica, se ha dedicado a pensar el poder; la economía de la deuda; el sistema financiero; el Estado; el imperialismo del dólar; la guerra y el capital; la guerra y la revolución; y las posibles guerras civiles desatadas a escala planetaria. En estos últimos trabajos la guerra, las violencias -así, en plural- y la paz son ejes fundamentales de su armazón teórico.

Con este punto de referencia, en este texto, en su primera parte, exploraremos los conceptos de guerra y paz en parte de la obra del filósofo italiano. Por cuestiones estratégicas, y de extensión, nos centraremos solo en la trilogía de Lazzarato sobre la guerra. Trabajaremos algunos apartados de tres de sus obras, verbigracia, *Guerras y Capital* (2022), escrito a dos manos con Éric Alliez; *Guerras y revolución* (2022); y *¿Hacia una nueva guerra civil mundial?* (2024). En la segunda parte, nos enfocaremos en mostrar cómo la llamada guerra de conquista y la acumulación originaria -permanente- impactan sobre los cuerpos y las subjetividades, especialmente sobre las mujeres y las personas racializadas. En la tercera sección, navegaremos por las guerras de sometimiento y de subjetividades. Luego pasaremos a pensar qué entiende el autor por violencia. Y al final, a modo de cierre, presentaremos algunas conclusiones aplicables a la realidad colombiana, tratando de demostrar que la paz bajo las condiciones del capitalismo, aunque deseable, es imposible.

La Guerra y la paz según Lazzarato.

Decir que la paz en el capitalismo es imposible es, desde luego, una afirmación muy fuerte. Cualquier progresista, hinchado de optimismo y esperanza, nos acusará de catastrofistas, maximalistas o, simplemente, anacrónicos que añoran los tiempos pasados. Para estos optimistas la violencia y la guerra dejaron de ser la prolongación de la política por otros medios. Ahora tenemos la palabra, las leyes, la democracia y las instituciones para zanjar las diferencias sociales. Por eso es que, dicen, *la paz total* sí es posible, solo se requiere que los violentos se sometan a la justicia y se reinserten a la sociedad civil. Que se adapten al sistema, armen sus emprendimientos, ojalá bajo esquemas cooperativistas, y listo. Que salgan a ganarse la vida. Sin embargo, para nadie es un secreto que la esencia misma del capital es la guerra y la violencia. No olvidemos la sentencia marxista según la cual este modo de producción – que es al mismo tiempo un modo de destrucción- vino al mundo chorreando lodo y sangre. En el capitalismo, bien sea en los ritmos del liberalismo, ordoliberalismo o del neoliberalismo, vivimos la era de la *guerra total* puesto que:

La esencia misma del capital es la guerra y la violencia. No olvidemos la sentencia marxista según la cual este modo de producción – que es al mismo tiempo un modo de destrucción– vino al mundo chorreando lodo y sangre. En el capitalismo, bien sea en los ritmos del liberalismo, ordoliberalismo o del neoliberalismo, vivimos la era de la guerra total

“(…) llevan las guerras en su seno, así como las nubes llevan la tormenta. Si la financiarización de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX condujo a la guerra total y a la Revolución rusa, a la crisis de 1929 y a las guerras civiles europeas, la financiarización contemporánea conduce a la guerra civil global dirigiendo todas sus polarizaciones” (Lazzarato y Alliez, 2022, p. 25)

Lo que vivimos en la actualidad, por más que nos acompañe las buenas intenciones y los filántropos deseos, contraviene la esperanza del pacifista. De hecho, a nivel internacional, las guerras actuales, por ejemplo, la de Ucrania, y el genocidio contra el pueblo palestino, parecen confirmar la tesis de los autores. Lo mismo ocurre con las diversas formas de violencia que se viven en todas las partes del mundo. Vivimos guerras sangrientas, de violencia explícita y grotesca. Pero también vivimos en los tiempos de las guerras por el dinero, por los recursos naturales, por las dominaciones y ocupaciones territoriales, por el reparto del mundo. Vivimos en plena guerras de rapiña.

En ese sentido es que Maurizio Lazzarato y Éric Alliez (2022) conceptúan a la guerra, junto al Estado, como los elementos constitutivos del capitalismo. Por lo tanto:

(…) sin el ejercicio de la guerra en el exterior y sin el ejercicio de la guerra civil por parte del Estado dentro de las fronteras, el capital jamás habría podido constituirse. E inversamente: sin la captura y la valorización de la riqueza operada por el Capital, el Estado jamás habría podido ejercer sus funciones administrativas, jurídicas, de gubernamentalidad, ni organizar ejércitos de una potencia en constante crecimiento. La expropiación de los medios de producción y la apropiación de los medios de ejercicio de la fuerza son las

condiciones de formación del Capital y de constitución del Estado que se desarrollan paralelamente. La proletarización militar acompaña a la proletarización industrial (p. 28).

La guerra, bien sea entre Estados, entre potencias imperialistas, o al interior de los propios países, es la condición de posibilidad del capital. Es lo que permite el reparto entre dominadores y dominados. Es el fundamento del orden de la sociedad. “(...) Las guerras, no solo de clase, sino también militares, civiles, de sexo, de raza, están integradas de un modo constituyente en la definición del Capital” (Ídem).

Para nuestros autores, desde 1492, es decir, desde el origen, desde el día uno del capitalismo, “(...) la formación del capital se despliega a través de esta multiplicidad de guerras en ambos lados del Atlántico. La colonización interna (Europa) y la colonización externa (América) son paralelas, se refuerzan mutuamente y definen en conjunto la economía-mundo” (ídem). Esto, en sentido estricto, es lo que Marx llamó la acumulación originaria. Acumulación no solamente fundadora del sistema, o sea adscrita a la fase inaugural del capital, sino permanente porque se extiende hasta nuestros días.

De modo que la acumulación originaria y sus fuerzas telúricas de desterritorialización no dejan de repetirse y diferenciarse para continuar de una mejor manera —*acelerando* tanto como sea posible— el proceso de dominación y de mercantilización de todo lo existente. Dicho de otro modo: *tanto en el centro como en la periferia*, la acumulación originaria es la creación continua del capitalismo mismo (p. 50).

Siendo esto así, Lazzarato y Alliez (2022) consideran a la llamada acumulación originaria como una condición de existencia presente en todo el desarrollo del capital. Por lo tanto, “(...) si esta se mantiene en todas las formas de expropiación de una acumulación continua, entonces las guerras de clase, de raza, de sexo, de subjetividad *no tienen fin*” (p. 28). La guerra es necesaria -desde el origen del capitalismo hasta nuestros días- para la acumulación de capital, puestos que con ella se garantiza la apropiación y expropiación de los territorios, los recursos y los cuerpos.

Es por esta razón que la paz no es posible en el capitalismo. ¿Qué es la paz? Una aparente tranquilidad, o el silenciamiento de los fusiles; es la simple pacificación. O sea, el sometimiento -disciplinamiento- ante el sistema. “(...) La “paz” resultante es la que los vencedores imponen a los vencidos y es la continuación de la guerra de sometimiento por otros medios

(la economía, la política, la heterosexualidad, el racismo, el derecho, la ciudadanía)" (Lazzarato, 2022, p. 14). Dicho de otra manera, "(...) la pacificación es una política de tierra quemada" (Lazzarato y Alliez, 2022, p. 38). Una política que consiste en borrar de nuestros ojos la guerra y concebir a la violencia como rarezas o anomalías individualizadas. Desafueros de gentes desadaptadas.

Guerra corporizada: Sexo/género y razas.

Lazzarato y Alliez (2022) creen que la guerra tiene sus momentos o propósitos. Hay, por ejemplo, guerras de conquista, es decir, la guerra del "(...) saqueo, violencia ilimitada sobre los hombres, los bienes, las tierras" (p. 69). Es una guerra como la de 1492, es el acto inaugural del capitalismo, el de la expropiación y apropiación. La guerra de conquista, relacionada con la llamada acumulación originaria, es "(...) el pillaje de las riquezas naturales y minerales junto con la explotación agrícola de las tierras sin cultivar" (p. 51). Es una guerra de ocupación, de posicionamiento o invasión que conduce, necesariamente, "(...) en un verdadero genocidio de las poblaciones indígenas" (p. 51). Y de pueblos enteros. Es una guerra entre vencedores y vencidos. En este contexto cobra vital importancia la guerra y la violencia, por ejemplo, contra las mujeres que tematizan pensadoras como Silvia Federici (2010) y que nuestros pensadores retoman.

Recordemos que Silvia Federici (2010), relaciona la condición de las mujeres con el de los pueblos colonizados por Europa en la transición del feudalismo al capitalismo. Para ella (2010): "(...) la persecución de brujas, tanto en Europa como en el Nuevo Mundo, fue tan importante para el desarrollo del capitalismo como la colonización y como la expropiación del campesinado europeo de sus tierras" (p. 23). En ese sentido:

El nacimiento del capitalismo, explica Federici, no es solo sinónimo de una guerra contra los pobres: se acompaña de «una guerra contra las mujeres» para someterlas a la división social del trabajo y al *enclosure* de todas las formas de relaciones humanas, ambos atravesados por un nuevo orden sexual que *acumula las divisiones en la producción y reproducción de la fuerza de trabajo* (Lazzarato y Alliez, 2022, p. 53).

Es un contexto que defenestra a las mujeres y que las demoniza. Considerarlas brujas, en el siglo XVI y XVII, conllevó a despojarlas de sus saberes y prácticas. De esta manera privaron -despojaron- a las mujeres del control de sus cuerpos para convertirlos en propiedad

de los hombres, una propiedad legitimada y garantizada por la máquina del Estado. “De esta forma se definen las condiciones de la asignación de las mujeres al trabajo de reproducción biológica, económica y «afectiva» de la fuerza de trabajo” (Ídem).

Estas tareas de la reproducción de la fuerza de trabajo, como trabajo doméstico, es lo que algunos economistas llamaron *trabajo no productivo*, al desconocer que las tareas de reproducción son fuente de creación de valor y de explotación del trabajo. Al contrario:

Silvia Federici puede arriesgarse a hacer un paralelo entre el trabajo de reproducción no remunerado de las mujeres (que va de la mano de la apropiación de sus ganancias por los trabajadores varones) y el trabajo forzado de los esclavos. Y estudiar la manera según la cual «la guerra contra las mujeres», que aspiraba a disciplinarlas, se inscribe en el marco de un nuevo tipo de patriarcado, el patriarcado del salario (Ídem)

Toda esta guerra económica contra las mujeres se conecta perfectamente con los distintos tipos de violencia que padecieron en la Edad Media, recordemos las cacerías de brujas. “La «caza de brujas» no es la marca infame de un Dios medieval salido de la «historia de las mentalidades», sino el *sabbat del capital*” (Ídem). En consecuencia, cierto es que hubo una mentalidad religiosa, violenta y supersticiosa, que legitimó dicha cacería. Sin embargo, nos dicen nuestros autores, que fue el arte de gobernar y la dinámica propia del sistema económico la que estipuló la guerra contra las mujeres. Federici (2010) subraya que “(...) la caza de brujas estaba arraigada en las transformaciones sociales que acompañaron el surgimiento del capitalismo” (p. 26). Esto significa que “(...) la persecución de las brujas (al igual que la trata de esclavos y los cercamientos) constituyó un aspecto central de la acumulación y la formación del proletariado moderno, tanto en Europa como en el «Nuevo Mundo». (Ídem).

Igual genealogía se podría establecer con la guerra de razas. Recordemos que las guerras de conquista son indispensables para el auge y consolidación del capitalismo. Es, de nuevo, la llamada acumulación originaria inaugural *permanente*. Por tanto, la guerra de razas es una forma de la guerra de la acumulación originaria, llevada a cabo por otros medios y razones. Especialmente por razones biológicas.

Bebiendo de Michel Foucault, especialmente desde obras como *Defender la sociedad*; o *Seguridad, territorio, población* o el *Nacimiento de la biopolítica*, Lazzarato y Alliez (2022) comentan que:

El capital requiere aniquilar la subjetividad rebelde y producir una subjetividad deseante del sistema.

Si el biopoder es un «hacerse cargo de la vida», un poder que la «organizaba, protegía, garantizaba, cultivaba biológicamente»; si, a diferencia del poder soberano («hacer morir y dejar vivir»), se ejerce a través de un nuevo derecho («hacer vivir y dejar morir»), ¿cómo asegurar la función específica de la guerra que es el derecho a dar la muerte? ¡Por medio del racismo, responde Foucault! «El racismo permitirá establecer, entre mi vida y la muerte del otro, una relación que no es militar y guerrera de enfrentamiento sino de tipo biológico» (p. 74).

Huelga decir que el racismo, se justifica desde una visión biológica, pero, en el fondo, opera -se dinamiza- por razones económicas. En términos económicos, el racismo se conecta en buena medida con el esclavismo, aunque no como causa sino como resultado de esa relación social. Para nuestros autores:

(...) el origen de la esclavitud no debe ser buscado en las políticas de la «raza». En primer lugar, es un problema económico que se debe, por una parte, a la política de exterminio y, por otra, a la «debilidad» de los indios y de los blancos «con contrato de servidumbre», incapaces de encargarse del trabajo forzado en las minas y en las plantaciones del Nuevo Mundo. «La esclavitud no nació del racismo. El racismo, más bien, fue la consecuencia de la esclavitud» (p. 74).

En ese sentido, es que se puede decir que las políticas racistas requieren de un sustento biológico, o sea, de un saber/clasificación que defenestre la otredad por razones de raza. Eso significa que, por ejemplo, en las colonias españolas "(...) durante la década de 1540, «la "raza" fue instaurada como un factor clave en la transmisión de la propiedad y se puso en funcionamiento una jerarquía racial para separar a indígenas, *mestizos* y *mulatos* y la propia población blanca»". La raza funciona, entonces,

como una categoría de opresión donde las personas y los pueblos racializados son sometidos al poder de la economía-mundo. De otro modo:

El racismo es constitutivo del montaje de las funciones estatales que proyectaron un *biopoder disciplinario* sobre la economía-mundo. Y si bien es cierto que el racismo de Estado de finales del siglo XIX es sin duda diferente, la novedad reside en la importación y la transformación de las políticas raciales que no pueden ser disociadas de las técnicas de «gobierno» de las poblaciones colonizadas desde hace siglos. Durante todo el siglo XIX, y especialmente en Francia, se importaron técnicas de guerra civil desde las colonias para aniquilar las insurrecciones obreras. Y en lo que concierne a las guerras del siglo XX, siguiendo a Paul Virilio, la guerra total «en Europa ya estaba más cerca de la empresa colonial que de la guerra tradicional» (p. 75).

Frente a esto, Lazzarato y Alliez (2022), establecen un vínculo entre el racismo y el nazismo. Este último sería la solución final de la guerra de razas. El nazismo, como guerra entre razas, dicen los autores, es la coincidencia -como complementariedad- entre “(...) un Estado disciplinario total, un biopoder generalizado y la difusión del «viejo poder soberano de matar» en todo el cuerpo social, no solo es el resultado suicida de las *biodinámicas* europeas lanzadas en la guerra como «fase última y decisiva de todos los procesos políticos». (p. 75).

En conclusión, la guerra, bien sea por cuestiones de género, sexo o raza, hace parte de la esencia del capitalismo. Es una herramienta fundamental para mantener la explotación y la dominación humana. La llamada acumulación originaria -permanente y extendida-, nos dicen los autores, es el *crisol*³ de todas las técnicas y funciones que en la guerra se desarrollan. Con ella se instalan los dispositivos disciplinarios del poder, la “(...) racionalización y aceleración de la producción, terreno de experimentación y puesta a punto de nuevas tecnologías, gestión biopolítica de la fuerza productiva misma” (Ídem). La guerra juega un papel en la gubernamentalidad y en “(...) la multiplicidad de los modos de producción, de las formaciones sociales y de los dispositivos de poder que coexisten en el capitalismo a escala mundial” (Ídem).

Guerra de sometimiento y guerra de subjetividades.

Resumiendo hasta aquí, entonces, ¿qué es la guerra para un autor como Maurizio Lazzarato? Es un elemento, como herramienta, estructural y

³ Crisol es entendido como un recipiente para mezclar o fundir distintos materiales como metales.

constitutivo del sistema imperante; es un instrumento que funciona en virtud de la ganancia. En el capitalismo, diciéndolo sin ambages, la guerra es la continuación de la política por otros medios. Es la extensión manifiesta de la lucha, por eso es que la guerra no solo se muestra en los conflictos armados internos o entre Estados, o entre potencias imperialistas, sino también en las guerras de clases (civiles), de sexo/género y raza. Es la acción, la estrategia que produce y mantiene unido “(...) los diferenciales que definen las divisiones del trabajo, de los sexos y de las razas, sin los cuales el capitalismo no podría alimentarse de las desigualdades que desencadena” (2022, p. 76). La causa de la guerra, la guerra de conquista, la guerra contra las mujeres y contra las personas racializadas, no es porque el ser humano sea violento por naturaleza, como se extraería de la máxima hobbesiana. La causa de la guerra es “(...) la propiedad y la división social del trabajo que no son ni *fair* ni *equal*” (p. 90).

Conectada con la guerra de conquista, las guerras contra las mujeres y los pueblos racializados, se ejercen las guerras de sometimiento. Las guerras de sometimiento son la continuación de las guerras de conquista por otros medios. Es la manera como se cristalizan y consolidan, a través de distintos dispositivos, las relaciones de poder entre vencedores y vencidos, entre explotadores y explotados. Unas guerras que operan:

“(...) no solamente a nivel de las condiciones materiales de la vida, sino también en los territorios existenciales, los universos de valores, la cosmología y las mitologías que se encontraban en el fundamento de la «vida subjetiva» de los pueblos colonizados y de los pobres del mundo «civilizado»” (Lazzarato, 2022, p. 56).

De esta manera se apela a la guerra de conquista para despojar y expropiar a los colonizados para luego domesticarlos conquistando su subjetividad. En consecuencia, las guerras de sometimiento aspiran a: “(...) una «conversión» de la subjetividad, a que los comportamientos y las conductas sean conformes a la lógica de la acumulación del capital y su reproducción” (Ídem).

El capital requiere aniquilar la subjetividad rebelde y producir una subjetividad deseante del sistema. Esta producción de subjetividad es “(...) un objeto fundamental de la guerra y de la guerra civil. El formateo de la subjetividad es su apuesta estratégica, que vamos a encontrar a lo largo de la historia del capitalismo” (Ídem). Estas guerras de some-

timiento, Lazzarato (2022), tomando el término prestado de Felix Guatari, son guerras de formación, de adiestramiento del “alma”, de las conciencias, en función la producción, del consumo y la reproducción del capital.

Sabemos que la producción de subjetividad es una de las primeras producciones del capitalismo. Y es una de las principales modalidades de la guerra, de la guerra civil, o sea de la lucha de clases. Acá entre en juego la guerra de la subjetividad la cual no solo es ideológica, sino que se despliega o dinamiza por medio y desde diferentes “(...) dispositivos, instituciones, técnicas y saberes, que juntos enmarcan a los individuos dentro de un sistema de identidades y de funciones” (p. 11). Si pensáramos ¿cómo se produce la subjetividad servil del trabajador asalariado? Decimos que estos no se ajustan a los ritmos de la producción solo por medio de la represión o la coerción, o por medio de una muy buena propaganda. El trabajo asalariado y sus nuevos hábitos se van naturalizando (normalizando) a través de un proceso histórico de conversión de esa subjetividad. Lo que se quiere decir con esto es que se necesita del adiestramiento de la subjetividad para que se desarrolle el capitalismo. Se requiere adiestrar -adaptar- los cuerpos, las almas, las conciencias en función de las tareas del capital. Es una fuerza de trabajo que, por medio de distintos dispositivos, “(...) hay que «cultivar en el sentido propio de la palabra, es decir trabajar para hacerla trabajar, a fin de hacer brotar y recoger lo que el trabajo genera, la riqueza social»” (Ídem).

¿Y la violencia qué?

Hemos dicho que el capitalismo requiere de la guerra, en todas sus variantes, para imponerse. También dijimos que para que ocurra la normalización del poder se requiere de la guerra de sometimiento. Sin embargo, esto no garantiza, en sí mismo, que los vencidos no se rebelen. Es claro que “(...) la explotación, el dominio sexual o racial siempre pueden alimentar la revuelta y las luchas de clase” (Lazzarato, 2022, p. 79).

Entonces, para que case el poder sobre los vencidos se requiere, no solo de la guerra permanente, sino además de la violencia. Se requiere de

(...) la transformación del uso de la fuerza ejercida durante la conquista en un repertorio de violencias sobre los vencidos (violencia sexual, violencia explotadora, violencia policial, vio-

Aspirar a la paz, como se clama tanto en Colombia, pero sin derrocar el capitalismo, como aspira el progresismo, es caer en un absurdo o en una simple ingenuidad. El capitalismo, así sea en el siglo XXI, jamás eliminó la guerra ni la violencia de sus coordenadas. Al contrario, intensificó permanentemente el terror.

lencia carcelaria, violencia impersonal de la expropiación financiera, violencia racial, violencia contra los migrantes, violencia de la miseria, violencia de todas las relaciones jerárquicas). (Ídem)

En ese sentido, para nuestro autor, la violencia es la individualización de la guerra que recae sobre las personas. Es la violencia -cierta agresión o daño- que pasa ante nuestros ojos; es la forma cotidiana por donde se reproduce el poder, la dominación y la explotación. Se ejerce de manera directa, personal, con la intención de domesticar -amedrantar- a los vencidos en la guerra de conquista. Sin la violencia no se refrenda constantemente la producción de cuerpos y subjetividades dóciles.

Lazzarato (2022) cree que, en las épocas de aparente paz, cuando la guerra desactiva la subjetividad rebelde, la violencia no solo la ejerce el Estado, con sus fuerzas policiales y represivas, sino también se reproduce a través de una serie de:

(...) grupos sociales que la ejercen cotidianamente en defensa de la propiedad, de las divisiones de clase, de la supremacía blanca y masculina. La reproducción de las relaciones de poder no se efectúa solo mediante los dispositivos institucionales o a través del trabajo, el bienestar, la ciudadanía, sino que pasa por formas de poder personal, porque la operación de pacificación debe filtrarse en los pliegues más pequeños de la sociedad (Ídem).

Para que se imponga el sistema, para que se normalice o naturalice se requiere de la violencia. Por ejemplo, en relación al mundo del trabajo, para que se normalicen sus ritmos y automatismos se requiere de la violencia "despótica" del patrón y del miedo de no poder garantizar los recursos para seguir reproduciendo esa fuerza de trabajo. Para refrendar la dominación de género, se requiere del machismo y de la violencia cotidiana que ejerce el hombre sobre las mujeres. Ocurre lo mismo contra las comunidades LGBTIQ con la homofobia y el

totalitarismo heterosexual. Y de igual manera, para que se extienda la supremacía blanca se requiere de diversas formas de violencia -inclusive simbólicas- contra las personas racializadas.

Ahora bien, al ser la violencia la individualización de la guerra, se muestra como un asunto distante y ajeno al sistema capitalista. Ahí radica su trampa ideológica, la de desconectar la violencia directa de la violencia estructural, de la guerra. Dicho de otra manera.

La individualización a la que son sometidos los vencidos (devenir sujeto) es ante todo una individualización de la guerra que se convierte en violencia invisible precisamente porque es individualizada. La violencia pasa de un individuo a otro y tiene el rostro del cotidiano, de lo local, de lo familiar. No tiene la espectacularidad de la guerra, sin embargo, no es otra cosa que su transformación. (Lazzarato, 2022, p. 80).

Por esta razón es que la violencia se desconecta de la guerra y del funcionamiento del capitalismo, place escindida. Esa desconexión muestra a la violencia como un asunto de monstruos o personas malas que, simplemente, deben ser ajusticiadas o criminalizadas. Sometidas al imperio de la ley para garantizar la normalidad pacífica.

Nuestra tarea, en cambio, consiste en politizar esa violencia y mostrarla tal como es, o sea, como expresión de la guerra por otros medios. “Las violencias son la transformación de la fuerza de apropiación de los cuerpos en ejercicio individualizado de la dominación. La tarea política es transformar las violencias individuales en fuerza colectiva y usarlas para la ofensiva” (Ídem).

A manera de conclusión, revolución contra la guerra capitalista.

La paz es imposible en el capitalismo. Su funcionamiento está imbricado con la guerra y la violencia. Es más: “(...) la máquina capitalista es inseparable del Estado, de la guerra, de la industria bélica y el militarismo que forman parte de ella en todos sus aspectos” (Lazzarato, 2022, p. 65). Por tanto, hablar de paz es, al decir de Lenin, filisteísmo puro y duro, puesto que la guerra, en este sistema, siempre estará a la orden del día. Sin caer en ensoñaciones, el pensamiento anticapitalista sabe que:

Antes de ser producción, el capitalismo es una lucha de clases irreconciliable cuyo enfrentamiento desemboca en una lucha armada entre Estados o en la revolución. No captar las condiciones de la guerra en la “paz” de la producción capitalista era considerado, política y teóricamente, irresponsable. “Quien no ve que la lucha de clases

conduce inevitablemente al conflicto armado es ciego. Pero es no menos ciego quien frente al conflicto no ve toda la política que precede a las luchas” (Trotsky) (...) Los revolucionarios aprovechan la fórmula de Clausewitz según la cual la guerra es la continuación de la política, no su interrupción como todos creen en este período: es necesario que las armas sean silenciadas y se vuelva a la política, pero precisamente *la guerra es una política que continúa el enfrentamiento inherente a las relaciones de poder en tiempos de “paz”*. (Ídem).

Esto significa que aspirar a la paz, como se clama tanto en Colombia, pero sin derrocar el capitalismo, como aspira el progresismo, es caer en un absurdo o en una simple ingenuidad. El capitalismo, así sea en el siglo XXI, jamás eliminó la guerra ni la violencia de sus coordenadas. Al contrario, intensificó permanentemente el terror.

Entonces, ¿qué hacer? En primer lugar, comprender la dinámica violenta del capital y no sucumbir ante los nobles, pero impotentes, deseos de la paz. En segundo lugar, y más fundamental todavía, es retomar y revitalizar el pensamiento anticapitalista. Reeditar, bajo las nuevas circunstancias, el saber estratégico de la revolución. Estamos situados en “(...) un terreno privilegiado del conflicto de clases para revertir las relaciones de poder y las jerarquías de explotación” (Lazzarato, 2022, p. 20). Transformar la guerra del capital en guerra civil y retomar la vía de la revolución, (...) se trata más bien de revertir la situación estratégica que la guerra de conquista ha determinado, convirtiendo a los trabajadores, las *mujeres y los siervos* en proletarios adecuados” (Lazzarato, 2024, p. 72). No podemos olvidar que “(...) Sin esta inversión de la guerra de apropiación, el cambio político no tiene ninguna posibilidad de producirse” (Ídem) Por tanto, es un imperativo combatir al enemigo, también por la fuerza y sin caer en el espejismo de la paz, para poner, al fin, el mundo al servicio de los oprimidos.

Referencias

Castro-Gómez, S. (2009). Noopolítica y sociedades de control: las subjetividades contemporáneas en Maurizio Lazzarato. En J. E. Sánchez, *Miradas sobre la subjetividad* (págs. 17-33). Bogotá: Universidad de la Salle.

Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.

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

Lazzarato, M. (2024). *¿Hacia una nueva guerra civil mundial?* Madrid: Tinta limón y Traficantes de sueños.

Lazzarato, M., & Alliez, É. (2022). *Guerras y capital*. Madrid: Traficantes de sueños.

Lenin. (1984). El socialismo y la guerra. En Lenin, *Obras completas. Tomo 26* (págs. 325-373). Moscú: Progreso.



COLOMBIA Y LA GUERRA CONTRA LA PAZ

Pablo Caballero Cortés

Durante 2019 y con el denominado “estallido social”, en 2020 y 2021, Colombia vivió un auge del movimiento popular. La derecha intensificó, en este contexto, su reacción en respuesta a la movilización de las gentes y las propuestas “reformistas” del gobierno. Entre la población existe una mayor conciencia de la necesidad de un cambio en la vida nacional, pero el programa de gobierno del Pacto Histórico, (Programa de Gobierno, 2022-2026) lejos de proponer políticas para avanzar hacia la democracia participativa directa en los niveles regionales y nacional, se limita a “reformular el sistema de elección del Congreso de la República para que permita a los ciudadanos exigir cuentas a sus representantes y participar efectivamente en las decisiones que los afectan”; propende por la modernización de la producción en las ciudades y el campo, y el contenido de las reformas corresponde a la recuperación de derechos arrebatados por gobiernos anteriores y a hacer valer derechos fundamentales ya existentes en la Constitución. Así se canalizó parte del descontento popular que llevó a la elección de Gustavo Petro como presidente de la República en 2022.

Desde los inicios de su vida republicana Colombia ha estado signada por la violencia que, en el siglo pasado significó la muerte de centenares de miles de personas y el desplazamiento de millones en el territorio nacional. En los años 30, ante los intentos de reforma agraria (ley 200 de 1936) y modernización del país (Revolución en marcha) por el gobierno liberal de López Pumarejo, los partidos liberal y conservador se declararon enemigos y se inició una guerra que, en connivencia con el Estado, y bajo la instigación permanente de la prensa (Acevedo y Villabona, 2016) se produjeron asesinatos sistemáticos de campesinos, robo de tierras y el retorno fraudulento del conservatismo al poder (Vieira, 1988). El contexto político nacional lo enmarcaban dos partidos tradicionales, liberal y conservador, que casi religiosamente heredaban a los hijos de sus miembros la vocación liberal o conservadora, de posturas antagónicas y excluyentes con fuerte carácter moralista y religioso que, según cada uno de ellos, representa-

ban el catolicismo y el ateísmo. En el plano internacional, iniciaba la Guerra Fría al término de la II Guerra Mundial, como consecuencia de la determinación de los EE. UU. (Vega-Cantor, R. 2015) y el bloque de países occidentales de “luchar contra la expansión del comunismo en el mundo” (Rhem, 2014). Con estas características se consolidaba la historia interminable de guerras partidistas y ante el inminente triunfo de Jorge Eliécer Gaitán como candidato presidencial para las elecciones de 1949, se perpetró su muerte y se agudizó la política de guerra interna, que generó una respuesta campesina de autodefensa y resistencia armada, embrión de lo que más adelante serían las guerrillas liberales, luego desarmadas durante el gobierno militar de Rojas Pinilla. Esa época se conoce genéricamente como La Violencia.

En 1964, por instrucción del Departamento de Estado de los EE. UU. y acorde con su política de Seguridad Nacional, el presidente Guillermo León Valencia echó a andar el plan denominado LASO (Maín García, F. & Figueroa Pedreros, 2024), LASO por su sigla en inglés (Latin America Security Operation), “con el objeto de impedir la propagación de las ideas comunistas” en Colombia, como era calificado cualquier pensamiento que propusiera reivindicaciones civiles, paz, igualdad y derechos. El entonces senador conservador Álvaro Gómez Hurtado declaró que no podían existir en el territorio nacional “repúblicas independientes”, nombre que dio a las poblaciones campesinas que resistían la guerra conservadora y las operaciones de ataque emanadas del plan LASO (Comisión de la verdad.co). Con esa situación, en Marquetalia, uno de esos poblados, nacen las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC, de origen netamente campesino y se declaran en rebeldía. Más adelante surgiría el Ejército de Liberación Nacional, ELN, desde el movimiento estudiantil e inspirado en la revolución cubana. Posteriormente aparecieron otros grupos guerrilleros como el EPL, brazo armado del PC-ML, originados a partir del distanciamiento entre China y la Unión Soviética. Esta fase de la guerra es de insurgencia, ya no de resistencia pues tiene un elemento diferenciador que es ejercer el derecho a la rebeldía contra el Estado por la toma del poder y no solamente la defensa de la vida y el territorio. En ese entonces el fenómeno del narcotráfico, que data de finales de la década de 1920 y avanzaba en Colombia (Sáenz, E., 2020) en los años 60 aliado con algunos terratenientes, con el fin de obtener nuevas tierras para el cultivo de marihuana y coca, y con el sector financiero para guardar limpios los dineros provenientes del negocio (Medina, C. 2012). En este contexto, en la segunda mitad de los años 70 el Estado colombiano cambió el nombre

de guerra contrainsurgente por “guerra contra el narcotráfico”, para disfrazar su propósito de exterminar el movimiento revolucionario.

La Violencia y la Guerra

Los colombianos necesitan entender el porqué de la guerra (Medina, M. 2012) y sus causalidades sistémicas. Podemos afirmar que la “violencia” es el uso intencional de la fuerza y la amenaza para hacer daño y establecer una relación desigual de poder, mientras el objetivo final de la guerra es dominar o exterminar al enemigo mediante violencia (Clausewitz). Las estructuras sociales y económicas injustas y desiguales también son fuente de violencia; sus efectos se manifiestan en pobreza, negación de derechos civiles y humanos, persecución política, degradación, consideración de personas como animales, segregación, discriminación y marginamiento. Se ejerce violencia en la vida cotidiana mediante exclusión y agresión física o verbal. Por otra parte, las políticas de destrucción de identidad de comunidades, las que desconocen formas particulares de vida, las que generan acciones o pronunciamientos sexistas, racistas, etnocentristas, de exclusión moral o de corte colonialista, como las ejecutadas contra indígenas, son violencia cultural y cumplen objetivos políticos. (Council of Europe, 2025). Por ser un negocio ilícito altamente competitivo y rentable, el narcotráfico es también generador de violencia (Medina, C. 2012; Sáenz, 2020).

Hemos afirmado que Colombia ha transcurrido entre guerras y la guerra es “un acto de fuerza para imponer nuestra voluntad al adversario” (Clausewitz), es una delicada preocupación del Estado (Sun Tzu); su instrumento esencial es la “violencia como-medio de clase que se arroga el control del Estado para imponer sus intereses y condiciones” y así mantener el poder; lo que genera en el pueblo resistencia que usa la “violencia como-reacción” (Mariátegui, citado por Olivares, D. 2023). “Existe una violencia en sí y por sí inadmisibles, y una violencia a causa de o por reacción de, justificada” (Hernández, A. 1962).

Hipotéticamente, lograr la paz en Colombia precisaría del triunfo de una democracia que trascienda la simple representación ciudadana delegada a un congreso en procesos electorales, y también avance hacia formas organizativas que garanticen a la población su participación democrática en la conducción de sus territorios y el país. Así, el cambio profundo en la vida nacional que transforme el modelo vigente sólo será real a través de la lucha por un régimen genuinamente democrático donde la población tenga capacidad decisoria en el diseño, elaboración e implementación autónoma e independiente, de las políticas. Los déficits democráticos son profundos y estructurales.

En la coyuntura actual el movimiento social y político se ha desarrollado bajo la expectativa de acceder al gobierno mediante la participación en el proceso electoral como la única vía lícita para tomar el poder (Petro, G. discursos televisados),

En la coyuntura actual, el movimiento social y político se ha desarrollado bajo la expectativa de acceder al gobierno mediante la participación en el proceso electoral como la única vía lícita para tomar el poder, con lo cual liquida los objetivos y posibilidades no solo de cambio sino de una transformación democrática estructural.

con lo cual liquida los objetivos y posibilidades no solo de cambio sino de una transformación democrática estructural. El rechazo del Congreso de la República a aceptar las reformas del “progresismo” ha demostrado que sin un cambio democrático profundo, en el mejor de los casos sólo se maquillarían superficialmente los problemas de la sociedad colombiana en general y de la población trabajadora en particular. En cambio, los requerimientos de las grandes empresas se convierten en políticas de Estado a través de ese Congreso cooptado por el complejo industrial, comercial, financiero y de personas poderosas dentro del aparato estatal, muchas de ellas cuadros del narcotráfico. Entonces, con elecciones o sin ellas, tal cooptación desconoce el mandato constitucional de Estado Social de Derecho y el clamor popular, mientras promueve normas que favorecen y protegen capitales privados, buena parte de ellos provenientes del robo al Erario, aún en el denominado “gobierno del cambio”. A su vez, la acumulación de estos dineros conduce a la elaboración de políticas que respondan a las necesidades de crecimiento de las empresas capitalistas, como por ejemplo las IPS integradas verticalmente a las EPS en el Sistema de Salud, y se imponen a través del Congreso, las empresas transnacionales y las instituciones financieras internacionales (BM, FMI, etc.), que controlan el uso y flujo de capitales en el ámbito continental.

Así, atendiendo a sus intereses de clase, el Estado y los grupos económicos no actúan bajo la perspectiva ética de representar la sociedad sino bajo la de un sistema que se desempeña en beneficio de la oligarquía y el narcotráfico enmarcado en las hegemónicas políticas económicas de occidente, con EE. UU. a la cabeza, cuyo diseño y orientación ha sido militarista y antidemocrático. El mundo occidental va por el rearme, está en declive, ya no puede imaginar la paz (Oberger, J. 2025). Sus efectos sociales son estancamiento, retroceso económico y político, persistencia y agudización de la violencia, desigualdad, atraso científico y tecnológico, más la firme decisión de promover a todo nivel el sabotaje contra cualquier cambio que amenace su poder.

La guerra contra la Paz

El acuerdo de paz de La Habana, firmado entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC-EP, sufrió una grave herida cuando ese presidente lo sometió innecesariamente a un plebiscito que ganó el NO, allanándole el camino a la derecha, al narcotráfico y a la industria electorera; derrotaron el acuerdo por estrechísimo margen con mentiras y compra de votos. Con este preámbulo nació el acuerdo con las FARC-EP convertido en objeto de destrucción pues, según lo decidieron desde las negociaciones los ganadores del NO, “había que hacerlo trizas” y, como en El Gatopardo, se cumplió el objetivo de que “todo cambie para que nada cambie”.

Entramos a otra fase de la guerra. El ataque mediático y de violencia física contra los acuerdos no ha cesado: difamaciones, asesinatos de líderes sociales y reinsertados, acoso a campamentos de paz y trampas contra ex comandantes de la cúpula de las FARC-EP para lograr su extradición o exterminio, contribuyeron al resurgimiento de las llamadas “disidencias”. El establecimiento logró el desarme de una parte de las guerrillas y las resignificó como principales causantes de violencia; en el negocio del narcotráfico minimizó la importancia protagónica de las organizaciones paramilitares y redujo el problema del conflicto armado actual a que se trata simplemente de una lucha territorial por “controlar” el negocio.

La permanencia de la fallida lucha contra el narcotráfico, ordenada por EE. UU., no es otra cosa que el telón que ocultó la colaboración de los anteriores gobiernos con este sector primordial de la economía colombiana (García, G. 2012; Sáenz, E. 2020) y su brazo armado ilegal, el paramilitarismo, en franca alianza con el Estado, a través de la policía y ejército colombiano, las agencias internacionales gringas, los gremios económicos de la oligarquía y muchas de sus empresas privadas (Medina, G. 2012). La política de guerra internacional antidrogas por parte del gobierno estadounidense es un designio que Colombia debe cumplir como requisito ineludible para mantener un status aceptable ante el imperio, a fin de que pueda permanecer en su lista de “cumplidores en la lucha contra el narcotráfico” para darle un tratamiento económico menos restrictivo que el que mantiene con aquellos países que expresan iniciativas o tan siquiera intenciones diferentes. No cumplir significa descalificación, amenazas de intervención militar, sanciones económicas y ostracismo político.

La expropiación de tierras al campesinado mediante la alianza Estado – paramilitarismo, ha sido financiado tanto por el narcotráfico como por empresas privadas nacionales y transnacionales, y dirigido clandestinamente por los sectores más retrógrados de la sociedad, opositores a cualquier

cambio, quienes políticamente se expresan en los partidos de la derecha y propenden por la caída del gobierno.

La actividad armada que dirige la ultraderecha persiste por la capacidad financiera y militar del narcotráfico organizado en poderosas estructuras, mientras en el plano político intenta golpes de Estado por la vía institucional y sabotea los debates del Congreso. El terrorismo, el asesinato de líderes sociales y guerrilleros reincorporados, la desinformación y el silencio de los medios han sido armas contra el movimiento popular. El objetivo general de la oposición es recuperar a cualquier precio el gobierno y controlar el país por todas las formas y vías posibles, incluida la más reciente: el desarme de la insurgencia en cumplimiento de las políticas del imperio.

El programa de gobierno Petro busca “desarrollar el capitalismo” y el avance del país basado en productividad a partir de la reforma laboral sin ir más allá de mejorar las condiciones de los trabajadores y aspectos de inclusión de los sectores sociales más pobres. Su plan incluye alianzas con sectores políticos tradicionales (Plan de Gobierno 2022-2026; PND, ley 2294/23) mientras la derecha mantiene su propósito de recuperar el gobierno y fortalecer su poder. La respuesta popular, que alimenta el deseo y necesidad de cambio, ha sido diferenciada a pesar de su errática y limitada gestión.

Los partidos del Pacto Histórico perseveran en el trabajo hacia la unidad política y orgánica con el propósito de ganar las elecciones y acceder al gobierno, sin que se aprecie una perspectiva clasista por la construcción de un partido revolucionario -no sólo de izquierda y progresista- que dirija un proceso de transformación por el que las gentes han venido despertando en búsqueda del mejoramiento de sus condiciones de vida y del ejercicio directo de la democracia para conducir sus regiones y el país. Pareciera que las aspiraciones electorales hubieran desplazado el objetivo revolucionario de buscar el poder, para participar en el gobierno. Las experiencias y avances organizativos del levantamiento popular durante la pandemia son valiosos ensayos y enseñanzas de democracia participativa y desaprovecharlas sería un grave error histórico y político por parte de los revolucionarios. ¿Triunfará el electorerismo?

En su afán de mantener el apoyo popular, el presidente Petro se arriesga con sus discursos, muchas veces superfluos, a una muerte por micrófono, como se dice coloquialmente, pues no es la retóri-

ca glamorosa la que va a lograr el cambio. Lo harán las masas organizadas, conscientes de lo que quieren y orientadas por una política coherente de transformaciones democráticas profundas. En el devenir gubernamental opera veladamente el denominado “santismo”, con cuya solapada oposición pasivo-agresiva y su discurso seudo “progre” mantiene el control mientras escala posiciones en importantes cargos del Estado.

El discurso presidencial también enfatiza la necesidad de frenar el avance del fascismo, lo cual es correcto, pero el gobierno se queda corto en generar acciones que muestren su decisión y capacidad para resolver de inmediato problemas sociales concretos. Por ejemplo, el Supersalud denunció la trampa en el billonario negocio de la entrega de medicamentos del sistema de salud y lo divulgó con ostentosa pompa, sin esforzarse por llegar al fondo del problema ni darlo a conocer en su totalidad: ¿quiénes están detrás de ese negocio, cuya intermediación vale billones de pesos? Si escarban encontrarán poderosos operadores logísticos privados, donde participan importantes jefes políticos del partido de la U. Otro ejemplo: la limitada y lenta política de tierras ha sido un excelente telón publicitario para mostrar avances en ese sentido y obtener el favor de la población, pero han sido pálidos logros en relación con los acuerdos de La Habana y como telón ha ocultado oscuros negocios ejecutados en la SAE bajo la administración de directivos de gobierno, allegados a Petro.

Ahora bien, absolutizar bajo estas condiciones la lucha contra el fascismo, organizada en un amplio frente antifascista multipartidista y multclasista conlleva el riesgo de que el objetivo estratégico de alcanzar el poder como movimiento revolucionario quede relegado a un segundo plano y, sin una correlación de fuerzas favorable, no se lo podría liderar; las fuerzas antifascistas avanzarían unidas y el poder político lo mantendría la burguesía y las clases dominantes. El sentido de la lucha antifascista debe ser analizado con profundidad; no puede ser simplemente una “consigna” coyuntural.

La “Paz Total”, las zonas calientes de conflicto armado y el caos

La paz no sólo es la ausencia de conflictos. Convivir en paz consiste en aceptar las diferencias y tener la capacidad de escuchar, reconocer, respetar y apreciar a los demás, así como vivir de forma pacífica y unida. Comunicado de la ONU el 16 de mayo de 2024.

“¿Qué es la Paz Total? Es una política de Estado implementada por el actual gobierno que propone la finalización del conflicto mediante la implementación

El programa de gobierno Petro busca “desarrollar el capitalismo” y el avance del país basado en productividad a partir de la reforma laboral sin ir más allá de mejorar las condiciones de los trabajadores y aspectos de inclusión de los sectores sociales más pobres.

de fórmulas de negociación y acogimiento a la justicia con grupos armados con características variadas.” Centro de Memoria, Paz y Reconciliación.

“La Ley 418 de Paz Total, establecerá Regiones de Paz para adelantar diálogos con actores armados ilegales que deseen acogerse a la ley. Igualmente, se contemplan zonas de ubicación temporal con presencia de todas las autoridades, aclarando que NO serán zonas de despeje de la Fuerza Pública. Se gestarán las Regiones de Paz con Comisionados en sitios específicos de Colombia que se identifican por un tipo especial de violencia que se quiere desmontar.../ El compromiso en esta Ley como política de Estado de paz, es cumplir con los acuerdos de paz del Teatro Colón con las Farc”, noviembre 4 de 2022, @MinInterior.

La realidad es que la llamada “paz total” no solo no ha sido posible, sino que la violencia se profundiza. (Informe de la Comisión Histórica del conflicto y sus víctimas, 2015).

Una reflexión sobre la paz exige desarrollar el concepto y conocer cómo se la define en los acuerdos y declaraciones. Básicamente, la política de “paz total” ha devenido como único objetivo: desarmar las guerrillas y el paramilitarismo, y echar a andar la productividad en el campo. El discurso presidencial enfatiza el “business” (ánimo de lucro) y la reiterada “codicia”, como causas de la violencia y asevera que la actividad narcotraficante de los movimientos insurgentes son obstáculos para lograr la paz total. Argumentos simplificados y superficiales para explicar las causas de tan complejo fenómeno. Además de simplista, niega la conexión existente entre el gran negocio internacional capitalista del narcotráfico y manifiesta una tendencia militarista (posiblemente contra-insurgente) en la concepción y solución del problema. Se desconoce la naturaleza y sentido de rebelión -que es un derecho- equiparando a las guerrillas con delincuencia común, en concordancia con las políticas del mundo occidental, representado por la OTAN, de la cual Colombia es país adherente. Ésta degradada institución interna-

cional asegura que la “paz” proviene de la carrera armamentista, no trabaja por la paz en el mundo, sino escala la guerra y el armamentismo. En sus propósitos domina la alternativa militar y con ella se hacen guerras. Desde una visión liberal se plantea que hay dos tipos de paz: la paz negativa, que se define por la ausencia de guerra y violencia, y la paz positiva que es una paz más duradera, construida sobre inversiones sostenibles en el desarrollo económico capitalista y las instituciones, así como en las actitudes sociales que fomentan la paz. (Galtung, J. 2020). Por otro lado, en la misma línea de pensamiento, según la cual el sistema de paz mundial tiene dos categorías: factores que lo tensionan y factores que lo fortalecen; el concepto de las causas de la guerra es casi inútil, ya que deja cancelada la cuestión de sus orígenes: demasiada tensión o muy poca fuerza; la guerra y la paz son cuestiones de fuerza y tensión, una en relación entre una y otra (Boulding, K. 2019). En este ámbito se mueven las explicaciones de las “guerras” para el Banco Mundial.

La visión marxista parte de identificar que las guerras son la forma de tramitar los problemas generados por la acumulación y ampliación de riqueza (capitales y territorios) para garantizar la supremacía en los mercados, con lo cual es imposible esperar que el desarme solucione y evite las guerras. La guerra se hace para ganar, no para la vida, pues al capital no le interesa la vida sino lo que ella da y sea susceptible de convertir en mercancía: el trabajo vivo. La crítica de Marx apunta contra el fetichismo de la economía capitalista y su ética es la crítica de todo el sistema desde las víctimas que produce. Al capitalismo le es inherente la lógica de la “creación destructiva”; no puede desplegarse sin destructividad de la naturaleza, el trabajo y la igualdad.

En Latinoamérica el negocio del narcotráfico financia una nueva estrategia contrainsurgente de EE. UU. y el presidente con el ministro de defensa, militar retirado para poder aceptar el cargo, se acogen a ella cuando otorgan indistintamente la categoría de narcotraficantes a guerrillas y paramilitares. La búsqueda del exterminio de los alzados en armas contra el Estado se la llama lucha contra el “terrorismo” y el “narcotráfico”. Si se tiene en cuenta que bajo la alianza entre el Estado y el paramilitarismo se desarrolló en los últimos 50 años el narcotráfico, la empresa exportadora más exitosa del país, con él se han acumulado enormes capitales que financian al mismo paramilitarismo y se han organizado grupos mercenarios para intervenir dentro y fuera de Colombia.

La triplete extrema derecha-narcotráfico-paramilitarismo, con su objetivo “Divide y vencerás”, siembra confusión y caos entre las fuerzas insur-

gentes, las poblaciones afectadas y la sociedad en general. Mientras, atiza el discurso guerrerrista y de discordia que debilita y apaga la concordia y el diálogo hasta lograr el rompimiento de las negociaciones. El incremento del conflicto militar, económico y social, convertidos en diversas formas de “guerras”, impide una solución política a ese largo conflicto; se aplaza la “paz ausente” y se mercantiliza el negocio capitalista de la guerra.

En el Micay y el Catatumbo, territorios donde se avanzaba hacia negociaciones de paz con grupos armados insurgentes, se rompen los procesos y se escala la confrontación. Actúan en esos mismos lugares los ejércitos paramilitares y la confusión se incrementa. Se pretenden desvanecer las diferencias entre insurgencias y paramilitarismo en territorios compartidos. Organizaciones cuyos orígenes y objetivos son completamente distintos. Mientras los primeros son resultado de conflictos sociales y violencia sufrida (robo de tierras, desarraigo, masacres, etc., cuyo objetivo es revolucionario por la toma del poder local y nacional); los segundos son el arma física generadora de esa violencia para cumplir sus objetivos: obtener más tierras, desarrollar la industria cocalera y fortalecer el capital obtenido con el negocio. A los primeros se los denomina nuevamente con el estigma de “narcoterroristas” resaltando así su participación en el negocio de la cocaína, y a los segundos apenas se los menciona como “estructuras armadas” del narcotráfico a secas, callando su historia y sin aclarar que son apoyadas por empresas nacionales y transnacionales (caso Chiquita en el Urabá, por poner solo un ejemplo). Con ese escenario se declara genéricamente la guerra contra el terrorismo y el narcotráfico, sin distinguir particularidades, y se suspenden las negociaciones. Hasta se nombran “gestores de paz” a reconocidos criminales de guerra. Es un truculento y macabro juego de palabras matizando el juego político. Parece que fuera triunfando de nuevo la tendencia militarista, ahora en el “gobierno del cambio”, por encima de las negociaciones y abandonando la solución política a las causas estructurales del conflicto interno.

Los dineros del narcotráfico soportan no solamente actividades ilícitas como el paramilitarismo, la minería ilegal y el tráfico de armas, sino que con la participación del sistema financiero nacional y transnacional crean y fortalecen industrias en manos de pocos, para lavarlos con actividades que son promovidas y calificadas como “progreso”, ya sea en empresas educativas, de salud, financieras, constructoras, minería legal, etc., como en obras de infraestructura y otras, que son entregadas por los gobiernos mediante procesos licitatorios. No importa si de

por medio hay corrupción para asignarlas. La actividad del narcotráfico queda legitimada al utilizar el lavado de dinero por la vía institucional, legal. Por otra parte, crece el tráfico de armas, un jugoso negocio adicional del cual participan tanto militares activos colombianos, como traficantes internacionales de armamento, soportado por dineros provenientes del narcotráfico. Una parte del tráfico de armas se hace con armamento ligero fabricado en países productores, incluida Colombia, que es robado desde dentro del establecimiento militar. Es otra actividad ilícita que genera más dinero. En este marco y bajo esas condiciones la “paz total” está deviniendo una acción para escalar la violencia y la guerra; como también, para diluir las nítidas diferencias entre insurgencias y paramilitarismo.

REFERENCIAS

- Acevedo, A. & Villabona, J. (2016). Prensa y violencia. El Deber y el conservatismo en Santander (1930-1946). *Justicia Juris*, 12(1). <https://doi.org/10.15665/rj.v12i1.890>
- Clausewitz, K. von. (2003). De la guerra. Naturaleza, teoría, estrategia, combate, defensa y ataque (1ª ed.). DISTAL.
- Colombia. (1936). *Acto legislativo N° 1 de 1936. Revolución en marcha. Programa de Gobierno-A. López Pumarejo*. <http://historico.presidencia.gov.co/asiescolombia/presidentes/48>
- Council of Europe. (2025). Paz y violencia. Manual de educación para los derechos humanos en jóvenes. <https://www.coe.int/es/web/compass/peace-and-violence>
- García, G. (s.f.). Influencias del narcotráfico en la economía de Colombia. Repositorio Institucional, Universidad Tecnológica de Bolívar.
- Gómez, H. (2025). Consulta popular: una batalla por el poder, no por los derechos. *Razón Pública*. <https://razonpublica.com/la-consulta-popular-una-batalla-poder-no-los-derechos/>
- Hernández, A. (1962). Las novelas de la violencia, Prólogo: La vida como un carbón a fuego vivo. Luis de Caralt Editor.
- Marín García, L. F. & Figueroa Pedreros, E. C. (2024). Plan Lazo: cara estratégica del Ejército Nacional de Colombia, 1962-1964. En L. D. Naranjo Colorado & A. Yate Arévalo (Eds.), *Impactos del Ejército Nacional de Colombia. Estrategias sociales, políticas y militares* (pp. 57-81). Sello Editorial ESMIC. <https://doi.org/10.21830/9786209640229.03>
- Medina, C. (2012). Mafia y narcotráfico en Colombia. CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20120412011532/prisma-6.pdf>

Medina, M. (2012). Carta abierta a Alfonso Cano. Un debate necesario, diálogo epistolar. Fundación Semanario Voz; Batalla de ideas.

Olivares, D. (2023). Hacia una comprensión de la violencia en José Carlos Mariátegui. Res Pública – Revista de historia de las ideas políticas. <https://dx.doi.org/10.5209/pub>

Partido Comunista Colombiano. (1988). Colombia: Combinación de todas las formas de lucha. Entrevista a Gilberto Vieira, secretario general del Partido Comunista Colombiano sobre el origen de las guerrillas en ese país y la relación del PC de Colombia con las FARC. [Publicado en múltiples ediciones: Cuba, Nicaragua, Colombia, México]

Rehm, L. (2014). La construcción de las subculturas políticas en Colombia: los partidos tradicionales como antípodas políticas durante La Violencia, 1946-1964. *Historia y Sociedad*, 27, 17-48.

Sáenz, E. (s.f.). La prehistoria del narcotráfico en Colombia. <https://verdadabierta.com/wp-content/uploads/2020/04/La-prehistoria-del-narcotrafico-en-Colombia.pdf>

Sun Tzu. (1999). El arte de la guerra (S. B. Griffith, Trad.; J. Barreira Parra, Trad.). Panamericana Editorial. (Obra original publicada c. siglo V a.C.)

Vega-Cantor, R. (2015). La dimensión internacional del conflicto social y armado en Colombia. Injerencia de los Estados Unidos, contrainsurgencia y terrorismo de estado. <https://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/descargas/comisionPaz2015/VegaRenan.pdf>

Vision of Humanity. (2020, 14 de diciembre). Johan Galtung and the Quest to Define the Concept of Peace. <https://www.visionofhumanity.org/introducing-the-concept-of-peace>

Juan Pablo Arancibia Carrizo

Pólemos y Stásis

Vestigios y bordes trágicos de lo
bélico y lo político



Palinodia



RESEÑA

POLEMOLOGÍA DE LO POLÍTICO

Reseña de *Pólemos y Stasis. Vestigios y bordes trágicos de lo bélico y lo político*, de Juan Pablo Arancibia Carrizo.

Yebrail Ramírez Chaves*

La persistencia de las guerras, de la violencia política y de los conflictos sociales internos, a escala planetaria, es motivo suficiente para insistir en la problematización reflexiva sobre estos asuntos, (re)incorporándolos al área de interés de la filosofía política, especialmente de la teoría crítica. Dentro del prolongado proceso de pacificación del capital y del Estado (Lazzarato, 2022), la ideología hegemónica, en la cual participa la «izquierda del orden», ha logrado con relativo éxito instalar en las consciencias, los saberes y las prácticas políticas y sociales el mito de la unificación humana alrededor de los Derechos Humanos, la democracia liberal (ya sea en su forma representativa, ya sea en su forma participativa), el fetichismo tecnológico y el monoteísmo del mercado. Con este procedimiento, la guerra fue «expulsada» del debate teórico y político (2022, pág. 13), para buen agrado del sistema de dominación.

A contrapelo de esta tendencia anestésica, el filósofo chileno Juan Pablo Arancibia Carrizo presenta su libro *Pólemos y Stásis. Vestigios y bordes trágicos de lo bélico y lo político*, un exhaustivo trabajo (393 páginas) que se propone examinar la «opaca e intrincada relación entre guerra y política» (2023, pág. 19), en los niveles filosófico, historiográfico y poético-trágico de la Grecia antigua, a fin de subrayar, de manera introductoria y propedéutica, la dialéctica entre guerra y política, a partir de su génesis misma y mediante la recuperación de dos conceptos caros al mundo griego clásico, πόλεμος (*pólemos*) y στάσις (*stásis*), pero que no pierden pertinencia al momento de comprender y transformar el mundo contemporáneo. En tal sentido, el libro es, según confiesa Arancibia Carrizo, un preámbulo para una futura investigación sobre el devenir moderno y contemporáneo de tal relación, en tres líneas inquietantes: **a)** la conexión entre guerra y política, **b)** el vínculo entre guerra civil y democracia, **c)** la guerra y la acumulación capitalista (2023, pág. 342).

* Filósofo, Universidad Libre de Colombia. Magíster en Historia, Universidad de Santiago de Chile. Docente e investigador.

Sin embargo, el carácter señalado del libro no significa que el autor haga alguna concesión a la trivialidad, al facilismo o a la vulgarización conceptual, y el lector que afronte su contenido no puede menos de fascinarse y, a la vez, exigirse con la mayor atención y reflexividad posibles, ya que se inmiscuirá en una obra pletórica de citas, traducciones, fuentes en griego antiguo o vocabularios extraños, estructurada reticularmente, cuyo propósito es sostener una rigurosa interpretación y una integral exposición de aquel nudo que «la tradición normativa y metafísica de la filosofía política nos presenta como disyunción entre guerra y política» (2023, pág. 22).

Así, además del Prólogo y la Introducción, *Pólemos y Stásis* se conforma de cinco capítulos, todos ellos ensamblados sobre aquellas nociones griegas, yendo más allá de añejos y nuevos tabúes, a fin de ubicar en el centro de interés el nexo guerra / política. En la presente reseña queremos enfatizar cuatro puntos cardinales del texto de Arancibia Carrizo y finalizar con una breve reflexión (que puede indicar una línea de investigación) sobre lo que a nuestro juicio constituye una «revolución copernicana» por parte del materialismo histórico en lo concerniente a este problema.

El primer argumento fuerte del libro es aquel que indica el carácter constituyente que la guerra y la violencia poseen sobre la realidad y sobre lo político. Antes de proseguir, es menester aclarar que a pesar de que los vocablos *pólemos* y *stásis* designan cada uno un tipo de guerra, no por ello son homologables. De manera sencilla, *pólemos* refiere a la guerra entre griegos y bárbaros, es decir, una «guerra externa» (la Guerra de Troya o las Guerras médicas); la *stásis*, en cambio, es la guerra civil, la guerra dentro de una misma πόλις (*pólis*) o entre griegos, es una «guerra interna» (por ejemplo, la Guerra del Peloponeso) (2023, págs. 298-306). Pero la no homologación no implica tampoco separación o ausencia de comunicación, dado que ambas formas de guerra poseen conexiones y muchas veces se intersecan en la historia. Esta conceptualización, que vertebra el pensamiento político griego, es el hilo de Ariadna del análisis de Arancibia Carrizo.

De aquí se sostiene el autor para despejar el núcleo explicativo y la causa eficiente tanto de lo que *es* como de la acción política de ayer y hoy: la fuerza y la relación de fuerzas entre sujetos enredados fatalmente en una trama histórica de naturaleza conflictiva e irreconciliable (2023, pág. 184). Para Arancibia Carrizo, el origen más remoto de lo político (y su substancia), junto con sus explicaciones míticas, filosóficas o his-

torio gráficas, remite obligatoriamente a su hibridez con la violencia, la guerra y la dominación de unos sobre otros. Por ello, destaca que para la cultura griega la «guerra es propiamente política, se identifica con la ciudad, puesto que el agente guerrero es propiamente un agente político» (2023, pág. 122). Especial interés reviste el minucioso examen que hace de los fragmentos de Heráclito, a quien el autor define como «uno de los más tempranos filósofos pensadores de lo político» (2023, pág. 122), ya que a partir de él *pólemos* cobra un estatuto fundante, objetivador y regente de la totalidad del mundo, donde, por un lado, «no existiría ente alguno eximido de su mandato de diferencia y contrariedad» (2023, pág. 117), y, por otro lado, la fuerza, no los juicios, es el criterio de lo real (2023, pág. 118), siendo este el principio de lo político.

El segundo elemento a resaltar atiende a las palabras, a la discursividad bélica y a aquello que el autor denomina *potencia logística*, compuesta de la siguiente tríada de sentidos: **a)** el λόγος (*logos*), **b)** las prácticas discursivas y **c)** la logística como disciplina de disposición y ordenamiento de los *medios* para la guerra, la violencia (*βία* - *bía*) y la dominación (*κράτος* - *krátos*) (2023, págs. 136-150). Según Arancibia Carrizo, dicha potencia logística del lenguaje es un elemento fundamental del ἀγών (*agón*), es decir, del conflicto, la disputa y la lucha, participando así de lo político (2023, pág. 137). El resultado y la verdad de esta potencia anidan en el hecho que el disenso apertura más que el consenso, la disputa proyecta más horizontes que la concordia. De nuevo, paradójicamente, el oscuro Heráclito nos proporciona las señales más luminosas.

De tal modo, *logos*, *pólemos*, *stásis* y *bía* se encuentran anudados originaria e inexorablemente en, según el autor, una «ontología de la contrariedad y el antagonismo» (2023, pág. 89), por lo que existe una complementariedad entre «el principio de la fuerza, el uso de las armas y la toma de palabra» (2023, pág. 186). En política, entonces, no hay discurso sin belicismo y agonismo, y no hay dominación, guerra y violencia sin el discurso que «pueda decretar el resguardo de un orden, así como su posible quebrantamiento» (2023, pág. 153). En la guerra, no hay enfrentamiento sin palabras beligerantes; en la polémica discursiva no están ausentes el conflicto ni las tensiones que pueden desencadenar la violencia. Dicho de otro modo, el fragor de la lucha política hace que persuadir devenga intimidar, y que intimidar sea una forma eficaz de persuadir. Sin fundirse ni confundirse, tampoco se presentan separadas la guerra, la violencia, la dominación y las palabras (2023, pág. 186).

El origen más remoto de lo político (y su substancia), junto con sus explicaciones míticas, filosóficas o historiográficas, remite obligatoriamente a su hibridez con la violencia, la guerra y la dominación de unos sobre otros.

El tercer punto atrayente del trabajo que reseñamos consiste en la configuración del sujeto político como sujeto bélico y trágico al mismo tiempo. Arancibia Carrizo discurre con detalle en la afinidad entre el héroe trágico griego y el sujeto histórico (2023, págs. 240-241), que designamos como *sujeto trágico*, aquel que, sin llegar a ser plenamente conocedor de las leyes que operan en el orden del cosmos-mundo, no puede rehusar la acción, la decisión, a pesar de que ésta le provoque la ruina, la desdicha y el padecimiento psicosomático, individual y colectivamente hablando, de resentir en su existencia la violencia castigadora y exterminadora del poder victorioso.

Ahora bien, Arancibia Carrizo nos indica que una característica del proceso y del «tiempo trágico» (2023, págs. 228-250) que experimenta el sujeto consiste en un doloroso despertar: la implacable pero imprescindible ἀναγνώρισις (*anagnórisis*), esto es, el descubrimiento, a través de la acción, de lo desconocido y determinante para el sujeto trágico. ¿Y qué es lo desconocido conocido, lo determinante que sale a la luz? Las causas, las fuerzas ocultas, las contradicciones, las temporalidades y los conflictos que decretaron el desenlace de los hechos. La *anagnórisis*, pues, significa el paso de la ignorancia al conocimiento de una verdad que para el agente histórico permanecía en las sombras (en el vocabulario marxista lukácsiano podemos, tentativamente, traducir «*anagnórisis*» como el paso de la consciencia empírica a la consciencia de clase). Es un proceso cognitivo y existencial sucedido durante la praxis del sujeto. «De modo que la *anagnórisis* implica una acción y condición del sujeto como un “lector” o decodificador de su habitar, de su ser, de su entorno y de su acontecer» (2023, pág. 265). Para Arancibia Carrizo, la *anagnórisis*, en tanto categoría de análisis, es clarificadora del campo literario (la tragedia griega), filosófico, historiográfico y político (2023, págs. 266-269). Siguiendo esta premisa, podemos examinar al sujeto subalterno con esta categoría y captar la configuración trágica en la historia de sus luchas por la emancipación.

El cuarto aspecto destacable del libro sobresale desde una mirada integral a la obra. Al contravenir ciertos mandatos de la teoría y la ideología política hegemónica, que insisten en separar y oponer la violencia y la política, fetichizando esta última (H. Arendt, J. Habermas, J. Rawls, progresismo), *Pólemos y Stásis* no solo se sitúa en una tradición crítica deudora de pensadores como A. Gramsci o W. Benjamin, sino que, y esto es lo fundamental, nos alerta para volver a reflexionar sobre la nervadura de lo bélico-político.

Finalmente, queremos pincelar algunos comentarios que se desprenden de nuestra lectura de *Pólemos y Stásis*. Si bien el autor subraya acertadamente que para pensadores como «Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Marx, Nietzsche o Clausewitz la potencia antagónica es concebida como la naturaleza prima de la relación política» (2023, pág. 348), consideramos pertinente dar un paso más e indicar la que llamamos una de las revoluciones copernicanas del materialismo histórico. ¿En qué consiste? Para empezar, señalemos de manera arriesgadamente resumida que para Platón o Aristóteles, para los poetas trágicos o para Tucídides, el asunto-problema consistía en tener una *pólis* unida y evitar los desgarramientos y horrores de la *stásis*, pero no necesariamente eludir *pólemos*. De tal modo, para el pensamiento político antiguo, *pólemos* puede significar gloria o ruina, pero no carece de nobleza, y por tanto no siempre había que evitar este tipo de guerra, pero la *stásis* supone la división de la *pólis* y es asociada a la desdicha, a una enfermedad común y a la autodestrucción.

En contraste, Karl Marx (y toda la filosofía de la praxis) comprende ambos conceptos, su distinción y su unidad, pero los «dialectiza» al trastocar el *punctum Archimedis* epistemológico, trazar una concepción materialista y «polemológica» (D. Fusaro, M. Onfray) de la historia, desarrollar una crítica del sistema del capital e invertir la valoración ético-política de ambas formas de guerra. Ahora de lo que se trata es de evitar *pólemos* y de promover o desatar, estratégicamente, la *stásis*, dado que la primera forma de guerra (*pólemos*), al ser llevada a cabo por la máquina de guerra del Estado capitalista, es una fuerza económica y de dominación, mientras que la segunda forma (*stásis*) es el drama inevitable y necesario de la lucha de clases y la revolución. Pero —en ciertas circunstancias, según los sujetos, intereses y fines— *pólemos* también puede contener en potencia la *stásis*, cuando se manifiesta como una guerra contra un poderío invasor y colonizador y contra sus colaboradores internos, o sea, una guerra de liberación nacional, y que, por ello, es un momento de la propia *stásis* en gestación, tal como sucedió en Italia, Polonia o Francia durante la Segunda Guerra Mundial, o también como ocurrió en China (1927 – 1949), Vietnam (1946 – 1975) o Argelia (1954 – 1962), y tal como fue teorizado por Ernesto Che Guevara, Võ Nguyễn Giáp o Frantz Fanon.



Se transparenta entonces que una de las consignas clásicas de la lucha revolucionaria de los trabajadores sea «ni guerra entre pueblos (*pólemos*, guerra externa, guerra imperialista, guerra de conquista), ni paz entre clases (*stásis*, lucha de clases, guerra interna, guerra civil, revolución)». La bancarrota de la Segunda Internacional se produjo por su posicionamiento a favor del *pólemos* imperialista; la virtud de la estrategia de Lenin y de su pensamiento audaz, profundamente dialéctico, consistió, precisamente, en metamorfosear al sujeto subalterno en un *στασιώδης* [*stasiódes* – sedicioso, insurrecto], o sea, en un partisano (C. Schmitt), y con ello «transformar la guerra imperialista en guerra civil», logrando el paso de *pólemos* a *stásis* como desequilibrio crítico de la relación de fuerzas, hacia una perspectiva radical de ejercicio del poder político y la creación de una nueva forma-Estado. Este fue el concreto movimiento que despertó el siglo XX.

¿Y el siglo XXI? Receptivos de la advertencia de Maurizio Lazzarato (2022), es menester admitir la sórdida verdad de los tiempos actuales: «la paz no es una alternativa». Contra dicha verdad se impone un nuevo tipo de negacionismo hegemónico, que solo conduce a la aporía política y a la parálisis de las clases subalternas. Como antídoto, tal vez sea prudente reintegrar la guerra como problema político y teórico, a fin de estimular el pensamiento estratégico y la pulsión revolucionaria obsesionados con la superación del modo de producción-destrucción capitalista. Si hay que empezar de nuevo, que sea por aquí.

Referencias

Arancibia Carrizo, J. (2023). *Pólemos y Stásis. Vestigios y bordes trágicos de lo bélico y lo político*. Santiago de Chile: Ediciones La Cebra / Editorial Palinodia.

Lazzarato, M. (2022). *Guerra o revolución. Porque la paz no es una alternativa*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.



Ilustración: Emilio Botero

CLÁSICOS**EL DERECHO PARA EL EMPLEO DE LA VIOLENCIA*
DAS RECHT ZUR GEWALTANWENDUNG****

Walter Benjamin

Notas del traductor:

(1) La presente traducción pretende ser de carácter “libre”, en el sentido de aportar al público lector una mayor o mejor comprensión de la compleja problemática jurídica y filosófica del pensamiento de Walter Benjamin; (2) No se trata de una redacción que podemos denominar “literal”; (3) Tratamos de conservar del texto original en idioma Alemán, muchas de las abreviaturas y pie de notas usadas por el autor (WB); (4) Tiene además, como fuente de inspiración la importante traducción de Abada, pero existen diferencias y acentos en estas dos traducciones; (5) No obstante, aquellas abreviaturas y signos comúnmente empleados por Benjamín e identificables hoy, fueron traídas al español en beneficio de una fácil lectura; (6) Por otra parte, mantenemos el uso original del paréntesis y símbolos en nuestro trabajo.

(7) Finalmente, nos permitimos sugerir al honorable lector el uso de una segunda opción ya sea de un verbo o término para una mayor facilidad en la comprensión del texto. Esa segunda opción siempre se encontrará entre paréntesis.

* Traducción de Germán Hernando Hurtado Saravia. Químico MSc. Universidad Carl Schorlemmer, RDA. Docente, investigador y educador popular. Bogotá, Colombia 01 de mayo de 2025.

** Texto original en alemán tomado de *Walter Benjamin Gesammelte Schriften VI. Herausgegeben von Rolf Tiedermann und Hermann Schweppenhäuser Suhrkamp.*

Hojas para el socialismo religioso I 4

Sobre I

1) «Esto es esencialmente la tendencia del orden jurídico de reaccionar contra el intento de ser roto (quebrado) bajo el empleo de la violencia, para mantener (sostener) el estado correcto por la fuerza (VIOLENCIA), o sea, de volver a reestablecerlo». (*)

La justificación o argumentación de esta frase (u oración) correcta con indicación a la intensa tendencia de la realización del Derecho que está torcida (inclinada). Se trata aquí de una realidad subordinada (.) sobre la que el Derecho se abstiene. Frente al violento ritmo de la impaciencia, en el cual el Derecho existe y tiene su medida de tiempo, en contraste respecto a un buen (¿?) ritmo de la expectativa (o espera), en el cual transcurre(o se pierde) el acontecer mesiánico.

2) «Solo el Estado tiene un Derecho para el empleo de la violencia» (y cada uso (empleo) de la violencia por su parterequiere (o reclama) un Derecho especial).

Cuando el Estado es colocado y entendido como la suprema (máxima) institución jurídica, así sigue la frase 1) la necesaria vigencia de la frase (u oración) (sentencia) 2). Y eso es irrelevante para esto, si el Estado se expone o somete a su propia o extraña perfecta coincidencia como institución jurídica suprema. En otros términos, la frase (u oración 2) aplica también para la teocracia hinduista. Otro significado del Estado, pero acerca del Orden Jurídico como una de ambas oraciones previamente en movimiento denominadas, no es pensable.

Sobre II

Posibilidades críticas:

A) Negar el derecho al empleo de la violencia por el Estado y por cualquiera.

B) Reconocer absolutamente el derecho para el empleo de la violencia por el Estado o por cualquiera.

C) Reconocer el derecho para el empleo de la violencia por parte del estado.

D) Reconocer el derecho del uso de la violencia solo al individuo.

Respecto de A), esa visión (intuición), es denominada por los oradores (referentes) como anarquismo ético. Su refutación de sí mismos es de ningún modo sostenible. Entonces 1) es una altura provocada “obligadamente” del nivel cultural, altura que supuestamente debe justificar el empleo de la violencia, una *contradictio in adjecto* (una contradicción en el adjetivo); 2) es un típico error moderno, y basado sobre costumbres de pensamiento extremadamente mecánicas, que el orden de cualquier status cultural se deja construir desde un mínimo de datos, como la salvaguardia de la existencia física de uno cualquiera. Quizás se dejan reconocer en el hecho, indicadores o índices de un status cultural, que pueden ser puestos (establecidos) en dirección a las metas del esfuerzo; pero estos no son ciertamente los datos mínimos; 3) es definitivamente falso que la lucha por el Ser en un Estado de derecho se convierte en una lucha alrededor del Derecho. En realidad, la experiencia muestra, lo más claramente posible, lo contrario. Y esto es así en el sentido de esa disyunción surge o se forma el individuo único, y no en contraste a una comunidad viva sino respecto del Estado. Para el Estado aplica las posibilidades proporcionadas sobre esto, opuesto tanto al Estado como a los ciudadanos, porque el Derecho se consolida solo aparentemente alrededor del amor (voluntad) a la justicia, en verdad lo hace por amor a la vida. Y si bien se asegura alrededor de la propia vida contra la propia culpa. En Derecho, se acerca (o se aproxima) la propia fuerza normativa, en caso decisivo, siempre socorre a lo fáctico. 4) La consideración de que la coacción, a pesar de todo lo que el eticista (o el ético) pueda tener contra ella, tiene una “influencia en la actitud interior de las personas”, tiene encima un recordate *Quaternioterminorum*, en la medida en que la “actitud interior” se confunde con “actitud moral”. En efecto, por lo demás, este argumento no es demostrable (o concluyente) en una consideración ética. Por el contrario, el llamado “anarquismo ético” es inválido razones totalmente distintas. Véase mi ensayo “Vida y violencia”.

Sobre B) Este punto de vista, que el referente (u orador) afirma en II/2 es en sí mismo contradictorio. Pues el Estado no es una persona junto a otras, sino la institución jurídica suprema que, allí donde se reconoce eticamente como en la frase anterior, excluye el reconocimiento incondicional del uso de la fuerza (o violencia) para los individuos. El orador todavía parece mantenerse en esa posición (o postura), porque él, sin negar al Estado, reconoce eventualmente el uso de la violencia (o de la fuerza) del individuo contra él (mismo).

Es definitivamente falso que la lucha por el Ser en un Estado de derecho se convierte en una lucha alrededor del Derecho. En realidad, la experiencia muestra, lo más claramente posible, lo contrario.

Sobre C) Esta proposición se representa en principio donde prevalece esa visión (u opinión) de que el orden moral siempre adopta la forma de un orden jurídico, que solo puede estar mediado por el Estado. El Derecho aplicable pretende reconocer este principio, sin cumplirlo (su aplicabilidad es difícilmente concebible en relación con el estado actual de las cosas.)

Sobre D) Esta visión, cuya imposibilidad fáctica le parece al orador tan bien establecida que ni siquiera considera su posibilidad lógica como un normalizado punto de vista (o visión) peculiar, sino que lo(a) califica de aplicación unilateral e incoherente del anarquismo ético, debe defenderse cuando, por un lado, aunque (a diferencia de A) no exista una contradicción fundamental entre violencia y moral, pero por otra parte, (en contraste con C), sin embargo, se ve una contradicción de principio entre la moral y el Estado (o el Derecho). La exposición (o presentación) de este punto de vista pertenece a las tareas de mi filosofía moral, en cuya relación con el término Anarquismo puede muy bien utilizarse o podría ser necesitada para una teoría que niegue el derecho moral, no de la violencia (o la fuerza) como tal, sino únicamente a cada institución humana, comunidad o a la filosofía de la historia, a la histórica y a la individualidad política, la cual se atribuye sobre sí misma un monopolio o se concede así misma el derecho a ella, incluso solamente en y en general en cualquier perspectiva, en lugar de honrarla como su don del poder divino, como perfección en todo caso de ser adorada.

Dos observaciones sobre el epílogo del editor. I) El “anarquismo ético” es de hecho un programa político, es decir, un plan de comportamiento. El “anarquismo ético” como programa político, es decir, como plan de comportamiento concebido con vistas a la emergencia (o al surgimiento) de un nuevo Estado cosmopolita, es ciertamente contradictorio. Sin

embargo, hay mucho que decir en respuesta a las demás observaciones en contra. I) Cuando se dice que, “toda persona no madura”, no tiene de hecho ningún otro medio para contrarrestar el ataque violento, entonces hay que replicar, que la persona plenamente madura tiene muy a menudo tan poco (y esto no tiene nada que ver en absoluto con la madurez) y el “anarquismo ético” no propondrá nada menos como un medio contra la violencia. 2) Contra el “gesto” de la no-violencia no hay nada que decir, donde ella por poco o casi conduce (o conlleva) al martirio(.) En la moral, por ejemplo, de hecho, en todo comportamiento moral son válidas y aplican sin restricciones las palabras de Mignons: “dejadme brillar, hasta que yo sea (o me convierta”. Ninguna apariencia se transfigura así como ésta. 3) En cuanto (o en lo que respecta) a las predicciones sobre el éxito político de esta no resistencia, así como sobre el eterno reinado de la violencia sobre la Tierra, no se puede descartar el mayor escepticismo en lo que se refiere a la última tesis, en la medida en que por violencia se entiende la acción física. Por el contrario, sin negar el gran escepticismo, contrariamente (por muy invalido que sea el “anarquismo ético” como política), genera (como ya se ha indicado bajo 2) una acción que conforme a ella es capaz de elevar la moralidad del individuo o de la comunidad a las más altas cotas en las que sufren porque la resistencia violenta no parece ser orden divina. Cuando las comunidades de judíos gallegos se dejaron apalear en sus sinagogas sin defenderse (u oponer resistencia), esto no tiene nada que ver con el “anarquismo ético”, como programa político, sino que aquí entra la mera “no resistencia al mal” como acto moral se arroja bajo una luz sagrada.

II) Tomar una decisión generalmente vinculante sobre el derecho a emplear la violencia es necesario y posible, porque la verdad sobre la moralidad no se detiene ahí, hace de la libertad moral ante la quimera. Sin embargo, si se acepta la *argumentatio* y la *dissertatio ad hominem* y, por tanto, se renuncia a lo que se acaba de afirmar, una decisión subjetiva a favor de la demanda (o reivindicación) o de la renuncia a la acción violenta no puede realmente concebirse en abstracto, porque una decisión verdaderamente subjetiva solo es probablemente concebible en vista de determinados objetivos del deseo.

Con este número de Líneas de Fuga rendimos homenaje a nuestro amigo, profesor y compañero Jaime Sanabria Tapias, recientemente fallecido en la ciudad de Bucaramanga. Jaime nació en esa misma ciudad el 14 de marzo de 1946. Bromeaba que era "marzista" científico porque nació el mes de Einstein y con la muerte de Marx. Estudió Química en la Universidad de Sofía, Bulgaria. Y dedicó su vida a la docencia de ese, su campo amado, en la Escuela de Ingeniería, la Universidad INCCA y el Instituto Alberto Merani. Sanabria hizo parte de la Fundación Walter Benjamin desde su nacimiento y siempre estuvo presente en todas sus iniciativas. Lograba con inmensa inteligencia vincular las ciencias naturales, el humor y la entrega a las causas sociales. Fue un coherente militante de la investigación, la enseñanza y la política. Para la Fundación Walter Benjamin es una pérdida insuperable y para su familia un ejemplo de vida y rectitud.





FUNDACIÓN
WB
WALTER BENJAMIN


GRUPO DE ESTUDIOS DE
FILOSOFIA POLITICA
ESPECTROS