

# **1.**

***Las determinaciones de la violencia.  
Un acercamiento teórico-filosófico***



# Hacía una violencia mesiánica.

El actor político como catalizador de la violencia en los procesos de transformación social

Bernardo Cortés Márquez  
David Antonio Pérez Nava

**Resumen.** En el campo de la teoría no es lícito confundir lo deseable con lo posible, pues la realidad exige una comprensión basada en sus genuinas determinaciones, no en nuestras pretensiones. No podemos ignorar, entonces, que los grandes procesos de transformación social precisan (y lo han hecho siempre) de la potencia creativa, aunque dolorosa, de la violencia bajo su forma política. En este sentido, toda la violencia transformadora o revolucionaria que se despliega cuando un sector del pueblo se levanta en contra de un gobierno que ha hecho del “estado de corrupción” la regla, debe ser pensada en los márgenes de lo político y de su lógica interna, en la medida en que toda opción política –en tanto opción genuinamente aglutinante, representativa, hegemónica– es siempre una posibilidad que se construye, una opción constituida por un actor político determinado, de un modo y en un momento determinados, y en circunstancias también determinadas. Se trata del pueblo en su conformación mesiánica (una conformación que no puede pensarse ni entenderse sino en tanto hecho histórico y político) y de la violencia que éste despliega para construir un orden hecho a su imagen y semejanza.

**Palabras clave:** violencia política, violencia mesiánica, pueblo, hegemonía, actor político, liderazgo, mesianismo, revolución.

**Abstract.** A theoretical approach should forbid mistaking the desirable with the possible, as understanding reality requires comprehension of its genuine determinations. We cannot ignore how social transformation processes have always required the creative, albeit painful, power of violence in its political form. The revolutionary violence that unfolds when the people rise against a government that imposes a "state of corruption", must be thought about in the context of internal politics, as every political option (a genuinely binding, representative, hegemonic option) is a possibility constructed by a political actor, in specific ways, moment, and circumstances. We discuss the people in a messianic conformation which can only be understood as a historical and political fact, and the violence deployed to build an order made in its image and likeness.

**Keywords:** political violence, messianic violence, people, hegemony, political actor, leadership, messianism, revolution.

Una histórica búsqueda de liberación persiste al interior de los pueblos latinoamericanos, una exigencia permanente por instituciones que atiendan las problemáticas de una población casi siempre sometida, excluida y explotada. Motivados por este hecho, por esta persistencia, la historia de nuestro subcontinente está plagada de movimientos que vieron en el uso de la violencia la vía para la transformación del orden establecido, considerado injusto. Desde por lo menos las guerras de independencia, la consolidación formal de los regímenes republicanos y hasta la existencia defectiva de unas democracias siempre en riesgo de dejar de serlo, la violencia es impulso envolvente, potencia latente, fuerza motriz que muestra como ninguna otra las contradicciones de un sistema, y que también como ninguna otra abre o cierra posibilidades para su reconciliación histórica.

La violencia bajo su forma política, en este sentido, aparece como no determinada por su (in)deseabilidad, sino más bien por el momento presente, es decir, por las circunstancias que la muestran o no como necesaria, viable y pertinente. La violencia es, de esta manera, consustancial a la existencia humana en tanto existencia inestable y contradictoria (que no avanza siempre hacia mejor, como pensaran equivocadamente Immanuel Kant y los modernos ilustrados), y con más razón, consustancial a comunidades políticas que como inevitablemente han sido, son y serán las nuestras –las humanas–, se desarrollan a partir de la oposición y el enfrentamiento (más o menos velado, más o menos hostil, más o menos directo en cada caso) de individualidades y grupos que no sólo difieren en cuanto intereses, métodos y proyectos, sino que también, y sobre todo, poseen una concepción del mundo y del ser humano que no sólo es diversa, sino frecuentemente antagonica.

La historia de América Latina es, pues, la historia de sus pueblos en lucha, y con ello es la historia de la violencia política, sus formas y sus determinaciones. En lo que toca a épocas recientes, por ejemplo, a partir de los años 50 del siglo pasado, los distintos movimientos guerrilleros continentales concibieron a la vía armada como la herramienta fundamental para la consecución de sus objetivos políticos, y aunque dicha estrategia (bajo el modelo guerrillero de entonces) sería efectiva sólo en algunos casos (como en Cuba y Nicaragua, aunque según ciertas particularidades bien específicas), en el resto de sus manifestaciones latinoamericanas dichos intentos se verían frustrados (y muchos de ellos lo estarían desde

su nacimiento mismo), quedando sólo como remanentes de una forma de lucha que permanecería, sí, en abierta beligerancia contra el Estado, pero que nunca lograría convertirse en una opción política popular, viable, para las grandes mayorías en su aspiración de transformación social (en este sentido, probablemente el caso más paradigmático sea el de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia).

En el caso de México, su revolución iniciada en 1910 vendría a poner de manifiesto la importancia política de la violencia, y su largo proceso de institucionalización evidenciaría durante décadas, las tensiones creativas y las contradicciones que son propias de todo proceso de transformación social, pero que fueron también el origen del enorme conjunto de cambios que no sólo modificaron las relaciones de poder y propiedad al interior del país, sino que lo convirtieron, como diría Fidel Castro en 1955, en el gran privilegio de América, o mejor, en el referente político, económico y sobre todo cultural del continente. Es aún en este contexto (muy distinto al del resto de los países latinoamericanos que no pasaron por un momento revolucionario semejante) que hay que situar el levantamiento tardío, en 1994, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) –que surgiría con la doble herencia de la importantísima, aunque no siempre bien conocida y valorada, Revolución Mexicana; y del muchas veces sobrevalorado movimiento guerrillero de la izquierda socialista de la segunda mitad del siglo XX–, el cual, si bien no ha abandonado del todo el modelo de la vía armada, su debilidad política lo ha obligado a girar hacia otras formas de lucha y organización que se distancian cada vez más de la idea de la “toma del poder”, del Estado y de sus instituciones; hecho que, a nuestro juicio, contribuye aún más a ese debilitamiento y provoca, en consecuencia, que esta singular forma de “zapatismo” diluya casi toda posibilidad de ser una opción política genuinamente popular, masiva, para el grueso de la población mexicana, que es a final de cuentas quien define siempre el curso de las transformaciones sociales, no la izquierda académica –inclinada con frecuencia a pensar lo deseable, pero no lo real y posible– ni los movimientos sociales excesivamente determinados ideológicamente.

Ahora bien, la violencia institucional que los llamados gobiernos neoliberales han ejercido en buena parte de América Latina desde

por lo menos la década de 1970, ha terminado por convertir al Estado en un poder corrupto encabezado por una élite que desde las instituciones establece una relación de dominio sobre las mayorías, ejerciendo así una violencia sistemática (social, política y económica, desde luego, pero también epistémica) que impide el libre y pleno desarrollo de las potencialidades de un pueblo, pero también dificulta (más allá de las dificultades mismas – para nosotros muy obvias– que semejante objetivo entraña) la conformación de una especie de “unidad entre los oprimidos” que sea capaz de aglutinarlos a todos en un proyecto que los satisfaga igualmente a todos. Estamos, en ese sentido, ante una comunidad política fragmentada que, por si fuera poco, no puede nunca dejar de estarlo, más allá de las posibilidades (esas sí reales) de la construcción política de hegemonía.

Desde esta perspectiva, entonces, toda la violencia transformadora o revolucionaria que se despliega cuando un sector del pueblo se levanta en contra de un gobierno que ha hecho del “estado de corrupción” la regla, debe ser pensada en los márgenes de lo político y su lógica interna, en la medida en que toda opción política –en tanto opción genuinamente *aglutinante*, representativa– es siempre una posibilidad que se construye, una opción constituida por un actor político determinado, de un modo y en un momento determinados, y en circunstancias también determinadas. Se trata del pueblo en su conformación mesiánica; pero una conformación que no puede pensarse ni entenderse sino en tanto hecho histórico y político.

## **1. Reflexiones sobre la violencia en torno a Walter Benjamin**

Walter Benjamin, en su ensayo titulado *Para la crítica de la violencia* (1921), distingue entre la “violencia mítica”, es decir, aquella que aplica el Estado para conservar el derecho vigente (la violencia institucional o sistemática de la que hemos hablado antes), y la “violencia divina”, que precisamente consiste en la deposición de ese derecho sin que ello signifique la existencia de un fin u objetivo determinado. En este mismo sentido, en sus muy famosos esbozos conocidos genéricamente como *Tesis de filosofía de la historia* (1940), nuestro pensador trae a cuenta una vez más aquel aspecto revolucionario, transgresor del orden dado, pero ahora bajo la caracterización de un elemento teológico que es el mesianismo, es decir, un tiempo de salvación y liberación que interrumpe el tiempo de la dominación.

Es este elemento mesiánico así entendido el que nosotros deseamos extraer de Benjamin, porque implica, en nuestra particular lectura, la alusión a una concepción paradigmática del actor político de liberación: el mesías. Partiendo de este hecho, y en diálogo abierto con la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, buscamos ampliar la comprensión de una cierta violencia inherente a lo político (la que denominamos mesiánica y de liberación), pero no sólo para pensar la interrupción de aquella violencia que conserva el derecho vigente de un Estado dominador (la ya referida violencia mítica benjaminiana), sino para pensar y proyectar la construcción misma de una política que logre instaurar una "nueva paz" que, sin embargo, *nunca* está exenta de otras formas del ejercicio de la violencia. De esta manera, para nosotros, la concepción misma de la paz exige ser transfigurada, repensada, pues ésta tiene como fundamento aquella irrupción revolucionaria o transformadora que tiene sentido sólo en la medida en que un actor popular que se ha configurado mesiánicamente, está en posibilidad de presentarse como sujeto mismo de la violencia. La paz no es, según esta concepción, un estadio al que se arriba, sino el momento vacilante en el largo y complejo despliegue de la dinámica política.

Nuestra hipótesis es, pues, que el actor mesiánico (que no es mera irrupción fruto del espontaneísmo, sino construcción política) es en realidad el único que puede enfrentarse a la violencia conservadora (mítica) del Estado, y que con su particular violencia (que es popular, liberadora) puede abrir el camino a una paz que no está exenta de enemistad y antagonismo, pues esta implica la consolidación de un nuevo derecho que es en realidad una nueva manera de reportarse con la vida. O dicho de otra manera: el actor de la violencia mesiánica es aquel que al mismo tiempo que se enfrenta y destruye la violencia que conserva un derecho, se halla en la encrucijada de la construcción de uno nuevo y en el proceso de reconstitución del espacio necesario para garantizar las condiciones óptimas de un proceso de paz que ha emanado directamente de una violencia popular y legítima, la cual responde a intereses que no son nunca, aunque se desee, los de la comunidad como un todo. Esta paz, en este sentido, significa una canalización o reconducción de la violencia en su término mesiánico, es decir, es violencia destituyente que logra, en aparente paradoja, constituirse en persistencia sin perder su negatividad, esto es, su elemento crítico o su potencia destructiva de lo viejo: al mismo tiempo que canaliza la violencia destructiva y revolucionaria, intenta no cerrarse en una escatología que en nombre de la nueva



paz ejerza una violencia conservadora, es por ello que busca hacer de lo político el nuevo cauce de la violencia; sin que eso signifique que destierre de sí, en su instituirse, todo ejercicio posible de ella.

La violencia que ejerce el orden y el derecho dominador para su propia conservación, no es de la misma sustancia que la violencia que en su proceso de institución (y nótese claramente aquí que se trata justamente de un proceso, un despliegue, no de una obra acabada a la manera del "orden vigente") puede y, frecuentemente, debe ejercer en su defensa el proyecto liberador que ha irrumpido mesiánicamente.

### **1.1. Para una apertura a la política latinoamericana**

Como indicamos líneas arriba, Benjamin contrapone a la violencia del Estado que conserva el derecho una "violencia divina", que no funda ni conserva derecho alguno, sino que es pura e inmediata. Sin ser medio para un fin la "violencia divina" es pura manifestación fulminante, que no tiene destino jurídico alguno, sino que destruye, interrumpe, la violencia conservadora:

Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye: si aquella establece límites y confines, ésta destruye sin límites; si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquella es tonante, ésta es fulmínea; si aquella es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre [...]. El juicio de Dios golpea a los privilegiados, levitas, los golpea sin preaviso, sin amenaza, fulminantemente, y no se detiene frente a la destrucción (Benjamin, 2012, p. 117).

Pero, ¿qué forma adopta esta violencia divina o pura que se encuentra fuera de todo derecho y que no tiene en este su finalidad? ¿Hacia dónde se conduce? ¿Tiene relación alguna con lo político o está más allá de ello? Como su propia definición lo dice, la violencia divina es la forma paradigmática y extrema de la violencia revolucionaria, no va hacia ningún fin, sino que es pura manifestación en la que medio y fin intercambian lugares. En su *Estado de excepción*, Agamben nos indica:

Esto es lo que Benjamin sugiere inmediatamente después, evocando el tema de la violencia que, en la cólera, no es nunca un medio sino solamente manifestación (*Manifestation*). En tanto que la violencia que

es medio para la posición del derecho no abandona nunca su propia relación con éste y asienta así el derecho como poder (*Macht*) que permanece "íntimamente y necesariamente ligado a ella", la violencia pura, por su parte, expone y corta el nexo entre derecho y violencia y puede aparecer entonces al fin no como violencia que gobierna o ejecuta (*die schaltende*), sino como violencia que puramente actúa y manifiesta (*die waltende*) (Agamben, 2007, p. 118).

¿Qué sería entonces una violencia, una potencia, sin derecho, sin ley, sin *potestas* constituida, que únicamente se manifiesta? ¿Es posible? Según lo dicho, podríamos caracterizar la violencia divina benjaminiana como una forma radicalmente anárquica y nihilista de la insurgencia que supuestamente no exige derecho alguno, ni pretende por principio ser incluida en un nuevo ordenamiento jurídico; es puramente destructiva. En su descripción, Agamben se acerca a una respuesta cuando se remite a una expresión del mismo Benjamin, aquella que indica que "una escritura sin su clave, no es escritura, sino vida"<sup>1</sup>, es decir, un acto político que no se traduce en nuevos derechos no es una *potestas*, sino pura *potentia*. La vida después del derecho, sin derecho, anterior e irreductible a él, es lo que en todo caso quedaría expresado en la violencia divina, lo que parece mostrar la misma esencia incumplida del poder que se manifiesta cuando se ejerce la violencia para conservar un derecho vacío de contenido como ocurre en el estado de excepción. ¿Qué sucede entonces con la violencia pura que la violencia divina expropia del derecho? Porque no hay nunca una violencia huérfana, pues la violencia divina surge siempre como fuerza destituyente, destructiva, es decir, en íntima relación a una violencia mítica o conservadora a la cual se opone y se enfrenta; es por eso que se debe de algún modo a ella, porque a ella debe su fuerza y su sentido, se lo expropia.

La política, pues, que sin la presencia del derecho se revela como pura vida o la violencia divina que no tiene ninguna pretensión de instaurar otro derecho, no escapa para nada al ámbito de gravitación de este; por el contrario, postular esta violencia divina o esta vida política sin derecho nos arrastra a la posibilidad de la refundación del derecho mismo desde los ámbitos más orgánicos y materiales siempre presentes antes de su formulación en ley. Cuando Agamben estudia la vida monástica de los franciscanos para mostrar un ejemplo en donde una vida (en este caso la

---

<sup>1</sup> Véase el tema en Agamben, 2007, pp. 219-221.

vida de Cristo) que entra en conflicto con la ley da lugar a una forma paradigmática en la que la vida se confunde con el derecho en tanto comienza a regirla, a ser *regula*, no hace sino mostrar también de forma indirecta la íntima relación entre la vida y el derecho, relación en la que ambos entran en una dialéctica en la que si bien la vida no suprime al derecho, es posible aspirar a un momento en el que lo refunda, donde la vida misma se vuelve derecho y el derecho una forma de vida. Si esto es correcto, en realidad no existe una vida, y de alguna manera una violencia, que no ronde nunca la constitución de un tipo de derecho:

No podría decirse con más claridad que cuando es una vida (la vida de Cristo) la que provee el paradigma de la regla, entonces la regla se transforma en vida, se convierte en *forma vivendi et regula vivifica*. El sintagma franciscano *regula et vita* no significa una confusión de regla y vida, sino la neutralización y la transformación de ambas en una "forma de vida" (Agamben, 2013, p.153).

Al final, aunque Agamben inserte aquí la precisión de que el sintagma *forma vivendi o regula vivifica* no es una confusión de ambos elementos, la vida y regla el hecho es que ambas se encuentran profundamente implicadas.

Ahora bien, dicho lo anterior, aún debemos remontarnos a un ámbito más fundamental de aquella materialidad que resulta ser la fuente paradigmática de todo posible derecho o regla. Es así que sería prudente cuestionarnos por el actor que reclama o ejerce esa violencia pura que no se inscribe en el derecho vigente y dominador. Si se manifiesta un actor político que expropia la potencia del derecho y es capaz por ello de acceder a una violencia pura con la cual se enfrenta a él, esta violencia se halla siempre ante la posibilidad de una encarnación que convierta la violencia divina en mesiánica. Una encarnación no sólo de la violencia, sino del pueblo de los oprimidos que se identifica con ella y al hacerlo busca a través de esta la posibilidad de transgredir el derecho que, de otra manera, pretende también expropiar la violencia, pero en caso de los oprimidos que la portan de manera negativa en su perjuicio. Esta concepción la planteamos a partir de la alusión que Benjamin hace a la figura del gran criminal:

Y que la violencia, cuando no se halla en posesión del derecho a la sazón existente, represente para este una amenaza, no a causa

de los fines que la violencia persigue, sino por su simple existencia fuera del derecho. La misma suposición puede ser sugerida, en forma más concreta, por el recuerdo de las numerosas ocasiones en que la figura del “gran” delincuente, por bajos que hayan podido ser sus fines, ha conquistado la secreta admiración popular. Ello no puede deberse a sus acciones, sino a la violencia de la cual son testimonio (Benjamin, 2012, p. 104).

Es curioso que Benjamin no haya tratado aquí la cuestión del rebelde político, del partisano<sup>2</sup>, o mejor aún la figura del mesías que en la Palestina del siglo I variaba de líder guerrillero al imaginario del soberano justo. En todo caso, si existe una identificación<sup>3</sup> con el criminal por situarse ambos en la exterioridad del derecho, más aún podría existir una canalización de la violencia revolucionaria en un actor político, y no sólo por la transgresión al orden que este comete y que es lo que produce la simpatía de la multitud, sino por la encarnación –en su exigencia de justicia– de la esencia del derecho que el orden injusto y dominador incumple, suspende, en el estado de excepción.

Podemos decir, entonces, que el actor mesiánico, cuando aparece, comienza a recuperar y a encarnar el derecho que ha perdido su cifra, que no es escritura, es decir, que es vida, mera potencia que accede a la violencia pura desde la negatividad del derecho; potencia que clama justicia, que inaugura una relación material más allá del Estado. La violencia mesiánica, en este sentido, es la que ha sido encarnada en un mesías, en un actor político singular-popular, que no está fundada en su relación de constituir derecho (aunque puede o no hacerlo), sino que estrictamente se funda en la relación con un *nomos* encarnado, no con una figura o una persona en particular, sino en la relación misma del pueblo con el catalizador mesiánico en el que se reconoce. Ahí se encuentra el eslabón de la violencia.

---

<sup>2</sup> Sobre la cuestión del partisano véase Schmitt (2013).

<sup>3</sup> E. Laclau se percató de este aspecto en Benjamin y nos explica en la *Razón populista*: “Walter Benjamin evoca la atracción popular por el criminal, por el bandido. El motivo de esta atracción surge de la posición de exterioridad del bandido respecto al orden legal y de su desafío a este. Como cualquier tipo de sistema institucional es inevitablemente, al menos de un modo parcial, limitante y frustrante, existe algo atractivo en cualquier figura que lo desafíe, cualesquiera que sean las figuras y formas de dicho desafío. Existe en toda sociedad un reservorio de sentimientos anti *statu quo* puros que cristalizan en algunos *símbolos de manera relativamente independiente de las formas de su articulación política*” (Laclau, 2010, p. 156).

La clave oprimida del derecho que es la justicia, debe encarnarse en el actor político de liberación, en el sujeto viviente que se manifiesta. En él derecho y vida entran en una ósmosis y desde él el derecho vigente y escrito debe volverse vida; en este sentido, más que tratarse de otro derecho se trata en realidad de actores que buscan darle otro cumplimiento y otro uso. El Estado y el poder en las circunstancias actuales de América Latina, por ejemplo, teme no tanto a la violencia radical que aparentemente no tiene como fin el derecho (aunque como ya se ha dicho, incluso las posiciones aparentemente más anárquicas orbitan siempre hacia él, incapaces de evitar el momento de institucionalización que a todo proceso político es propio), sino sobre todo al movimiento político –y a la violencia que este puede desplegar, queriéndolo o no– que busca explícitamente fundar otro derecho. El poder se resiste, entonces, a la enemistad que se manifiesta ahí en donde hay quienes amenazan su estabilidad y buen funcionamiento, pero estos no representan realmente un riesgo para sus instituciones cuando no constituyen derecho, ni como aspiración ni como proyecto; este es el caso de la cuestión de las autonomías y las llamadas luchas por el territorio, de los movimientos particulares con reivindicaciones particulares, que son algo así como monasterios dentro de un Estado, dentro de un ordenamiento, pero que no representan una transgresión real para su existencia. Lo que en verdad teme el poder, un gobierno que se ha constituido bajo el signo de la dominación, es la encarnación de la violencia popular en una violencia mesiánica que quiera y busque proceder sobre el todo, sobre la totalidad y transformarla. Se trata de dos consistencias completamente distintas.

De esta manera, el actor político popular que ha logrado, frente a la violencia del Estado dominador, unificar y unificarse como bloque de los oprimidos, genera una organización con la que el pueblo que sufre la opresión se potencia desde sí para adoptar una forma mesiánica del liderazgo (un movimiento, partido u actor singular-popular), con la cual *encarna* las exigencias de los sectores populares y los unifica hacia la construcción del denominado nuevo orden. Este actor mesiánico funciona, como se ha indicado ya, como catalizador de aquella potencia que es la violencia primordial que los oprimidos guardan por ser la excepción originaria al orden. Es decir, antes de que exista manifestación alguna de una violencia que responda a la violencia que viene de las instituciones dominadoras, existe una subjetividad que porta dicha violencia en carne propia; pero para que dicha negatividad pueda desplegarse como violencia

política (violencia revolucionaria) primero tiene que configurarse como actor político y, en consecuencia, la violencia que desata como violencia mesiánica.

Los procesos revolucionarios, en este sentido, son mucho más que meras irrupciones violentas (a la manera de una violencia pura, como la pensaba Benjamin), espontáneas y efímeras; son el proceso de reconfiguración de las fuerzas político-populares que se dirigen hacia la constitución de un bloque hegemónico capaz de llevar a cabo, consolidar y defender los cambios sustanciales deseados colectivamente; esto es, capaz de abrir un cisma en el derecho vigente –que se experimenta injusto– y abrir un horizonte de transformación que prefigure y a su modo consume el surgimiento de uno nuevo. La violencia revolucionaria, desde esta óptica, no puede reducirse nunca a la forma de la violencia pura, pues su forma más acabada está en la violencia mesiánica y en el liderazgo aglutinante que a esta caracteriza. A la idea de la violencia pura, en todo caso, se ajustan las formas particulares de la rebelión y la revuelta, que no es que no aspiren nunca a un nuevo ordenamiento del derecho, sino que por sus propias características nunca lo logran: los que participan en ellas lo anhelan, es cierto, aunque sea al nivel intuitivo de aquel que al padecer directamente la negatividad del sistema, sabe que es preciso, necesario y deseable otra cosa, sea esta la que fuera y se constituya del modo que sea. Las revoluciones, en cambio, es decir, los genuinos procesos de transformación social, se hallan siempre emparentados con la violencia mesiánica, con sus actores y con sus formas particulares de organización para la lucha: el difícil camino de la transformación, exige siempre una forma mesiánica de liderazgo sin la cual no puede desplegarse hasta sus últimas consecuencias.

Reflexionemos, pues, en la especificidad de esa dinámica de constitución de una tal violencia realmente transformadora, mesiánica, así como en las implicaciones y determinaciones que su conformación implica.

## **2. Sobre la constitución legítima del actor político y su violencia política liberadora**

En el comentario que realiza del ya citado *Para la crítica de la violencia* de Benjamin, Enrique Dussel presenta una estructura

de la política que parece inspirarse en las categorías de Antonio Gramsci. Ahí enmarca su comprensión de la violencia:

En el caso de que un "bloque histórico en el poder" ejerza el gobierno hegemónicamente cumpliendo con los intereses de los ciudadanos, el consenso (fundamento de la legitimidad) permite la paz social (al menos en principio y precariamente), y no hay por lo tanto violencia. Cuando un grupo social, del bloque social de los oprimidos (del pueblo), cobra conciencia de que sus intereses no se cumplen en el proyecto político vigente, o que ciertos derechos que van descubriendo los oprimidos no son reconocidos por los grupos dirigentes, entran en disidencia gracias al *consenso crítico* de los oprimidos (o las víctimas). Se rompe así el consenso social y se perturba la paz social. El "bloque histórico en el poder" no conoce (o reconoce) los *nuevos* derechos que los disidentes defienden. Usa entonces la coacción policial contra los *nuevos* derechos y dicha acción es violenta (Dussel, 2015, pp. 214-215).

Para Dussel, según vemos, existe violencia cuando se transgreden o coaccionan los derechos del otro. Frente a esto los oprimidos entran en disidencia contra los dominadores, ejerciendo una "fuerza" que no debe ser entendida, según nuestro autor, como violencia, sino como "coacción legítima de liberación":

Esa acción disidente, con conciencia de ejercer *nuevos* derechos, puede ser aun una coacción (o una "fuerza": *Kraft* la llama Benjamin) con medios proporcionados a la violencia que sufren los oprimidos por los grupos dominantes. La *coacción legítima* de liberación, revolucionaria, no es violenta, aunque en ciertos casos [...] pueda ser armada, y que tampoco todavía es *legal* (porque no se ha instaurado un orden *nuevo* jurídico) (p. 215).

Ante semejantes afirmaciones, nosotros deseamos profundizar en las estructuras en que se inscribe la violencia según el pensamiento de Dussel, sobre todo porque consideramos necesario enriquecer la comprensión política de la violencia. Comencemos esta reflexión. En primer lugar, en el "orden dominador vigente" aquellos derechos por los cuales se levanta el oprimido contra ese poder no existen legalmente, sino que lo que irrumpe en el orden es una exigencia que no tiene la forma de derecho y, en consecuencia, es necesario registrar este momento de negatividad, pues aparece anterior a él y transita entre la forma de exigencia y la disidencia "ilegal"

—sin embargo legítima— frente al orden dominador. El reclamo de derechos aún no reconocidos legalmente, pero exigidos legítimamente, da cuenta de un punto de partida, ciertamente exterior, necesariamente negativo de los derechos mismos, y en donde la legitimidad se encuentra rosando el problema de la violencia. No obstante, la legitimidad no se opone simplemente a la legalidad, pues ambas se encuentran unidas como parte de la dialéctica en la que legitimidad y legalidad son propiedades de una misma lógica política, como Agamben ha afirmado:

Entendemos que legitimidad y legalidad son las dos partes de una única máquina política, que no sólo nunca deben aplanarse la una sobre la otra, sino que además siempre deben quedar de algún modo operantes para que la máquina pueda funcionar (Agamben, 2013b, p. 14).

El tema de la violencia, creemos, va adjunto a esta cuestión. En la estructura más íntima de lo político no es que ocurra una no-violencia y una violencia como tal que se enfrentan, sino dos modalidades distintas de la misma sustancia. Una violencia que se ejerce desde la forma del derecho frente a una violencia expresada en la forma de la legitimidad que, sin embargo, tiene un reporte directo con un derecho otro. Comprendemos, en este sentido, el deseo de Dussel de precisar que la acción liberadora, aun cuando puede ser armada, no es violenta según la acepción negativa del término (como coerción del derecho del otro), pues tiene de fondo el "derecho" del oprimido en cuanto otro. Sin embargo, en este punto tendríamos que precisar que existe, entonces, una confrontación entre dos modalidades del derecho, el vigente y el que reclama desde la legitimidad unos potenciales derechos, y por lo tanto se trata de dos manifestaciones políticas de la violencia.

Además, para nuestro filósofo de la liberación, el nuevo orden que se ha de instaurar no está fundado en la violencia, sino en el "consenso crítico de los oprimidos", pero es necesario reconocer, primero, que existe una "violencia primordial" en todo levantamiento o transgresión política al orden vigente, aun cuando no se incurra necesariamente al acto de tomar las armas y liquidar al enemigo. Y segundo, que esa transgresión, sea cual sea el nivel de violencia que desarrolle, es cierto que lleva implícito un carácter "destructivo" del viejo orden, de su derecho opresor o de alguno de sus aspectos, de sus prácticas injustas, y se despliega como acción para derrotar y replegar políticamente al adversario dominador; pero



también implica un cierto elemento "constructivo" en el que ese "consenso crítico de los oprimidos" se construye no como un ejercicio ideal de la razón, sino como resultado de la pugna entre los diversos actores críticos que se disputan la hegemonía y que, como es natural, también aparecen entre sí como adversarios. Ni el constitucionalismo triunfante de la Revolución Mexicana, ni el Movimiento 26 de julio de Fidel Castro –para citar algunos–, obtuvieron de suyo la hegemonía política que les permitió asumir posteriormente el protagonismo revolucionario que efectivamente alcanzaron, sino que fue fruto del enfrentamiento casi siempre violento –y posterior derrota política, moral o militar– con otras fuerzas igualmente críticas al orden de dominación.

La negatividad de los oprimidos en sus exigencias frente al Estado, entonces, los coloca en una consistencia transgresora del derecho vigente y positivo –en el que se ampara una clase opresora–, por lo que su irrupción misma implica ya aquella "violencia primordial" que hay que comprender en lugar de pretender borrarla como elemento de lo político, lo que ocurre cuando, como lo hace Dussel, la violencia es comprendida bajo una acepción únicamente despectiva, negativa, con respecto a una idea de lo político desde los oprimidos, donde la aparente legitimidad ética de una causa parece borrar del fenómeno de la violencia el carácter antagónico que le aparece al insertarse en lo político. La idea misma de la "coacción legítima", a nuestro juicio, resulta entonces superflua o limitada, en la medida en que la impronta ética –siempre abstracta– que la inspira y que la distingue de la violencia en la concepción dusseliana, corre el grave riesgo de diluir su dimensión amplia y compleja, profundamente política, en cuanto a los medios de los que se echa mano, en un proceso político transformador, para alcanzar los objetivos propuestos, potenciar su fuerza revolucionaria y consolidar una opción de futuro sobre las otras que necesariamente el proceso mismo genera. El levantamiento, la irrupción de los oprimidos en contra del derecho dominador, no se efectúa nunca bajo la forma de un bloque monolítico, y en eso reside justo su dimensión más política.

En la política, pues, se vence al adversario mediante diversas vías en las que la violencia se ve aplicada en diferentes grados, pero cuyos actos no están nunca exentos de ella. No puede existir la política sin esta dimensión. Por el contrario, canalizar la fuerza destructiva de la violencia es el propósito de la política. Ya Chantal Mouffe<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Cfr. Mouffe. (2014).

ha mostrado que la lógica amigo-enemigo, el antagonismo, no puede ser simplemente eliminada, sino más bien sublimada en un *agonismo* en el que se pasa del enemigo a muerte al adversario que es combatido garantizando su derecho al disenso.

La intención de Dussel de no denominar violencia al acto de transformación de los oprimidos, creemos, no niega el carácter destructivo de la irrupción transformadora, pero la perspectiva ética que la motiva limita la comprensión y dificulta aceptar la violencia que subyace al ejercicio político y de la cual surge todo posible actor mesiánico. Semejante procedimiento produce que la concepción de la acción de los oprimidos no esté inserta plenamente en lo político, sino que se coloca desde una exterioridad ética en donde la legitimidad se piensa ya otorgada completamente por el sentido ético que se le atribuye; aunque lo cierto es que una acción política legítima no está *a priori* ya constituida del todo, sino que debe construirse políticamente y, durante su construcción, se despliegan manifestaciones claras de violencia que no tienen siempre como único destinatario al derecho y al orden vigentes. Es sobre todo en este sentido, pensamos, que debe reflexionarse más a profundidad el pasaje de la ética a la política que la obra de Dussel lleva a cabo<sup>5</sup>.

Ahora bien, no se trata únicamente de establecer una distinción entre el acto legítimo de la insurrección popular y la violencia legal con la que el Estado domina, reprime o suspende el derecho del otro (monopolio de la violencia), pues aún en esta distinción el trasfondo es el ejercicio de una *fuerza*<sup>6</sup>, de un poder que en caso de instituir un nuevo orden con pretensión de mayor justicia, violenta los privilegios y el viejo paradigma de gobierno que había generado

---

<sup>5</sup> Véase la tesis 9, en Dussel. (2006).

<sup>6</sup> Dussel no desconoce esta implicación en el concepto alemán *Gewalt* que usa Benjamin, pero lo ha desvinculado de su reporte con la violencia. El término *Gewalt*, tradicionalmente traducido como violencia, expresa lo que podríamos denominar dos modalidades de una única materia. Hay que comprender ambas potencias implicadas en dicha materia: "al traducir el término *Gewalt* únicamente como violencia, pierde la riqueza de su ambigüedad; en alemán no sólo refiere el uso de la fuerza, también a un poder instituido. *Gewalt* deriva del verbo *Walten*. Sin lugar a dudas, alude a la capacidad de disponer y, en consecuencia, al acto de gobernar" Jorge Rodríguez," Para una crítica de la no-violencia. Pensar las contradicciones del pacifismo jurídico y el voluntarismo político" en Dora Elvira García-G. (ed) (2018). En este sentido, la materia que constituye la *Gewalt* es tanto la violencia como una fuerza legítima o un poder constituido y, así, ambas son partes de una misma lógica política que no puede desvincularse sin perder al mismo tiempo su carácter propiamente político, a menos que se hable de una violencia que pretenda poner fin a toda construcción política.

la opresión del pueblo. La cuestión no estriba simplemente en que distingamos entre un acto político legítimo y uno legal, pues ambos pertenecen, como señalamos, a una misma lógica en la que dichos conceptos no son propiamente opuestos, sino constitutivos uno del otro. En dado caso se trata, más bien, de pensar en qué consiste su escisión para que estos conceptos se enfrenten en determinada crisis de legitimidad en el ejercicio del poder.

### **2.1. En torno al actor mesiánico y la legitimidad de su acción política**

La cuestión sería: ¿en qué consiste la legitimidad de un acto político? y ¿por qué la legitimidad es considerada superior a la legalidad? Una coacción de los oprimidos que se considera legítima por ser simplemente ética, justa, parece tener fundada en sí misma su legitimidad y entonces, así considerada, sería portadora de una autenticidad de coacción con la se enfrenta a la legalidad vigente. Sin embargo, si esto fuera así, cada coacción particular de algún afectado por el derecho vigente estaría ya justificada por sí misma y su coacción sería aceptable y simplemente indiscutible. Una tal coacción estaría por eso mismo antes de lo político, en una pura manifestación ética. Pero dicha exigencia ética, particular, al adentrarse en la política, con su legitimidad originaria (por ser una exigencia de justicia), se abre al ámbito de la violencia y el poder donde su legitimidad tiene que hacerse reconocer frente a otras que se consideran a sí mismas de la misma manera, como ya insinuábamos líneas arriba. Cuando la legitimidad ética se adentra en la política esta se descubre incompleta, pues resulta ser una violencia profética que desafía el orden con su reclamo de justicia, pero para expandir su mensaje y conformar la solidaridad de un pueblo en torno a sus exigencias con el fin de lograr la interrupción del orden, tiene que adoptar una forma mesiánica. Parece, de esta manera, que esta violencia ético-política transformadora requiere otro elemento que le permita comenzar a construir como una fuerza legítima hegemónica, en la que una exigencia ética se decante en una materialización que adquiere una forma popular.

La posición de Dussel de colocar el consenso como fundamento de coacción legítima de los oprimidos tiene la intención de desplazar la violencia de su lugar fundamental, pero esto no elimina la enemistad o antagonismo que en lo político antecede al consenso. Este puede darle respaldo y unanimidad a una determinada acción de un movimiento –siempre inscrita, afirmamos, en el ámbito de

la violencia—, sin embargo todo depende de cómo es concebido el consenso crítico de los oprimidos, si como el resultado del llamado de una parte del pueblo hacia una construcción popular hegemónica, o como parece pensar nuestro autor, como un momento procedimental democrático anterior a la hegemonía popular en la que los oprimidos se reúnen y alcanzan acuerdos para tomar una determinada acción política u organización:

Estas comunidades o movimientos oprimidos o excluidos se organizan y cobran conciencia de su opresión [...]. Poco a poco crean consenso crítico que ahora crea disenso ante el antiguo acuerdo vigente [...]. El principio de legitimación crítico o de democracia liberadora [...] podría enunciarse así: debemos alcanzar *consenso crítico*, en primer lugar, por la participación real y en condiciones simétricas de los oprimidos y excluidos (Dussel, 2006, p. 105).

Siendo el caso de que el consenso crítico sea un mecanismo para generar conciencia de la opresión y posteriormente decisiones democráticas al interior de los sectores excluidos, y suponiendo que todos los sectores excluidos efectivamente se reúnen a plantear acciones unitarias, el consenso sólo daría legitimidad y cohesión al interior del encuentro mismo. El consenso es posible imprescindiblemente porque hay una división fundamental en la sociedad, presente incluso entre los movimientos, frente a lo cual es necesario generar acuerdos y pactos que se espera puedan respetarse; pero son acuerdos que se efectúan justamente entre dos antagónicos, lo que implica que cada uno tiene la comprensión del consenso como algo parcial en el que las diferencias están presentes.

El consenso busca, entonces, tratar la violencia que está en el origen de lo político. Si la enemistad, la hostilidad, o si se quiere la existencia de un adversario, no fuera el punto de partida de lo político, entonces no sería necesaria la existencia de la política, pues estaríamos en el paraíso de la amistad y la solidaridad. Incluso dicho consenso de los oprimidos, en su origen, es un acuerdo que en todo caso funciona solamente para la parte de los excluidos, a su interior, y que los enfrenta a otra parte que discrepa. O dicho de otra manera: el consenso crítico de los oprimidos, obviamente, juega un papel dentro de la lógica de la violencia que constituye lo político, porque aunque se haya generado entre los oprimidos dicho consenso, este no alcanza y nunca obliga totalmente a

su contrincante, por lo que incluso se sitúa todavía enfrentando la cuestión del antagonismo. Es necesario, pues, otro nivel del consenso que mire hacia la hegemonía, y en este queda una diferencia antagónica irreductible.

En lo político, insistimos, el consenso se somete siempre a la lógica del antagonismo. De alguna manera hablamos de dos "consensos" que se enfrentan, y el disenso irrumpe con respecto a un poder vigente que puede ir perdiendo fuerza. Dado que la disidencia no puede ser totalmente incluida en un consenso, la legitimidad no puede tampoco ser total, lo que garantiza la permanencia de la negatividad y del fantasma de la violencia que ronda perpetuamente en la política. Esto suscita más cuestionamientos al paradigma del consenso como fuente de la legitimidad de una acción política. Por ejemplo, en un escenario en el que los oprimidos logran un consenso entre sí como pluralidad de movimientos, de exigencias distintas, y pueden de este modo establecer una acción política capaz de enfrentar a su adversario dominador e instituir un gobierno, incluso un poder obediencial del pueblo como el que propone Dussel, ¿cómo enfrentaría esta nueva entidad todas y cada una de las exigencias diversas e incluso opuestas? ¿El ejercicio del poder implica obedecer cada una de esas exigencias populares? ¿Qué sería de los procesos de institucionalización revolucionaria y de las revoluciones mismas si pretendieran actuar de esa manera? ¿Podrían gobernar y echar adelante los anhelos colectivos de transformación? La evidencia histórica muestra (en los casos mexicano y cubano antes citados) cómo es que los actores en los que se condensa hegemónicamente un pueblo, deben una vez constituidos en gobierno dirimir las contradicciones dejando algunas demandas irresueltas o resueltas parcialmente.

Ante eso, podría decirse que el ejercicio del poder obediente no puede proceder nunca bajo ese postulado ético, pues le es inherente una cierta "concentración de la decisión" sin la cual sería inevitable sucumbir al abismo del caos, a la beligerancia perpetua entre lo distinto y, en el peor de los casos, al radical exterminio mutuo. El consenso tiene claramente sus límites, y por sí mismo es incapaz de proporcionar el fundamento de la legitimidad del poder.

Ahora bien, ¿será acaso otro elemento adjunto o suplementario al consenso el que termina de otorgar legitimidad a una acción política? Aquí podemos adelantar una tesis provisional: el denominado

consenso crítico de los oprimidos no puede fundamentar por sí mismo la coacción de los excluidos<sup>7</sup>, sino que más bien da cuenta de un aspecto parcial que respalda la acción política violenta y liberadora. Si basta con que el sector de los oprimidos como parte de un todo (el pueblo) considere o llegue al acuerdo de que una determinada acción coactiva es la que eligen, entonces ésta será legítima y eso significará que una acción, para ser considerada tal, precisa que lo sea para sí mismo, es decir, que sea una decisión interna consensuada por cada grupo. Si esto es así, entonces no sería necesario construir pueblo como una hegemonía generada desde la pluralidad de los excluidos y otros sectores. El resto (la parte oprimida del pueblo) sería el pueblo sin más y así no sería un *resto*, sino que se asignaría *a priori* y *de facto* la función y el interés del todo.

Como vemos, la apelación a un "consenso de los oprimidos" desde el que emana la legitimidad de la coacción legítima parece ser un recurso abstracto que hay que problematizar. Su supuesto es la posibilidad de un consenso entre sectores que a su vez se suponen idénticos, y frente a eso habría que precisar que los oprimidos no son un todo homogéneo y que, por tanto, todo consenso posible se efectúa siempre entre actores diversos con intereses igualmente distintos. La coacción disidente o el acto violento no tendrían su legitimidad ni alcanzaría su estatus verdaderamente político y transformador únicamente con el consenso crítico de los oprimidos; aquí la legitimidad de su violencia estaría sólo generada parcialmente. Además, para que un consenso constituya una acción política legítima y liberadora, en la que va implícita inevitablemente una violencia, se requiere de la concurrencia de otras partes distintas a las que impulsan por principio la violencia, a veces incluso partes del pueblo que no son propiamente miembros de "los excluidos". No hay revoluciones sin "alianzas de clase", para

---

<sup>7</sup> Recordemos que Chantal Mouffe había hablado, en su discusión con el pluralismo posmoderno, de la necesidad de discriminar entre demandas legítimas y demandas que son imposibles de incluir sin al mismo tiempo negar lo político mismo: "el enfoque agonista no pretende abarcar todas las diferencias y superar todas las formas de exclusión. Pero las exclusiones son concebidas en términos políticos, no morales. Algunas demandas son excluidas, no porque se las declara "malignas", sino porque desafían las instituciones constitutivas de la asociación política democrática. Sin duda la propia naturaleza de esas instituciones es también parte del debate agonista, pero, para que tal debate tenga lugar, es necesaria la existencia de un espacio simbólico compartido. Esto es lo que quise decir cuando [...] afirmé que la democracia requiere un "consenso conflictual [...]" yo afirmo que el trazado de una frontera entre lo legítimo y lo ilegítimo constituye siempre una decisión política y debería por lo tanto presentarse siempre a la discusión" (Mouffe, 2011, pp. 128-129).

usar un término añejo pero útil, lo que pone aún más de manifiesto que un tal consenso no sólo se efectúa desde la heterogeneidad de posiciones (muchas de ellas irreconciliables, pero a las que se les antepone ocasionalmente las necesidades coyunturales) al interior del amplio grupo de los oprimidos, sino también a través de una suerte de articulaciones con grupos distintos por su origen, sus intereses y los principios que los impulsan a la lucha. La idea de un consenso de los oprimidos racional y sin contradicciones, sin violencias intra-consenso y cuya fortaleza provenga sólo de su fuerza moral y una organización solipsista que tiene como eje solamente la búsqueda de justicia, es más bien un concepto utópico y contra-fáctico en múltiples sentidos.

La hipótesis sería, entonces, que *lo popular* es en realidad una construcción posterior y no anterior al proceso; no es su fundamento, sino que más bien se constituye por él y en él. Independientemente de que una causa particular sea justa y ética, la legitimidad de la acción liberadora que esta convoca se da precisamente gracias a esta construcción, porque un consenso entre quienes ya son parte de un mismo interés tiene un alcance exclusivamente interno que, incluso si decide efectuar una acción hacia fuera de sí, enfrenta ahora el problema de construir nuevamente su legitimidad con respecto aquella exterioridad en la que se sitúan esos otros que también son actores políticos, lo mismo si son miembros del grupo genérico de los excluidos que si no. Semejante situación evidencia condiciones que son anteriores al consenso y que están implícitas en la política, por las que es posible generar un consenso al exterior y entre los distintos: la principal de ellas, la capacidad aglutinante de un actor político, esto es, el actor mesiánico. Las violencias revolucionarias, en este sentido, no alcanzan la victoria por la justeza de sus causas, ni por la solidez argumental de su discurso (aunque puedan implicar ambos elementos), sino por su capacidad de generar durante su despliegue un actor mesiánico que canalice en una dirección determinada los múltiples anhelos de transformación existentes. Ni Robespierre y el gobierno jacobino de los años 1792-94, ni Lenin y los bolcheviques de los días de octubre, para citar dos ejemplos, irrumpieron a la lucha por un "consenso general de los oprimidos" que legitimara sus acciones políticas, sino que sus *acciones políticas* (violentas unas, argumentales las otras) fueron las que sentaron las bases de ese consenso político: primero en su constitución hegemónica entre los sectores oprimidos y después también como fuerza impulsora,

desde la dirección de las instituciones estatales, de un nuevo ordenamiento social que sustituyera al antiguo régimen.

### 3. Hacia la violencia mesiánica

En un pequeño lugar de las *20 tesis de política* Dussel afirma lo siguiente, lo cual nos ayuda a seguir pensando cuál es la consistencia de aquel denominado consenso de los oprimidos, y sino más bien lo que hay es un tipo de “conexión sincrónica” entre los sectores populares para lograr la hegemonía:

La acción puramente violenta, por otra parte, es la que no involucra a todo un pueblo en la lucha por sus reivindicaciones, sino sólo a una pretendida vanguardia antiinstitucional, no contando con el apoyo colectivo consensual crítico de nueva legitimidad (Dussel, 2006, p. 122).

En estas palabras parece implicarse un consenso que más bien tiene tintes de hegemonía o de un consenso abstracto, que se amplía hasta alcanzar a la totalidad del pueblo. Como resulta evidente, un consenso tal ya no podría tener la forma procedimental de la discusión y emisión de argumentos racionales. Ante esto y según lo que hemos dicho antes, podemos sostener ahora que la legitimidad de una acción violenta tiene dos partes: una que la vincula con una causa justa, ética, y otra que corresponde a su despliegue en la política para construirse como popular. Del mismo modo, también se pueden distinguir dos momentos de la violencia: por un lado tenemos una violencia particular, que puede ser sectaria, ahí cuando su ejercicio está fundado desde el interior de un particular grupo político (el del grupo que se rebela, el del movimiento con pretensiones revolucionarias que se alza sin aún constituir revolución); y otra cuando dicha acción está respaldada por una construcción popular (y que abre la posibilidad real para la puesta en marcha de las transformaciones revolucionarias). Hay, pues, una violencia sectaria y una violencia popular, hegemónica. Ahora bien, a nuestro juicio, lo que es importante considerar de la concepción dusseliana es la tesis de que la violencia como fenómeno no es el fundamento del poder que instituye nuevo derecho y un nuevo orden:

...el *nuevo orden* (y todo orden fue al comienzo un nuevo orden) no es fruto necesario de la violencia como fundamento de un poder instituyente, porque la coacción legítima de los oprimidos que



organizan dicho *nuevo* orden no fue violenta. El fundamento de la *legitimidad* (no digo de la legalidad, que viene después) es el *consenso crítico* de los oprimidos, y no la violencia instituyente (Dussel, 2015).

Es necesario detenernos en este punto. En efecto, la simple violencia no es el fundamento ni de la irrupción transformadora ni del nuevo orden, pero no simplemente porque el acto de dicha violencia sea una coacción legítima emanada del consenso crítico de los oprimidos y por ende no violenta según la distinción semántica de Dussel, sino porque la violencia, incluso manifiesta, armada, es *sólo una de las formas* que una lucha política, la violencia o el antagonismo, puede adoptar. Lo que Dussel pretende es afirmar que la violencia no es el fundamento del poder instituyente y del orden político, pero simplemente porque él opta por no denominar violencia a aquella acción política que ejerce su *potencia*. De este modo, una vez más, el tratamiento profundo de la problemática de la violencia se evade en una presunta solución a nivel nominal, en el que al dejarle de llamar violencia al “uso legítimo de la fuerza” por parte del actor político liberador, esta deja de aparecer como un aspecto constitutivo de lo político en clave de liberación.

Para nosotros, sin embargo, la violencia constituye lo político no sólo ahí cuando es una táctica –cuando se recurre a las armas, por ejemplo–, sino en la estructura misma que la conforma: la lógica amigo-enemigo o su sublimación como amigo-adversario. En este sentido, si bien estamos de acuerdo con Dussel en que un principio material, de afirmación de la vida, es una de las últimas referencias de la política, también consideramos cierto que el antagonismo está presente y siempre de forma simultánea. En el antagonismo la vida está en juego, y la vida no sería la fuente de toda valoración en el campo político si ella no estuviera expuesta y amenazada permanentemente por la posibilidad de la hostilidad, el conflicto, la guerra. Pensar en la amistad y en la solidaridad como el ámbito originario que posibilita el desarrollo de la vida de la humanidad, de toda organización humana, implica de igual modo que la solidaridad tuvo lugar ante la posibilidad misma de la hostilidad: se constituye la amistad, se define al amigo, con respecto a un enemigo. De este modo, la violencia está presente en lo político como aquello frente a lo cual la solidaridad y la hospitalidad misma advienen. Es en esta perspectiva que nos parece contundente el argumento de Chantal Mouffe:

Esto no significa, por supuesto, que esta relación sea necesariamente antagónica. De hecho, muchas relaciones nosotros/ellos son meramente una cuestión de reconocer las diferencias. Pero significa que siempre existe la posibilidad de que esta relación "nosotros/ellos" se convierta en una relación de amigo/enemigo. Esto ocurre cuando los otros, que hasta el momento eran considerados simplemente como diferentes, comienzan a ser percibidos como cuestionando *nuestra* identidad y como una amenaza a *nuestra* existencia. A partir de este momento, como señaló Carl Schmitt, toda forma de relación nosotros/ellos –ya sea religiosa, étnica o económica– se convierte en el *locus* de un antagonismo. Lo que resulta importante aquí es aceptar que la condición misma de la posibilidad de la formación de las identidades políticas es, al mismo tiempo, la condición de imposibilidad de una sociedad libre de antagonismo (Mouffe, 2014, pp. 24-25).

La transformación y el acto de liberación contra la violencia dominadora ha de ser un acto por definición violento, y por esto no debemos entender el momento épico de la guerra, las armas y la muerte del otro, sino asumir que la liberación es por definición un acto violento porque suprime el viejo orden y pretende *ponerle un fin al ejercer un poder que frene al opresor*. Podríamos usar otro término para designar dicho fenómeno político o insistir en su legitimidad, pero serían cuestiones que circundan al surgimiento de una fuerza que se hace valer con poder, con *potencia*, pues aunque tenga la legitimidad de un consenso de los oprimidos, de las mayorías, y ejerza un poder obediente de sus bases populares, existe una facción (los dominadores) que frente a la fuerza popular es derrotada. F. Engels veía en el cristianismo primitivo a un movimiento originalmente no armado, un contenedor de las masas profundamente transgresor y destructivo de la vieja estructura dominadora<sup>8</sup>. En este sentido, tal es la dimensión apocalíptica que el cristianismo primitivo portaba, que al mismo tiempo que convocaba a una reconciliación solidaria con el otro llamaba también a una confrontación; lo que no significa una contradicción en dicho movimiento, sino el carácter apocalíptico que implica la reconciliación mesiánica que no ha de suceder sin hacer pasar por la destrucción los pilares de la vieja sociedad.

Pues bien, asumiendo nuestra tesis de que existen dos momentos que conforman la legitimidad de una acción política (la causa justa originaria de una exigencia y la adscripción de otros sectores populares hacia la conformación de una hegemonía), debemos

<sup>8</sup> Véase Marx, K. y Engels, F. (1974).

insistir en que esta composición no es posible sin el actor que realiza la tarea de aglutinar y canalizar los anhelos populares. En el origen, entonces, hallamos un actor político como agente de una fuerza, el cual se va constituyendo como catalizador de toda una serie de fuerzas destructivas que en lo popular se encuentran dispersas. Hemos denominado mesiánico a este actor y mesiánica a la violencia que ejerce, para distinguirla con respecto a la violencia mítica y la violencia divina de las que nos habla Walter Benjamin. Consideramos, así, que la violencia liberadora es sólo aquella que adopta una forma mesiánica, en cuanto depende de un actor político que permite que una energía destructiva tenga un cause político específico, es decir, que sea una violencia canalizada de una singular forma transformadora y por lo tanto también constructiva. Mientras que la violencia mítica conserva el derecho y la violencia divina no tiene reporte con él, la violencia que denominamos mesiánica es destructiva como la divina, pero implica explícitamente la construcción de algo nuevo; construcción que emerge cuando una fuerza destructiva persiste y se adentra en el despliegue de un *gobierno*, en donde propiamente se desarrolla su carácter transformador. Al acto de destrucción del viejo orden le antecede la constitución de un actor político que ha logrado unificar aquel bloque social de los oprimidos y le es inherente ejercer una *fuerza* hegemónica emanada de la legitimidad popular, que en este nivel ya no es solamente un consenso de los oprimidos sino el consenso del pueblo con la que ha de ejercer su potencia avasallante sobre su disminuido adversario.

La violencia como fenómeno en sí mismo no funda al actor político transformador, es cierto, pero es el actor político el que asigna un carácter transformador a la mera violencia y el que permite, en consecuencia, que esta devenga legítima para las mayorías populares. El actor político de liberación antecede embrionariamente al consenso de los oprimidos, y en su desenvolvimiento se va reconfigurando como portador de la "autoridad" para ejercer la *fuerza* que permita destituir la maquinaria de la violencia del Estado que conserva su derecho. Esta violencia sublimada en la encarnación de las exigencias populares por medio de un término que funge como unificador del pueblo de los oprimidos y conductor de un proceso de transformación, permite transfigurar la violencia de la enemistad a muerte, el carácter destructivo absoluto, en una destrucción creativa que gobierna destruyendo lo viejo y manteniendo la violencia en el terreno de lo político. Es en este sentido que Gramsci piensa el

antagonismo como constitutivo de lo político, en donde se han transfigurado fuerzas enemigas del ámbito de la guerra:

En el arte político ocurre lo mismo que en el arte militar: la guerra de movimiento se vuelve cada vez más guerra de posición y se puede decir que un Estado vence en una guerra en la medida que la prepara minuciosa y técnicamente en tiempos de paz. Las estructuras macizas de las democracias modernas, tanto como organizaciones estatales que como complejo de asociaciones operantes en la vida civil, representan en el ámbito del arte político lo mismo que las "trincheras" y las fortificaciones permanentes del frente en la guerra de posición; ellas tornan sólo "parcial" el elemento del movimiento que antes constituía "todo" en la guerra (Gramsci, 2011, p. 374).

En este sentido, parece que Dussel difiere de Gramsci cuando indica que la violencia corresponde simplemente a una posición de lo político, al dominador que transgrede el derecho del otro oprimido; mientras que el oprimido es sustraído de dicha lógica, siendo desprovisto de la guerra sublimada en la política (como Gramsci y Mouffe han pensado la cuestión) y elevado a la condición de la violencia divina:

Por ello, en la guerra hay que definir la finalidad de la acción de cada ejército (porque hay al menos dos). El ejército que *agrede* al Otro, que lo invade, que ocupa agresivamente el territorio extranjero, se opone a otro ejército que *defiende* al pueblo inocente y sufriente que es oprimido por el agresor. El primer ejército es violento, por ello injusto; el segundo es heroico, y por ello justo [...]. Los grupos, clases, movimientos, naciones oprimidas que se levantan contra la dominación cumpliendo una praxis (o fuerza o coacción) de liberación legítima ejerce lo que Benjamin denomina "violencia divina" (Dussel, 2015, p. 216).

Por un lado, tenemos que la naturaleza de la acción de los oprimidos no pertenece, según nuestro filósofo, a la lógica política de la violencia, sino a un acto justo desprovisto de toda violencia. En segundo lugar, eleva a rango de violencia divina el levantamiento de los oprimidos, por lo que ya no queda del todo claro si la acción de los excluidos está o no fuera de la violencia política y más bien no ha salido del ámbito ético. Sabemos que Dussel piensa en la necesidad de nuevos derechos y nuevas instituciones, lo que implica que el actor político emanado del pueblo de los excluidos

se adentre en el ejercicio del poder, aun cuando se trata del poder obediencial, lo que lo aleja del ámbito de la violencia divina benjaminiana (que no funda derecho alguno). Por esto resulta prudente repensar la cuestión de la violencia para la filosofía de la liberación, para comprender la naturaleza de la acción política liberadora, pues en las reflexiones de Dussel frente a la crítica de la violencia de Benjamin, resulta problemático el desfase que existe entre la sustracción de la acción liberadora del ámbito de la violencia y la necesidad de construir un nuevo orden institucional y una nueva modalidad del ejercicio del poder que, aunque novedoso y obediente, no podría colocarse fuera o más allá de un tipo de violencia o coacción.

Para nosotros, la violencia y el conflicto tienen un espacio garantizado en la política. Es en ella donde, a través del actor mesiánico que pueda encarnar las fuerzas destructivas, esta tiene una salida y es canalizada, pero sin eliminar en absoluto la enemistad y la violencia misma. Por el contrario, el actor que de forma transformadora pueda contener la violencia tiene también que tratar con ella, porque aún lograda la hegemonía esta no elimina toda posibilidad de divisiones sobre las que el actor político canalizador tendrá que decidir y ejercer, cuando se requiera, una coacción en el ejercicio del gobierno. La violencia, por lo tanto, no es algo que pueda simplemente eliminarse de la política, sino que es en la política donde esta puede ser encausada y delimitada. El actor político de transformación, para ser tal, tiene que desplegarse en un *gobierno* en el que se ejecute su acción transformadora y, en consecuencia, no puede ejercer una mera violencia divina o pura que simplemente destituya todo poder y derecho; pero tampoco su acción, cuando se ha "instituido", corresponde del todo a un mero impulso de conservación del derecho vigente (a la manera de la violencia mítica), pues no defiende algo ya dado, acabado, sino un proceso de transformación que, en acto, conduce la vida de la comunidad hacia nuevas formas de reportarse con el poder y el derecho.

La violencia que denominamos mesiánica, entonces, es la versión realmente profana de la violencia divina, pues se realiza en este mundo con el despliegue de su reino, sometido a la contingencia y a lo provisorio de la política, en la que un actor político es el sostén y encarnación de su acción transformadora. El actor político constituido en este término mesiánico (contraído en la

singularidad y expandido en lo popular, destructivo y constructivo a la vez) parece surgir embrionariamente en el "comienzo" del proceso político liberador, en el antagonismo, la producción de movimientos, experiencias, consensos, en la construcción hegemónica, y advenir muy posteriormente en su forma mesiánica como elemento bisagra de la acción política legítima, destructiva, al igual que si el fundamento apareciera en la inflexión del viejo y la posibilidad del nuevo orden.

Desde la exigencia de los oprimidos el actor político que emerge desde sí, es decir, los oprimidos que se han constituido desde sí mismos en un actor político, se coloca en un ámbito antagónico al derecho desde un ámbito que no puede ser comparado al derecho, aunque en el fondo su exigencia tenga la intención de cristalizarse como "nuevo derecho". Es por esta excepcionalidad al orden, de la cual el oprimido es portador, que para el derecho vigente y dominador es hostil y constituye una presencia de potencial violencia. En este momento tenemos un actor político que transita entre el pre-derecho y el derecho, entre una violencia transitoriamente divina (destituyente del derecho) y una violencia fundacional de un nuevo derecho. Esta posición que obviamente no es la de una violencia que conserva derecho, pero tampoco la plenitud final de la violencia divina de un más allá del derecho, es la que juega una violencia que hemos de denominar mesiánica, es decir, como la "encarnación" y sublimación de la violencia divina en una redención, propiamente humana y profana –y por eso apenas una transformación limitada– que, precisamente al canalizar la exigencias de los oprimidos y la potencial violencia destituyente, puede oponerse al derecho vigente al mismo tiempo que lo remite a su momento originario de la fundación del derecho. La violencia mesiánica va del pre-derecho de la exigencia de los oprimidos (por lo que se sitúa fuera del derecho divisando por un instante la violencia sin derecho) a la contracción de esta visión, cayendo a la generación de un derecho nuevo y, por eso mismo, en el riesgo de su futura decadencia.

## Bibliografía

Agamben, G. (2007). *Estado de excepción*. Argentina: Adriana Hidalgo.

———. (2013). *Altísima pobreza*. Reglas monásticas y forma de vida. Argentina: Adriana Hidalgo.

———. (2013b). *El misterio del mal*. Benedicto XVI y el fin de los tiempos. Argentina: Adriana Hidalgo.

Benjamin, W. (2012). *Angelus Novus*. Granada: COMARES.

Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI/CREFAL.

———. (2015). *Filosofías del Sur*. México: Akal.

García-G. D. E. (Ed). (2018). *Hacia un amable vivir. Claves para la filosofía de la paz*. México: Porrúa.

Laclau, E., (2010). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.

Marx, K. y Engels, F. (1974). *Sobre la religión*. Salamanca: Sígueme.

Mouffe, C. (2011). *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE.

———. (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: FCE.

Schmitt, C. (2013). *Teoría del partisano*. Madrid: Trotta.