

LA CRÍTICA DEL DERECHO EN WALTER BENJAMIN
Y LOS CAMINOS DIVERGENTES PARA ALCANZAR UNA NUEVA ERA HISTÓRICA

Santiago Liaudat

LECyS / FTS / UNLP (Argentina)

Correo: santiago.liaudat@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3128-5144>

Resumen

En este artículo se realiza una introducción a la crítica del derecho realizada por Walter Benjamin en “Para la crítica de la violencia”. Está organizado en cinco secciones. Primero, se presentan consideraciones preliminares para la correcta comprensión de la obra. Segundo, a partir de la crítica de las teorías burguesas del derecho, se muestra el vínculo intrínseco entre régimen jurídico y violencia. Tercero, se analiza la violencia mítica que está en el origen de la dominación, la creación moderna de la vida desnuda y el estado de excepción como normalidad. Cuarto, se expone la idea de una violencia que no funda ni conserva el derecho, la violencia pura o divina, como acceso a la justicia. Finalmente, se presentan dos enfoques que retoman la crítica del derecho de Benjamin, pero arriban a conclusiones divergentes. Por un lado, la propuesta de “fuga del Estado” en la tradición posestructuralista. Por otro, la concepción liberacionista en la filosofía latinoamericana.

Palabras clave: filosofía del derecho, filosofía política, vida desnuda, violencia mítica, violencia divina, crítica de la violencia

Introducción¹

Hace un siglo Walter Benjamin (1892-1940) publicó un ensayo titulado “Para la crítica de la violencia” [*Zur Kritik der Gewalt*]. Según anuncia en las primeras líneas, en este trabajo el autor busca dilucidar “si la violencia en general, como principio, es moral, aun cuando sea un medio para fines justos” (2010: 153-154) [*ob Gewalt überhaupt, als Prinzip, selbst als Mittel zu gerechten Zwecken sittlich sei*] (1991: 179).² Entender este planteo en su

profundidad y problematicidad requiere tener en cuenta diversas consideraciones.

A lo largo del presente artículo realizamos una presentación analítica del texto de Benjamin. Nos servimos para ello de otros escritos del autor y abordajes posteriores sobre el mismo. Los objetivos principales del trabajo son, por un lado, realizar una introducción a su pensamiento en torno al nexo intrínseco entre violencia y derecho. Con esa finalidad se desglosan los diferentes conceptos elaborados por el autor (violencia mítica, vida desnuda, etc.). Por otro lado, presentar sus reflexiones en torno a la posibilidad de “una nueva era histórica” en base a una violencia/poder que instaure un orden de justicia más allá del derecho. Esta última dimensión de análisis se abre para Benjamin como preocupación fundamental luego de alcanzar la evidencia del carácter esencialmente injusto de todo

¹ Una versión previa de este trabajo fue presentada como ponencia en las Primeras Jornadas de Filosofía del Derecho, evento realizado el 7 y 8 de junio de 2012 en la Universidad Nacional del Nordeste (Argentina). Agradezco la invitación de Rafael Alfaro Izarraraz de la Universidad Autónoma de Tlaxcala (México) a publicar un artículo en base a esa ponencia, sobre la cual se han hecho algunas modificaciones sustantivas. Por otro lado, agradezco a Andrés Carbel, Roberto Daives, Mariano Dubin, Alejandro Medici, Francisco Landívar, Jonathan Prueger y Ramiro Segura por las sugerencias bibliográficas y comentarios. Naturalmente, todas las opiniones y análisis son de exclusiva responsabilidad del autor.

² Los trabajos de Benjamin fueron analizados en la traducción al español realizada por Héctor A. Murena, que fue publicada originalmente por editorial Sur en

1967 y reeditada en 2010 por editorial El cuenco de plata. La traducción fue contrastada con la versión original en alemán de acuerdo con la edición contenida en Benjamin (1991). En adelante, las referencias en el texto a las obras de Benjamin corresponden con estas dos ediciones.

régimen de derecho. De allí emerge la necesidad de pensar las condiciones de existencia del poder (*violencia divina* o *pura*, en palabras del autor) en un contexto no jurídico como condición de justicia. Por lo tanto, la crítica de la violencia, a través de la filosofía de su historia, tiene por objeto abrir el campo del pensamiento político hacia la realización de esa posibilidad.

En la mirada de Benjamin, concebir y realizar un nuevo poder, una violencia más allá del derecho, es condición necesaria para acabar con la catástrofe que ha sido la historia humana. Mundo de justicia que, para el autor, es esencialmente el reino de Dios de la tradición semítica. Pero más allá del mesianismo teológico que sobrevuela toda su obra (sin lo cual, por otra parte, no se comprende cabalmente), sus análisis tienen valor como forma de dar densidad a la reflexión política, al superar el pensamiento de lo posible (histórico) y proponernos ir hacia lo deseable (utópico). Aunque aquí, como en otras áreas, Benjamin no da respuestas concluyentes. Su crítica es más poderosa que su capacidad de propuesta. Más bien deja preguntas inquietantes planteadas: ¿se puede escapar de la dialéctica histórica que ha conducido a que las revoluciones políticas sean meros recambios de opresores? ¿Es posible un esquema de poder no opresivo? ¿Se requiere dejar atrás el régimen de derecho? En ese caso, ¿qué tipos de normas organizarían la vida social? A partir de estas preguntas y el esbozo de un poder reconciliado con la justicia se siguieron distintas vertientes teóricas que se consideran deudoras de la crítica benjaminiana al derecho y la violencia. En particular, nos interesa contraponer la propuesta de “fuga del Estado” de los autores influenciados por el posestructuralismo y el posmodernismo versus el enfoque liberacionista propuesto “desde la tradición de los oprimidos” por la filosofía latinoamericana.

El artículo está organizado en cinco secciones. En primer lugar, se presentan

consideraciones básicas necesarias para la correcta comprensión de la obra de Benjamin, respecto al contexto social e intelectual y ciertos aspectos terminológicos y conceptuales. En segundo lugar, a partir de la crítica de las teorías burguesas del derecho, se muestra la relación intrínseca entre régimen jurídico y violencia, y cómo esas teorías son incapaces de captar este vínculo adecuadamente. En tercer lugar, se analiza la violencia mítica que está en el origen de la dominación (el orden vigente como destino), la creación moderna de la vida desnuda/mera vida y el estado de excepción como normalidad que se expresa en la fuerza-de-ley. En cuarto lugar, se expone la idea de una violencia que no funda ni conserva el derecho, la violencia pura o divina, como acceso a un reino de justicia. Por último, en un extenso apartado final, se recapitula el ensayo de Benjamin y se presentan dos enfoques teórico-políticos que retoman la crítica del derecho realizada en él, pero arriban a conclusiones divergentes. Por un lado, la escuela posestructuralista y posmoderna. Por otro lado, la filosofía de la liberación.

1. Contexto y aclaraciones conceptuales

Antes de ingresar al análisis de la obra, haremos algunas consideraciones preliminares. En primer lugar, es preciso tener en cuenta el contexto social en que fue escrito el ensayo en 1921. La situación social estaba caracterizada por las secuelas de la Gran Guerra (como se conocía por entonces a la Primera Guerra Mundial), la crisis del orden político liberal (“decadencia del derecho moderno europeo”, “decadencia de los parlamentos”, en términos de Benjamin), la fractura del imaginario decimonónico del progreso, el fin de la oleada revolucionaria desatada en 1917 (duramente reprimida por la violencia estatal y paraestatal en Alemania e Italia) y un clima social de creciente anomia y

descontento que sirvió de antesala al ascenso de los regímenes totalitarios.

Sobre ese trasfondo se sucedieron diversos aportes intelectuales en relación con el poder, la violencia y el derecho. En ese sentido podemos destacar, entre otros, dos aportes contemporáneos e influyentes en la obra de Benjamin. Por un lado, Georges Sorel en 1908 había publicado *Reflexiones sobre la violencia*, en discusión con el marxismo determinista y reformista de la II internacional. Allí destaca el papel de la voluntad colectiva guiada por un mito revolucionario capaz de ejercer una violencia “purificadora” que permita acelerar el tiempo histórico y lograr la revolución. Por otro lado, el joven Carl Schmitt se había lanzado a polemizar contra la teoría pura del derecho de Hans Kelsen, quien sin dudas ejemplifica bien la concepción burguesa con la que Benjamin discute. La obra temprana de Schmitt, con quien años después nuestro filósofo mantendría un intercambio, es un complemento imprescindible para los temas aquí abordados (Agamben, 2004; Restrepo Ramos, 2013; Traverso, 2007).

En segundo lugar, es preciso presentar de modo general el modo en que Benjamin entiende algunos términos con los que trabaja a lo largo del texto. Por un lado, hay que señalar que “violencia” [*Gewalt*] cuenta en alemán con un campo semántico amplio que incluye la coacción física y el poder político. La primera acepción es ciertamente “violencia”. Pero tiene, no obstante, usos vinculados a la idea de poder, resonancias con las que el término “violencia” en español no cuenta. Esta ambigüedad se hace presente en la misma Constitución de la República Federal de Alemania. En el preámbulo se utiliza el término *Gewalt* para dar cuenta del pueblo alemán como “poder constituyente” [*verfassungsgebenden Gewalt*] y en el artículo 1º vuelve a aparecer como “poder del Estado” [*staatlichen Gewalt*] (Bornhauser, 2012: 143-146). Cabe conjeturar que no es ingenua la elección que

Benjamin hace de la palabra *Gewalt*. Podría haber utilizado, en algunos de los usos, el término *Macht* (poder) o *Kraft* (fuerza). La doble referencia a la violencia y al poder político en *Gewalt* le sirve para poner en evidencia el lazo íntimo entre violencia y derecho, precisamente uno de los objetivos del ensayo.³

La definición que Benjamin brinda de “violencia” es la siguiente: “una causa eficiente se convierte en violencia, en el sentido exacto de la palabra, sólo cuando incide sobre relaciones morales” (2010: 153) [*Denn zur Gewalt im prägnanten Sinne des Wortes wird eine wie immer wirksame Ursache erst dann, wenn sie in sittliche Verhältnisse eingreift*, 1991: 179]. Tenemos entonces que “violencia/poder” es definido en el ensayo en términos de “causa eficiente” [*wirksame Ursache*], poder de producir efectos en el plano de las “relaciones morales”. Esto es, relaciones sociales, no naturales, sino humanas en su especificidad. Ese plano de las relaciones es una esfera definida, para el autor, por los conceptos de justicia y derecho. Estas dos nociones delimitan el campo de las

³ Bornhauser presenta las siguientes acepciones de *Gewalt*: “(...) la expresión *Gewalt* reúne dos conceptos parciales y separados: por un lado, *potentia*, *potestas* y *dicio*, que se derivan de la delegación, el encargo o mandato, en el sentido de dominio, potestad o influencia y, por el otro, *vis* y *violentia*, que designan un amplio espectro de significaciones que va desde la pujanza o la fuerza hasta la violencia física cruda, incluyendo el llamado *Faustrecht*, la ley del más fuerte” (2012: 144). Poco después enfatiza que: “(...) la lengua alemana, a diferencia de lo que sucede en francés, inglés o castellano, emplea un mismo término, *Gewalt*, para referirse ya sea a la violencia, en tanto fuerza impetuosa o coacción brutal, o para aludir al ordenamiento y distribución de las funciones del Estado, en la cual la titularidad de cada una de ellas es confiada a un órgano u organismo público distinto” (Bornhauser, 2012: 145). Por esta razón Dussel (2016), buscando dejar atrás las ambigüedades de Benjamin, se ve en la obligación de delimitar los alcances del término “violencia”: “denominaré “violencia” a una coacción ejercida *contra el derecho* del Otro. La palabra *violar* indica bien este sentido negativo” (2016: 214. Cursivas en el original). Por su parte, Belforte (2016: 35) destaca la dificultad de definir analíticamente los conceptos de Benjamin, a los que describe como “constelaciones” de sentido que requieren ser comprendidos en el contexto de su obra.

relaciones morales, de lo humano y, el primer concepto, también de lo divino. El término *justicia* hace referencia a la esfera de los fines de las acciones, en su relación con otro orden que el mundano, un orden teológico en el que decide Dios. El segundo de estos conceptos, *derecho*, hace referencia al orden histórico, a la forma en que *históricamente* la violencia/poder se ha ejercido.

En este punto es preciso realizar una aclaración respecto al término “historia”. Poco antes de su muerte, Benjamin escribe las célebres “Tesis de filosofía de la historia”. Si bien hay casi dos décadas de distancia entre el escrito de 1921 y las tesis de 1940, la concepción de historia allí presentada es la misma que subyace al escrito de juventud. En las tesis, Benjamin lleva adelante una crítica de la lectura positivista y burguesa de la historia (el “historicismo”, como lo denomina el autor), que acumula dato sobre dato, en una concepción progresiva del tiempo, hasta conformar una historia universal. Al historiador historicista opone el “materialista histórico”, entre los que se cuenta a sí mismo. A la historia del progreso humano inconcluyente, incesante y universal, contrapone una concepción de la historia, inscripta en la “tradicción de los oprimidos”, que ve en la historia una catástrofe única. Le opone, pues, una historia saturada de tensiones y negación; a la humanidad misma como sujeto histórico opone la historia de las clases que luchan (Benjamin, 2010: 59-72). Lo pasado y sus formas políticas, consagradas en cada caso por el derecho, se le presentan, pues, como esencialmente injustos. Esta separación entre justicia y derecho –como veremos en breve– no es algo esporádico, o meramente histórico, sino inherente a todo régimen jurídico.

Por último, esta concepción de la historia como decadencia se enlaza, a su vez, con la idea de raíz teológica semita según la cual el mundo humano ha sufrido una fractura de sentido (la “caída del paraíso”).

Esta ruptura tiene su expresión máxima en la sociedad moderna, burguesa y capitalista. La obra de Benjamin sobre aspectos tales como el arte, la técnica, el tiempo, la historia, la experiencia urbana y el lenguaje dan cuenta de ello. En el caso de la lingüística, por caso, realiza una oposición entre la concepción burguesa –instrumental– del lenguaje y el lenguaje originario o divino:

Tal teoría [burguesa] dice que el medio de la comunicación es la palabra, que su objeto es la cosa y que su destinatario es un hombre. Mientras que la otra teoría [divina] no distingue ningún medio, ningún objeto, ningún destinatario de la comunicación. Dice: en el nombre el ser espiritual del hombre se comunica con Dios. (...) [El hombre moderno] cayó en el abismo de la mediatización de toda comunicación de la palabra como medio, de la palabra vana: en el abismo de la charla. (...) Al sometimiento de la lengua a la charla sigue el sometimiento de las cosas a la locura casi como una consecuencia inevitable (Benjamin, 2010: 131-132 y 144).

Por supuesto, sobrevuela en estas ideas, también, la herencia del romanticismo alemán que rechaza a la racionalidad moderna expresada en la ciencia y la tecnología, el arte y el liberalismo burgueses, la cultura de masas y el “progreso de la razón”. Indudablemente es parte del contexto filosófico y cultural que es preciso tomar en cuenta. Con distinta intensidad, este tronco común pesimista se había expresado de modo permanente en la tradición filosófica alemana desde inicios del siglo XIX, tanto en autores anteriores como contemporáneos a Walter Benjamin. Nos referimos a figuras como Arthur Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Friedrich Nietzsche, Max Weber (la “jaula de hierro”), Oswald Spengler, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Martin Heidegger, Hannah Arendt, Herbert

Marcuse, entre otros.⁴ Aunque, de alguna manera, nuestro autor escapa parcialmente a ese escepticismo al combinar la crítica a la modernidad del romanticismo alemán, con una lectura peculiar del materialismo histórico y una esperanza con sustento teológico. Esta doble cara en la obra de Benjamin, sumado al estilo metafórico, ensayístico y simbólico de su escritura, es lo que ha permitido, sin dudas, su recuperación desde enfoques teórico-políticos divergentes (retomaremos este aspecto más adelante).

2. La crítica de la violencia a través de la filosofía de su historia

A los inevitables conflictos que se producen cotidianamente en la sociedad, Benjamin responde con la violencia como medio de solución. Pero ¿acaso no son posibles medios no violentos? El autor responde que sí, que las relaciones entre personas privadas son prueba de ello. En estos casos, en “que la cultura de los sentimientos pone a disposición (...) medios puros de entendimiento” (2010: 166), son posibles soluciones no mediadas por la violencia; pero mediadas, sin embargo, por sentimientos y un interés compartido: el temor a la desventaja común. Tenemos, entonces, que reinan los medios del entendimiento cuando se apela a un *ordenamiento superior no jurídico* (de acuerdo con, por un lado, cierta concepción utilitarista no explicitada y, por otro, una concepción no instrumental de la lengua).⁵ Así, las “técnicas de entendimiento civil”

nos enseñan que son posibles, en ciertos casos, medios no violentos como formas de solucionar las discordias humanas. Cabe aclarar que no es el caso cuando esta relación entre personas privadas es contrato jurídico, pues detrás de la apariencia de mero acuerdo entre partes privadas el contrato se funda en la violencia como *ultima ratio*, como posible resultado, en tanto recurso legal que “concede a cada parte el derecho a recurrir, (...), a la violencia contra la otra, en el caso de que ésta violase el contrato” (Benjamin, 2010: 165).

Ahora bien, tales desventajas comunes, nos dice Benjamin, pueden ser evidentes cuando se trata de conflictos entre personas privadas, pero no cuando se trata de conflictos entre sujetos colectivos. Exceptuando la diplomacia que a través de medios análogos a los que gobiernan las relaciones pacíficas entre personas privadas da lugar a soluciones no violentas, las relaciones conflictivas entre “clases y naciones” desmienten la posibilidad de aquellos medios puros del entendimiento, pues se trata de “casos en que aquellos ordenamientos superiores que amenazan con perjudicar en la misma forma a vencedor y vencido están aún ocultos al sentimiento de la mayoría y a la inteligencia de casi todos” (2010: 168). El *derecho internacional* y la *lucha de clases* están ahí para señalarnos el límite de los medios puros del entendimiento como medio de solución de los conflictos humanos, y con ello el *carácter inevitable de la violencia*.

Por esta razón el análisis de la *Gewalt*, de la “violencia/poder”, es la clave de interpretación de las relaciones humanas en la historia. Y por su condición de ineludible emerge el problema que interesa al autor:

Puesto que toda forma de concebir una solución de las tareas humanas –para no hablar de un rescate de la esclavitud de todas las condiciones históricas de vida pasadas– resulta irrealizable si se

⁴ No obstante, algunos de los autores enumerados no habían comenzado aun su producción filosófica cuando salió publicado el ensayo de 1921, los mencionamos, de todos modos, para dar cuenta de un clima intelectual compartido en pensadores clave de lo que sería desde 1923 el Instituto para la Investigación Social (conocido luego como Escuela de Frankfurt). Respecto al pesimismo filosófico alemán del siglo XIX, y sus raíces en la filosofía idealista, sigue siendo una interesante introducción Caro (1892).

⁵ La alusión al lenguaje como “la verdadera y propia esfera del «entenderse»” (2010: 167) debe relacionarse en el marco de la peculiar concepción lingüística de Benjamin (2010: 127-147), aludida anteriormente.

excluye absolutamente y por principio toda y cualquier violencia, se plantea el problema de la existencia de otras formas de violencia que no sean la que toma en consideración toda teoría jurídica (Benjamin, 2010: 171-172) [*Da dennoch jede Vorstellung einer irgendwie denkbaren Lösung menschlicher Aufgaben, ganz zu geschweigen einer Erlösung aus dem Bannkreis aller bisherigen weltgeschichtlichen Daseinslagen, unter völliger und prinzipieller Ausschaltung jedweder Gewalt unvollziehbar bleibt, so nötigt sich die Frage nach andern Arten der Gewalt auf, als alle Rechtstheorie ins Auge faßt*] (Benjamin, 1991: 196).

Así pues, el primer movimiento para una *crítica de la violencia* hace referencia a una *crítica de la historia de la violencia*, del orden histórico, del derecho. Pues bien, la relación más elemental de todo ordenamiento jurídico es la de medio/fin, y la violencia, señala el autor, sólo puede ser buscada en el terreno de los medios. La teoría moderna del derecho, que reconoce el nexo entre violencia y derecho, ha dado lugar a una distinción de la que se sirve Benjamin precisamente para abandonarla, para superarla a partir de mostrar su carácter obsoleto. Es la distinción entre derecho natural y derecho positivo.

El primero, el *iusnaturalismo*, considera la violencia según los fines que persigue. Por lo que el problema se traslada a la consideración de los fines (si éstos son justos o no) y no nos dice nada con respecto a la violencia en tanto medio. Como es sabido, la teoría iusnaturalista hace del individuo racional la fuente del derecho y del poder político. El Estado moderno capitalista postula el fundamento de su poder en algo externo a sí mismo, pues bajo las nuevas condiciones (capitalismo emergente y constitución del Estado como aparato burocrático-legal) el poder político ya no pudo justificarse a sí mismo como

derecho tradicional a mandar, como brazo secular de un poder espiritual superior o como expresión de los derechos intangibles de la monarquía.

En otros términos, según la tripartición weberiana del poder (carismático, tradicional, legal), podríamos decir, *grosso modo*, que hasta la modernidad el poder político se había legitimado, o bien en sí mismo (carismático), o bien en la tradición, que es una forma derivada del sí mismo (tradicional). Con el capitalismo aparece el nacimiento del poder con base legal, y con él aparece el problema moderno de la obediencia política, el porqué someterse a un orden jurídico, a un derecho que aparece formal, desvinculado de toda persona. El derecho natural es quien se hizo cargo de *legitimar* el nuevo poder político, a partir de la delimitación de ciertos fines como justos, como naturales (de una supuesta *naturaleza humana* anterior a la historia y la sociedad). La “justicia” se hizo secular (se desprendió de la trascendencia divina), y se convirtió, en los hechos, en la expresión de un privilegio, de un dominio de clase, género, raza y nación.

Benjamin se sirve luego de la otra rama del derecho moderno, el *derecho positivo*, que considera el poder en su transformación histórica. Si aquel juzga todo derecho existente mediante la crítica de sus fines, éste lo hará mediante la crítica de sus medios: la consideración de medios *legítimos* o *ilegítimos* según el poder consagrado. Esta primera distinción en la esfera misma de los medios le sirve a nuestro autor como punto de partida para la crítica de la violencia. La teoría positiva del derecho establece la *distinción* entre violencia sancionada como poder (históricamente reconocida) y la violencia no sancionada (ilegítima e ilegal). Esta distinción como tal no le sirve a Benjamin. Pero puede partir, ahora, de que existe una distinción tal, de la *posibilidad* de una clasificación tal.

Desde esta distinción en el seno de los medios, se puede concretar ahora, siempre siguiendo la teoría positiva del derecho, una distinción en cuanto a los fines en *jurídicos* y *naturales*. Pues, ¿qué significa el reconocimiento histórico de un poder? Benjamin da una respuesta clara: “sumisión pasiva –como principio– a sus fines” (2010: 156). Es decir, *obediencia política*. Si la violencia persigue fines “naturales” que no reconocen el ordenamiento del poder consagrado es *ilegítima*. En cambio, si su fin está en el marco del poder consagrado, si tiene un fin “jurídico”, ese poder es *legítimo*, pues reconoce al orden vigente, es obediente. Como veremos en breve, los fines jurídicos se fundan, en última instancia, en la decisión, en la voluntad y en la manifestación de poder del soberano.

Ahora bien, toda violencia que persiga fines naturales debe ser perseguida, pero no porque tenga necesariamente un carácter antijurídico. Lo que atenta y causa la persecución violenta por parte del Estado del fin natural no es tanto el fin que persigue (que puede, de hecho, no ser antijurídico), sino su mero carácter violento. Esto es, por ser *violencia fuera del derecho*. La reacción del derecho busca salvaguardarse a sí mismo, y no tanto a los fines jurídicos. Por ello su principal estrategia con respecto a las formas de la violencia que son *incontenibles* o *inevitables* es inscribirlas en los *mecanismos del derecho*. Así, la violencia en manos de la persona aislada será legítima sólo en casos de peligro de muerte, como “derecho de legítima defensa”. Mientras que la violencia en manos de la clase obrera pasa a ser ilegítima, pues cuenta con el “derecho de huelga”. Toda violencia que ejerza excediendo ese derecho será “violencia de robo” (delictiva, criminal, punible).

No obstante, se puede hacer otra lectura de estos “derechos” (de legítima defensa, de huelga). Se sirve Benjamin para ello de derechos paradójicamente reconocidos por el poder consagrado: el “derecho de guerra” y el “derecho de resistencia”. En estas

figuras aparece un *conflicto de soberanía*, pues fines naturales para unos, jurídicos para otros, no hay reconocimiento universal de los fines de un derecho. En la concesión de “paz” con respecto a una “guerra” el monopolio de la violencia tiene que “reconocer” otra violencia, a pesar de que persiga fines naturales (no válidos en el orden jurídico vigente en un territorio). El monopolio de la violencia se niega, cediendo poder “consagrado”, violencia legítima, a un otro.

Desde allí, Benjamin avanza un paso más. Muestra la equivalencia de toda violencia que persigue fines naturales con la “violencia de guerra”, poniendo de manifiesto la *función creadora* de toda violencia como medio hacia un fin. Es decir, la violencia como medio que persigue fines tiene carácter de *creación jurídica*. Por eso el derecho moderno busca impedir el ejercicio, por fuera de su control, de la violencia de la persona aislada, pero también de la clase obrera (que ve reducida su acción “violenta” a la huelga legal). La violencia “ilegítima” expresa fines no jurídicos, esto es, fines naturales: potencialmente un nuevo derecho.⁶

Esta función de la violencia como creación de derecho –que se hace evidente en el derecho de guerra, pero también cuando se transgrede la ley (el “gran delincuente” o la huelga política que excede lo que la normativa permite al reclamo obrero)– va acompañada de otra función de la violencia en el derecho instituido: *la función de conservar el orden*. La violencia que conserva el derecho es coacción no ya de transgresión, sino de sometimiento: *da*

⁶ Toda violencia/poder en tanto persigue un fin consagra este fin como jurídico, da lugar a una forma del derecho, de la soberanía. La idea de un fin “no jurídico” de la violencia (en el sentido de no creador de derecho, o sea, que no busque reconocimiento universal) es una contradicción. Por el contrario, Benjamin, según veremos, abona a la idea de una violencia como “medio puro”, sin relación con una finalidad. Es decir, una violencia que se coloca más allá del derecho, que no busca reconocimiento universal.

nacimiento a las “obligaciones”. Es el empleo universal de la violencia como medio para los fines del Estado. O sea, el uso de la violencia no sobre aquel que busca alcanzar un fin natural, sino que consiste en el uso de la violencia como medio para fines jurídicos, puesto que “la sumisión del ciudadano a las leyes (...) es un fin jurídico” (2010: 162). Benjamin pone como ejemplo paradigmático el servicio militar obligatorio.

Con lo que tenemos una doble función de la violencia considerada como medio hacia un fin (y no como medio puro), un doble nexo funcional entre violencia y derecho: una violencia que *funda el derecho* y otra que *lo conserva*. La primera está vinculada a la idea de “derecho” (conquista de derechos o imposición de un nuevo soberano que logra reconocimiento “universal” a sus fines), la segunda a la idea de “obligación”.⁷ La pena de muerte expone, en los primeros tiempos del derecho moderno, ese doble aspecto de la violencia. El ejercicio del poder de muerte era habitual para infracciones menores, lo que revela que no operaba únicamente como pena por tal delito (algo “desproporcionado” a nuestros ojos), sino más bien como confirmación del derecho, generando, al mismo tiempo, obediencia al nuevo derecho en gestación.

La violencia, pues, es el fundamento arcaico (como veremos, mítico) en el origen del Estado. De esa violencia fundadora se sigue la vigencia del derecho soberano y su coerción legítima. La violencia, como expresión del poder soberano, es *mediatizada* por el derecho impersonal en el Estado moderno. El derecho se presenta, esencialmente, como un mecanismo de disciplinamiento, de dominación, de reproducción. Nuestro autor discute así con la visión contractualista liberal del Estado según la cual este es el resultado de la cesión de soberanía mediante el pacto civil de

sujeción y el derecho aparece como el único medio de asegurar la coexistencia social (la civilidad). En esa mirada el derecho es la negación de la violencia. Benjamin, al colocar a la violencia en el seno de la civilidad, señala, por el contrario, que *el derecho no es negación, sino continuación de la violencia*.

Desde este punto de vista, todo derecho se traviste, una vez constituido como resultado de la violencia triunfante, con el carácter de lo ineludible. Se presenta como orden establecido por el destino [*Schicksal*]. Así pues, *la violencia coronada por el destino es el orden*. Y como tal, el derecho se establece como poder que debe ser universalmente reconocido. De hecho, la autoridad constituida es la que logra hacer reconocer de modo “universal” sus fines (que pasan de fines naturales a fines jurídicos). La violencia como medio hacia un fin, en su doble función (creadora, conservadora), como “violencia destinada” [*schicksalsmäßiger Gewalt*], busca imponer sus fines que pretende justos, sin caer en la cuenta de que la pretensión de universalización, condición del derecho, es *por sí misma injusta*.

Benjamin desnuda así el *dogma fundamental común* a las teorías burguesas del derecho (derecho natural y derecho positivo). Una circularidad de fundamentos que no puede resolverse desde esos marcos teóricos: “[según el derecho positivo] fines justos pueden ser alcanzados con medios legítimos; [para el derecho natural] medios legítimos pueden ser empleados para fines justos” (2010: 172). Pero toda “violencia destinada” se encuentra “por sí misma en contradicción inconciliable con fines justos” [*wenn jene Art schicksalsmäßiger Gewalt (...) mit gerechten Zwecken an sich in unversöhnlichem Widerstreit liegen würde*, 1991: 196].

Nos encontramos entonces con la “desalentadora experiencia de la final insolubilidad de todos los problemas jurídicos” (2010: 172). Esto es, su carácter

⁷ Mientras que la violencia ejercida sobre el *homo sacer* en ese umbral de anomia que es el estado de excepción señala los límites y alcances reales del carácter de la “garantía” (Agamben, 2004).

intrínsecamente injusto. Pues todo derecho tiene por naturaleza pretensiones universales, y toda universalización supone la negación de otros fines (la imposición por la fuerza). Con esto nos aproximamos a la salida que Benjamin encuentra en la necesidad de escapar a los marcos jurídicos para pensar un poder justo, una violencia más allá del derecho como condición para una “nueva era histórica” [*ein neues geschichtliches Zeitalter*]. Se vislumbra ahora una salida a través de la superación de estos rasgos del derecho que se nos hacen manifiesto en la crítica de la violencia: la búsqueda de reconocimiento universal por la fuerza, la reificación del orden vigente como destino y su falaz identificación con la justicia.

3. Violencia mítica, vida desnuda y derecho moderno

La violencia que se opone al poder consagrado, aquella que persigue fines naturales, tiene, según vimos, carácter de creación jurídica. Ahora bien, esto lleva a preguntarnos qué relación tiene esta violencia que crea derecho con el derecho ya instituido. La crítica del derecho condujo a una duplicidad de función de la violencia como medio. Pero, si, como vimos, la violencia *como medio* crea y conserva un derecho, ¿es la violencia *in-mediata* anterior o exterior al derecho?

Benjamin avanzando en la crítica de la violencia a través del derecho encontró la primera forma de violencia inmediata, una *violencia que es puro medio*. Para pensar esta forma de la violencia como manifestación inmediata recurre a la idea de la cólera, de la ira [*der Zorn*], y, como su forma ejemplar, al mito. Hace referencia, en particular, a una leyenda griega según la cual Niobe es castigada por su soberbia frente a los dioses –*hybris*– mediante el asesinato sangriento de casi todos sus hijos (2010: 173). Esta “violencia mítica” [*mythische Gewalt*] no hace cumplir un

derecho, sino que es manifestación inmediata de poder. Fija límites, crea la separación, provoca la infracción, crea la norma. Por eso es castigo, y no pena. Pues “violencia de la pena” es la que conserva un derecho, ejecuta según una ley. En el caso del mito, es una intervención violenta provocada por una infracción a una ley no conocida. La violencia mítica es manifestación del poder, de la voluntad y del ser de los dioses (que afirman así su condición de soberanos frente a los mortales).

Esta intervención no es azar, sino *destino*, que está en la base de todo poder jurídico. El destino es la violencia que triunfa, el poder inmediato que se manifiesta como creación de la infracción, del derecho. Pero ¿cómo se articula una violencia inmediata con la violencia como medio? Benjamin señala que esta violencia mítica es por completo *afín a la violencia que funda el derecho*. Es cierto que la creación jurídica persigue lo que es instaurado como derecho, como fin, con la violencia como medio. No obstante, en el acto de fundar como derecho el fin perseguido, no depone la violencia, sino que “solo ahora hace de ella en sentido estricto, es decir, *inmediatamente* [*unmittelbar*], violencia creadora de derecho, en cuanto instaura como derecho, con el nombre de poder [*Macht*], no ya un fin inmune e independiente de la violencia, sino íntima y necesariamente ligado a ésta” (Benjamin, 2010: 174).⁸

El caso paradigmático es la violencia de guerra. El derecho como resultado de la violencia bélica es fijación de límites. Naturalmente, es privilegio del victorioso (dominador, creador de derecho). La fijación de límites, la “paz”, consagra un “orden” –llamado “poder”– constituido desde y amparado en la violencia. Pero el límite se

⁸ En términos de Benjamin, diríamos que la violencia mítica es de una inmediatez impura, porque termina fundando un derecho. Mientras que, como veremos en breve, la violencia divina es pura, no establece un nuevo derecho.

manifiesta como *igual* para ambos. Esta falsa “igualdad” es lo que Benjamin denomina la “ambigüedad mítica de las leyes” [*mythische Zweideutigkeit der Gesetze*] (2010: 175). Puesto que impide la trasgresión tanto a poderosos como a oprimidos, a los instauradores del derecho y a los que lo sufren. Desde este enfoque, la “igualdad natural” del iusnaturalismo es una táctica más en manos de los dominadores, la más efectiva. No existe igualdad. En todo caso, señala Benjamin, puede haber igualdad de fuerzas (2010: 175). La igualdad formal, liberal, moderna, abstracta oculta la desigualdad real, material, concreta que sufren los oprimidos.

Este es el punto ciego de las teorías burguesas del derecho. La dominación está en el corazón del derecho y es lo que riñe, para Benjamin, con la noción de justicia: “Creación de derecho es creación de poder, y en tal medida un acto de inmediata manifestación de violencia. Justicia es el principio de toda finalidad divina; poder, el principio de todo derecho mítico.” (2010: 174) [*Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt. Gerechtigkeit ist das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung, Macht das Prinzip aller mythischen Rechtsetzung*, 1991: 198]. Por eso el derecho moderno no puede decidir, desde sus conceptos y sin apelar a una noción de violencia inmediata, si el soberano es soberano porque crea derecho o crea derecho porque es soberano.⁹ Pues resulta que el poder que se manifiesta –corazón del derecho mítico– es distinto de la justicia, y sus fines son los del destino mítico, no los de Dios.¹⁰

⁹ Esta es otra forma de expresar la circularidad de fundamentos de las teorías natural y positiva del derecho, a la que hicimos mención en el apartado anterior como el “dogma fundamental común” que Benjamin cuestiona.

¹⁰ Esta es la aporía en que queda encerrada la violencia conservadora/estatal y la violencia revolucionaria/fundadora. Calveiro señala que el escepticismo de nuestra época tiene que ver con “la

Retomando la lectura de Agamben (2004) sobre la obra de Benjamin, podemos señalar que el nexo de continuidad entre violencia y derecho es revelado en su más íntima relación por la institución del Estado moderno que es la *policía*, cuyos principios son comunes a una lógica política que engloba al “derecho moderno europeo”. Indistinción de ambas formas de violencia jurídica (la que crea y la que conserva el derecho), mezcla más “innatural” que la de la pena de muerte, en la policía se suprime la diferencia entre ambas violencias. En la aplicación de la ley, bajo la égida de salvaguardar el “orden público” (interviene por “razones de seguridad”), constituye por sí misma una *decisión* que, como tal, se ejerce fuera del derecho. Por ende, supone un momento de *indecidibilidad*, y por ello una situación de *excepción*. Como expresión de la “indeterminación de la amenaza jurídica” (2010: 163), la policía asume un carácter “espectral” al estar emancipada de las condiciones de las violencias que fundan y conservan derecho (que son a su vez sus límites), pero no así de su *eficacia*.

Si la policía emite decretos con “fuerza-de-ley”, es porque en ella *se escinde la norma de su aplicación*. En la suspensión de la ley como excepción queda la fuerza-de-ley. Pero, así como la violencia fundadora y conservadora de derecho son, en rigor, la misma, de igual modo tampoco es posible distinguir el estado de excepción de la regla,

constatación de este ciclo, por el cual la violencia se reproduce, mientras las formas del Estado mutan creando sociedades más o menos incluyentes –lo que no es irrelevante– pero que nunca satisfacen el deseo de justicia que invocaron sus fundadores” (2008: 31). Como veremos sintéticamente en el último apartado, la filosofía de la liberación trata de resolver este problema a partir de una novedosa conceptualización del poder como *potentia* (vinculado al principio material de la vida), del derecho como mediación imprescindible de la vida comunitaria, del principio de factibilidad que señala los límites de todo criterio de justicia aplicado por los seres humanos y de la analéctica –apertura hacia la alteridad– como aspecto imperioso para evitar el cierre del orden vigente sobre sí mismo.

puesto que, en el derecho europeo, la violencia como estado de excepción ha sido *constitutiva*. De hecho, como señaló Carl Schmitt, la supervivencia del derecho pasa por la posibilidad que éste contiene en sí mismo de suspenderse. Esto es, de declarar el estado de excepción –suspensión de la ley– justamente para salvaguardarse. Se evidencia así que el soberano es realmente quien *decide* en el estado de excepción.

Pero ¿sobre quiénes se ejerce esa fuerza-de-ley desprovista de limitaciones legales, esa violencia fuera del derecho para salvaguardar al derecho? En la modernidad el hombre cruzó lo que Foucault denominó el “umbral biológico” (Castro, 2004: 194). El animal viviente ingresó al espacio político, antes reservado a ese “algo más” del *zoon politikón* aristotélico [ζῷον πολιτικόν]. Un “algo más” constituido por el alma, el espíritu o la razón, que tendía un puente entre lo animal y lo divino, aquello que diferenciaba al ser humano de los restantes seres vivos. La secularización implicó que el hombre, en tanto *animal viviente*, se convirtió en objeto de la política. Por lo que solo con el “desencantamiento del mundo” –la pérdida de trascendencia– pudo producirse un fenómeno estrictamente jurídico, abstracto, formal como la “vida desnuda” o “mera vida” [*blosse Leben*]. Lo humano, despojado del vestigio divino, quedó convertido en cuerpo biológico como sustento material de vida orgánica y colocado como principio sagrado de la modernidad (la “existencia misma como tal”, en la expresión de Kurt Hiller que Benjamin comenta con desprecio en 2010: 178). Esta *concepción secular de la vida humana* hace depender su dignidad exclusivamente del derecho. Por eso, cuando el orden vigente, cuestionado por su injusticia, muestra en el estado de excepción su violencia mítica contenida no encuentra límites para la destrucción de seres humanos convertidos apenas en cuerpos con una “vida desnuda”.

Así pues, en la excepción, que es inherente como condición de su supervivencia al derecho moderno, la *vida* se ve despojada de sus “vestiduras legales”: se presenta en el vacío de derecho para dar lugar a su aplicación más letal (y a su confirmación) como *vida desnuda*. Es decir que, si el derecho implica la excepción, entonces porta en sí mismo la mera vida, la produce. Lo “sagrado moderno”, es decir, la vida biológica, corresponde a lo que el *antiguo* pensamiento mítico consideraba como “el portador destinado de la culpa” (2010: 179). Pero mientras que aquella violencia “antigua” golpeaba sobre un cuerpo que era una parte, y no la más importante, de lo humano, la violencia moderna sigue golpeando sobre esa vida biológica, pero ahora desprovista de trascendencia. Así pues, la vida desnuda ha de sacrificarse y expiar así la culpa a la cual el derecho (el orden vigente) la ha condenado, dado que la violencia mítica “exige sacrificios” (2010: 177). La mera vida excluida –por derecho– de todo estatuto jurídico está presta a ser sacrificada. Se revela así el carácter sanguinario del orden actual y el “carácter pernicioso de su función histórica”, al “que se trata por lo tanto de destruir” (2010: 176).¹¹

4. Violencia divina como expresión de justicia

La ‘filosofía’ de esta historia [la de la violencia], en la medida en que sólo la idea de su desenlace abre una perspectiva crítica separatoria y terminante, sobre sus datos temporales.

¹¹ Indudablemente las reflexiones de Benjamin sobre la vida desnuda, o mera vida, y el estado de excepción han atraído particularmente la atención debido a su carácter anticipatorio. Tengamos en cuenta que fueron escritas a inicios de los años ’20, poco antes que se desate la violencia de los regímenes totalitarios en Europa. Y cincuenta años antes de la brutalidad del terrorismo de Estado en América Latina. En relación con lo primero, ha sido retomado ampliamente por la filosofía política influenciada por el posestructuralismo (entre otros, Agamben, 2004). En relación con lo segundo, ver Calveiro (2008).

[Die «Philosophie» dieser Geschichte deswegen, weil die Idee ihres Ausgangs allein eine kritische, scheidende und entscheidende Einstellung auf ihre zeitlichen Data ermöglicht.]
Walter Benjamin (2010: 179; 1991: 202)

La violencia presente en el derecho mismo, que, sin embargo, opera fuera de éste en el estado de excepción, nos enseña lo ficticio del nexo violencia/derecho, *la posibilidad de una violencia por fuera del derecho*. Pero Benjamin trabaja, además, con otro caso en que la violencia aparece como extrajurídica, y es cuando se produce un “excedente” de derecho. Esta clase de violencia aparece allí donde el derecho la relega como una violencia que en el ejercicio de un derecho se hace extrajurídica. Nuestro autor está pensando en la *huelga general revolucionaria*, que se sale de lo que el legislador entendió por “huelga”, y que no se ejerce como extorsión, en miras a un fin (huelga gremial o, incluso, política), sino como medio puro. Retomando a Sorel, Benjamin dice que esta huelga es anárquica. Es decir, plantea la destrucción del Estado. No es una violencia que es sólo un medio para un fin (lo que sería, dentro de los marcos jurídicos, a lo sumo “violencia de robo” o “de guerra”), sino una violencia que puede fundar o modificar relaciones en forma relativamente estable sin establecer un derecho.

Esta violencia extrajurídica es, sin embargo, de un signo diametralmente distinto de aquella primera del estado de excepción. La violencia extrajurídica sobre la vida desnuda aparece para salvaguardar al derecho mismo, como su misma condición de posibilidad. Esta violencia de nuevo signo, por otra parte, no funda, sino que *depone* todo derecho. La violencia “pura”, desgajada del derecho y del “imperio del mito” [*Herrschaft des Mythos*] (2010: 180; 1991: 202), permite pensar una nueva relación con la justicia. La violencia inmediata mítica, que se desdobra en una duplicidad de funciones en cuanto instaura

derecho, funda un *universo* de fines. A los cuales no sólo considera fines “universalmente válidos” (lo que, dice Benjamin, es ciertamente un atributo de justicia), sino también “susceptibles de universalización”. Y esto es contradictorio con la noción de justicia. Y es contrario porque:

(...) fines que son justos, universalmente válidos y universalmente reconocibles para una situación, no lo son para ninguna otra, pese a lo similar que pueda resultar” (2010: 172) [*Denn Zwecke, welche für eine Situation gerecht, allgemein anzuerkennen, allgemeingültig sind, sind dies für keine andere, wenn auch in anderen Beziehungen noch so ähnliche Lage*; 1991: 196]

No es lo mismo pensar algo como universalmente válido [*allgemeingültig*] que pensarlo como universalizable [*verallgemeinerungsfähig*] (2010: 172; 1991: 196). Lo primero, para Benjamin, es ciertamente un atributo de la justicia; mientras que lo segundo es una característica del poder de dominación. Es decir, el poder que pretende reconocimiento, como tal, se vuelve violencia creadora de derecho (un universo de fines que se impone sobre otros como destino). En línea con Sorel, para el joven Benjamin una verdadera nueva era histórica supone la destitución del Estado. Al derecho como orden histórico sólo es posible responderle con “una noción más alta de libertad”. Y esa noción sólo es posible en un orden más allá del derecho, basado en una violencia extrajurídica, la “violencia pura inmediata” [*reinen unmittelbaren Gewalt*], “violencia divina” [*göttliche Gewalt*], ausencia de toda creación de derecho y de toda finalidad.

Pero ¿qué es esta violencia divina? En este punto Benjamin aporta solo algunas metáforas e frases cargadas de simbolismo. Señala que no es fácil reconocerla, que no es evidente, como sí lo es la violencia mítica (2010: 180). Usa imágenes teológicas

contraponiendo la violencia de los dioses grecorromanos con la del dios semita Yahveh. Así pues, el castigo divino a la tribu de Korah –por rebelarse frente a Moisés y Arón perecieron consumidos por un fuego o tragados por la tierra– ejemplifica el tipo de violencia en que está pensando (2010: 176). La violencia divina sería una “fuerza expiatoria” [*entsühnende Kraft*], purificadora, no sanguinaria, pues no produce algo así como la vida desnuda. Es decir, no golpea sobre el cuerpo biológico sin más. Sino que apunta al “espíritu de lo viviente”, al “contexto «inamovible» del hombre”, esa vida que “permanece idéntica en la vida terrestre, en la muerte y en la supervivencia” (2010: 179) [*dasjenige Leben in ihm, welches identisch in Erdenleben, Tod und Fortleben liegt*, 1991: 201]. Es decir, actúa sobre lo sagrado de la vida, entendido no como lo entiende el dogma moderno de la sacralidad de la “existencia en cuanto tal”, sino a la manera semita como la dimensión espiritual, trascendente del ser humano. Pues “el hombre no coincide de ningún modo con la desnuda vida del hombre. (...) Tan sagrado es el hombre (...) como poco lo es su vida física, vulnerable por los otros”. El dogma de la sacralidad de la vida (biológica) es la “última aberración de la debilitada tradición occidental” (2010: 179), que ha perdido de vista lo trascendente, lo divino. Así pues, se declara sagrado –la vida biológica desprovista de espiritualidad– lo que antes era considerado el “portador destinado de la culpa”. Es decir, mero objeto de castigo de la violencia destinada, mítica.

No queda claro como actúa esa violencia divina, a la cual refiere también como “violencia educativa en su forma perfecta” (2010: 177). Señala que la “violencia pura” gobierna, es “enseña y sello”, y no instrumento en manos de la clase dominante –como lo es la violencia mediata– para la “sacra ejecución”. Por lo tanto, al no fundar derecho, no buscaría obediencia y no

generaría subordinación. Actuaría por normas de acción y no criterios de juicio. No daría lugar a “procesos”, sino que “cada cual debe saldar sus cuentas con el mandamiento en soledad” (2010: 178). Así pues, aparece como anterior a la acción, y no norma legal fundada en violencia. Finalmente, indica que la violencia divina no gobierna como amenaza, desde el temor espectral (el miedo a la represión estatal como encarnación de una fuerza-de-ley desprovista de límites), sino que su castigo es fulminante, expiatorio, reparador.¹²

5. La discusión del poder más allá de Benjamin

Benjamin comenzó la crítica de la violencia separándose de lo que podríamos llamar la “crítica ingenua de la violencia” (aquella que identifica con las declaraciones de pacifistas y antimilitaristas, 2010: 162); una crítica que puede dar lugar a aquello que precisamente combaten. La crítica de la violencia no puede ser un “programa menor”, ni menos que identificarse, por su complicidad estructural, con la crítica a todo poder jurídico (y no sólo a ciertas leyes o hábitos jurídicos). Ni tampoco puede consistir –al estilo de cierto anarquismo– en rechazar de plano todo tipo de violencia, toda coacción respecto a la persona, y considerar que “legítimo es aquello que gusta”. No alcanza tampoco la apelación al

¹² Estas metáforas no dicen mucho concretamente. Para tratar de captar lo que Benjamin tiene en mente es preciso ponerlo en relación con otros textos del autor, en que, al igual que aquí, esboza otra forma de habitar el mundo que manifiesta un posible reino de justicia (la llegada del Mesías). Un mundo que Benjamin visualiza, como signos proféticos, a través de un trabajo que no está en relación de dominación con la naturaleza ni de explotación entre las personas, sino que alumbra las potencialidades contenidas en la naturaleza y en los seres humanos, a través de un tiempo-ahora [*Jetztzeit*] que irrumpe en la historia lineal abriéndonos las puertas de un *Kairós* distinto cualitativamente del *Cronos*, a través de una experiencia [*Erfahrung*] no se reduce a mera vivencia [*Erlebnis*], a través de un aura artístico que en su singularidad y belleza se resiste a ser aplastado por la reproductibilidad técnica de las obras de arte.

imperativo categórico kantiano, pues el derecho positivo reconoce el valor de la persona, pero su reconocimiento consiste en la defensa del orden establecido (aquello que se pretendía criticar).¹³ Y aún más, la crítica que se dirige al orden será ineficaz si se apela a una libertad “informe”, y no a un orden superior de libertad (2010: 162-163). Por lo que la crítica para ser eficaz supone, además, una *propuesta superadora* (o, al menos, la visión de una posible superación).

La crítica de la violencia debe ser, por lo tanto, histórica y utópica al mismo tiempo. En ese sentido hay que destacar que la permanente apelación a la teología en Benjamin no es escatológica –*post mortem*– sino una manifestación de lo trascendente en lo inmanente, una presencia e irrupción de lo divino en lo terrenal. Dicho lo cual, la filosofía de la historia de la violencia sólo es posible desde la perspectiva del “fin del imperio del mito”. Es decir, desde una posición situada por fuera del ciclo violencia/derecho, violencia constituyente/violencia constituida, mero recambio de privilegiados y opresores.

El primer acercamiento a la problemática de la violencia fue a través del *derecho natural*, que sólo juzgaba sobre ella en relación con el fin. Este primer criterio no resultó de gran utilidad, pues no decía nada de la violencia en cuanto medio. Luego, avanzó hacia el *derecho positivo*, que brindó un criterio histórico para juzgar de la violencia, estableciendo una distinción en el reino de los medios (según si es sancionada por el poder o no, distinguiendo a su vez entre fines jurídicos y naturales). Sirviéndose de este criterio, Benjamin llevó

adelante una crítica del derecho que puso en evidencia una doble función de la violencia (creación y conservación del derecho) en tanto medio hacia un fin. De ese modo arribó al núcleo esencialmente violento del derecho y a la violencia inmediata fundadora del derecho como mera manifestación de poder.

De este modo se encontró con la primera forma inmediata de la violencia, la *violencia mítica*. Pero se trata de una inmediatez “impura”, porque se constituye en medio para un derecho, instituye un orden, que resulta intrínsecamente injusto. Resta, entonces, para una crítica de la violencia, indagar sobre la posibilidad de una violencia inmediata pura, no jurídica, y sobre su relación con la justicia: “el problema de una violencia pura inmediata que pueda detener el curso de la violencia mítica” (2010: 176) [*Gerade diese Aufgabe legt in letzter Instanz noch einmal die Frage nach einer reinen unmittelbaren Gewalt vor, welche der mythischen Einhalt zu gebieten vermöchte*; 1991: 199].

Tenemos entonces que, por un lado, la violencia no es una elección, sino una forma necesaria e ineludible en el trato entre humanos, de la solución de sus inevitables conflictos, y, por el otro, la violencia en sus formas históricas, instauradora o conservadora del derecho, se presenta como esencialmente injusta, con lo que la pregunta por la moralidad de la violencia cobra ahora una renovada significación, nos muestra su verdadera cara: *la de la pregunta por la posibilidad de un poder no injusto, un orden moralmente aceptable*. La crítica de la violencia aparece como la pregunta por la posibilidad de una nueva era histórica, de una revolución mesiánica que permita salir del ciclo de violencias.

La crítica del derecho y el descubrimiento de su nexo intrínseco con la violencia, junto a la formulación de la vida desnuda como objeto de la política moderna, son los aportes más sustantivos del ensayo de Benjamin. A la hora de tener que esbozar

¹³ La visión ingenua del derecho puede ser identificada con la mirada contractualista, según la cual el poder político emana de un pacto racional y voluntario del que derivan la soberanía y el derecho y único ejercicio legítimo de la fuerza es el estatal como resguardo a ese acuerdo social. Desde esa mirada, “política y violencia se oponen y excluyen mutuamente” (Calveiro, 2008: 24). En cuanto a la visión kantiana, Dussel (2016: 209) desnuda su carácter conservador según el cual “el fundamento de la legalidad es el orden vigente en tanto vigente”.

como salir de la dialéctica violencia/derecho no logra ir más allá de un planteo metafórico y simbólico. De lo cual y frente al diagnóstico trazado, surgieron dos grandes caminos desde la teoría filosófica y política en miras a su superación. De un lado, quienes descreen de la capacidad superar ese cuadro de situación y concibieron vías de fuga (del Estado, del poder, de las instituciones, de las normas). Del otro lado, quienes entienden que es posible concebir marcos institucionales no opresivos.

Entre los primeros encontramos a los teóricos referenciados en el posestructuralismo y el posmodernismo en alguna de sus variantes. Por fuera del marxismo y el liberalismo, pocos filósofos políticos en Europa y Estados Unidos han escapado a su influjo determinante en las últimas décadas.¹⁴ Autores como Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, Jean-Luc Nancy, Byung-Chul Han, Toni Negri, Alain Badiou, Judith Butler, Peter Sloterdijk, Roberto Esposito, Paul B. Preciado, Roland Barthes, Jean-

¹⁴ Entre quienes se desmarcan con claridad del posestructuralismo, destacan, por un lado, los autores que asumen, con más o menos reformas, una defensa de la modernidad y la democracia liberal como el mejor sistema de gobierno, al que a lo sumo es preciso introducirle ciertas correcciones (Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Axel Honneth, Philip Pettit, Ronald Dworkin, John Rawls, Amartya Sen, etc.). Del otro, las teorizaciones marxistas sobre el Estado capitalista. En general, deudoras del pensamiento de Antonio Gramsci y Nicos Poulantzas, contribuyen con enfoques analíticos poderosos, pero con poca capacidad de pensar el Estado más allá del capitalismo. Suelen proponer implícita o explícitamente sistemas políticos con Estados fuertes y centralizados, sin problematizar demasiado cómo evitar recaer en los problemas de los países comunistas del siglo XX. Por último, entre estas tres grandes tradiciones consolidadas (liberalismo, marxismo, posestructuralismo), podemos identificar algunos autores eclécticos que abrevan en múltiples fuentes (Slavoj Žižek, por ej.). Mientras que en América Latina y el Caribe se despliega, además de las corrientes mencionadas, la tradición liberacionista, prácticamente inexistente en Europa y Estados Unidos (Asprella, Liaudat y Parra, 2020). Se trata de un enfoque original que sintetiza, entre otros, elementos de la teología cristiana, el marxismo, el nacionalismo popular, la teoría crítica frankfurtiana, la fenomenología, la hermenéutica e, incluso, del posestructuralismo.

François Lyotard, entre otros, son expresión de una idea que podemos sintetizar *grosso modo* como la “fuga del Estado”. Son pensadores que, más que el poder, han pensado la dominación estatal en el contexto de sociedades capitalistas avanzadas. Desde esa situacionalidad, tendieron a sobrevalorar los riesgos del autoritarismo y el totalitarismo en la intervención estatal o institucional, e incluso en la acción colectiva. La desconfianza hacia los partidos políticos y las ideologías tradicionales los condujo a rechazar muchas veces toda estructuración orgánica de la acción colectiva por temor al centralismo y el verticalismo. Frente a lo cual alimentan la idea de microrresistencias y celebran la fragmentación y la acción espontánea como expresión de la diversidad, la creatividad y la libertad.¹⁵

Varios de estos pensadores explícitamente proponen salidas individualistas en términos de cuidado de sí, deconstrucción o retorno a la naturaleza, la intimidad, la meditación y el ensimismamiento (ejemplo de esto último es el reciente libro de Han, 2019). En los hechos, suelen alimentar formas de hedonismo, elitismo, esteticismo, escepticismo y pesimismo. Estos verdaderos “héroes del progresismo” y la incorrección “políticamente correcta” (inofensiva a lo *Épater le bourgeois*) heredaron la furibunda crítica del poder de Benjamin. Pero no su esperanza teológica ni su materialismo histórico, que les resultan aspectos chocantes en el pensamiento de este autor. Desde la secularización total, el relativismo

¹⁵ Cabe aclarar que no todos los autores mencionados son teóricos de la política en términos de Estado, de derecho, etc. Justamente una de las características del posestructuralismo es mirar el poder más allá de lo estatal. Por lo que, aunque algunos de ellos no tengan explícitamente una teoría del Estado, sus teorías presuponen políticas respecto a él. Por caso, Dubin (2019) presenta el efecto de los trabajos de Derrida y Barthes en relación con las políticas educativas y los discursos escolares. Para una aproximación a los enfoques de Foucault y los posfoucaultianos, ver Castro (2004) y Prueger (2020) respectivamente.

moral y el constructivismo culturalista en que se ubican, no logran captar ambos núcleos trascendentes del pensamiento benjaminiano. Por lo que, desde nuestro punto de vista, es cierto que el filósofo berlinés criticó poderosamente a la modernidad. Pero eso no implica que haya planteado una filosofía posmoderna anticipadamente.

Pese a todo, estas teorías han aportado un considerable andamiaje analítico para pensar la dominación a nivel micropolítico. En ese sentido, algunos de sus aportes pueden ser recuperados. Pero a condición de que se critiquen sus múltiples limitaciones y se encuadren en un enfoque de totalidad. En primer lugar, hay que identificar en el discurso de “fuga del Estado” un tronco común con la crítica neoliberal al Estado.¹⁶ En segundo lugar, esta corriente de pensamiento es explícitamente deudora del irracionalismo y pesimismo filosóficos del siglo XIX alemán (al que arriban generalmente a través de Nietzsche como autor de culto). Así pues, quedan presos del escepticismo paralizante que tan solo ofrece salidas para un sector social privilegiado (el propio grupo social al que pertenecen).¹⁷ De hecho, a pesar de sus intenciones contestatarias, terminan siendo funcionales al *statu quo* (ese orden represivo al que dicen combatir), ya que al demonizar los programas políticos, las utopías, los métodos de organización, los liderazgos populares dejan desarmados a los sectores “verdaderamente” excluidos y explotados de

sus principales armas: la organización colectiva y la esperanza.¹⁸

Por un camino por completo diferente al de estos planteos, destaca un segundo grupo de pensadores, aquellos que alimentan la necesidad de superar el estado de cosas presente mediante un nuevo tipo de poder estatal. En esa corriente encontramos a la filosofía de la liberación y la teología de la liberación o del pueblo en la obra de Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Juan Carlos Scanonne, Ignacio Ellacuría, entre otros. La gran diferencia con el enfoque anteriormente descrito consiste en una concepción del poder más rica, más compleja. En la recuperación de Benjamin, retoman la crítica a la modernidad, pero también la lectura desde el materialismo histórico, la posición intelectual desde “la tradición de los oprimidos” y un fuerte componente teológico en sus obras (elementos que quedaron ausentes en la tradición posestructuralista). A continuación, nos centramos en particular en la obra de Dussel, que recoge, sintetiza y sistematiza los principales aportes de esta corriente.¹⁹

¹⁶ Como muestra el excelente análisis de Zúñiga (2020) en base a expresiones textuales de Foucault, en que reconoce al pensamiento neoliberal como un aliado. Asimismo, recomendamos Dussel (2016), Dubin (2019) y Eagleton (2020).

¹⁷ Eagleton (2020) señala que estos autores ponen en tela de juicio “todo”, pero son incapaces de ver las propias condiciones de enunciación de su discurso, al que ven como resultado de un “trabajo intelectualmente libre”. Es decir, se ven a sí mismos como “intelectuales puros” fuera de la contaminación del poder. Desde esa posición, ofrecen “alternativas” propias de los gustos, los intereses, las posibilidades de la propia clase social y del propio lugar en el mundo central en que habitan.

¹⁸ Calveiro, más matizada en la crítica, pero igualmente certera, señala respecto de la propuesta de “fuga del Estado” en el contexto latinoamericano (expresada por autores como John Holloway y Raúl Zibechi, quienes no descreen de la organización colectiva, pero la conciben por fuera del Estado) que pecan de “inocencia política” ya “que termina dejando el terreno institucional -que no es toda la política pero tampoco parece irrelevante- en mano de los poderes que, precisamente, alimentan el uso de la fuerza y el fortalecimiento del Estado y sus políticas de exclusión” (Calveiro, 2008: 45).

¹⁹ Casi la totalidad de la obra de Dussel puede descargarse gratuitamente de su página web: <https://enriquedussel.com/> Su pensamiento es muy sistemático y, como tal, se entrecruzan las referencias permanentemente entre sus diferentes escritos. Por lo que se puede ingresar desde varios puntos. Pero como referencia a los temas trabajados en el texto recomendamos Dussel (2010) para el análisis de la vida como fundamento de la política, Dussel (2016) para el debate con otras corrientes de la filosofía política (incluidos los posmodernos, el texto de Benjamin que trabajamos aquí, las tesis de Laclau, la Escuela de Frankfurt, etc.), Dussel para la mirada sobre la teoría marxista leninista (2017) y Dussel (2009) para una aproximación sistemática a las nociones de *potestas* y *potentia* y su teoría política en general. Para una introducción a la Filosofía de la

Dussel retoma la noción aristotélica por la cual el ser humano es un ser social. Esto es, las personas reproducen siempre socialmente su vida (aun en regímenes liberales que suelen velar esto detrás de la ideología individualista). La vida en comunidad es, por lo tanto, intrínseca al ser humano. Y la política es la organización imprescindible de esa vida en sociedad (distribución de roles, establecimiento de normas, etc.). En ese marco la institucionalización es un proceso ineludible, derivado de prácticas reiteradas y otros mecanismos psicosociales. Ciertamente, como resultado de esa cristalización de relaciones sociales surgen procesos de dominación. Pero eso no debe opacar el papel constructivo que las instituciones tienen para la vida en sociedad.

Desde esta concepción se desmarca de tres grandes formas de pensar las instituciones del Estado. Por un lado, del *estructural-funcionalismo*, con quienes comparte que el ser humano es intrínsecamente un ser institucional. Pero se separa de esta corriente teórica que, de un modo conservador, afirma que las instituciones vigentes tienen una función manifiesta o latente positiva y que es mejor preservarlas a pesar de sus defectos, ya que el cambio tiene más costos que la continuidad. Por otro lado, comparte con el *posestructuralismo* y el *posmodernismo* la crítica a ciertos aspectos de las instituciones estatales que conllevan formas de dominación (homogeneización forzosa, aplastamiento de las diferencias, disciplinamiento, etc.). Pero rechaza la conclusión de que, por lo tanto, toda institución y toda norma es tendencialmente totalitarista y autoritaria, potencialmente opresora de la individualidad y, por ende, deben ser disminuidas o suprimidas. Esto, sencillamente, es inviable para Dussel, ya

que no hay vida social sin organización institucional, por lo que no existe posibilidad de fuga del Estado. En tercer lugar, comparte con el *marxismo* la crítica anticapitalista y antiimperialista, de lo que se desprende un cuestionamiento al Estado como reproductor de las relaciones de clases y entre naciones. Pero se distancia del marxismo que suele creer que alcanza con la toma del poder por parte un grupo revolucionario para cambiar el Estado. Como demuestra la historia, sin una problematización específica acerca de cómo funciona el poder, lo que ocurre es que se tiende a recrear alguna forma de separación entre Estado y sociedad (al estilo liberal) y nuevas formas de dominación (por caso, la Nomenklatura en la URSS).

Se trata, por lo tanto, de generar un marco teórico que permita pensar la transformación política de las instituciones (del Estado) desde una búsqueda de mayor justicia. Para comenzar, Dussel reconoce que todo sistema social se compone de una *totalidad* (orden vigente, legalidad, institucionalidad dominante) y una *exterioridad* (excluidos, marginados, víctimas del estado de excepción). A su vez, *dentro de la totalidad* se da una dialéctica entre dominados/explotados y dominadores. Pero dentro de un “consenso dominador” constituido por ser parte de la “totalidad divinizada” que justifica la exclusión del Otro (hegemonía en términos gramscianos; Dussel, 2016: 214). La fetichización del orden vigente supone, entre otros aspectos, una ontología (lo que es, la “naturaleza misma de las cosas”) y una axiología (valores) que se fundamentan en una teología (lo sagrado). En el caso del orden liberal capitalista, el dios-dinero, el dios-propiedad privada, el dios-individuo, etc.

Frente a las desigualdades provocadas por un sistema social así constituido, el primer paso es el *momento negativo de la política*: la deconstrucción institucional. Es decir, la crítica a la ley y las instituciones por injustas, a la “fetichización divinizada”

Liberación, ver Asprella, Liaudat y Parra (2020). Para abordajes de la filosofía del derecho desde el enfoque liberacionista, puede consultarse Medici (2016) y Salamanca (2009).

(teología de la dominación), de parte de quienes sufren sus injusticias (dominados, explotados, excluidos, sea por razones económicas, políticas o culturales). Este *ateísmo de la moralidad fetichista* rompe el consenso moral del sistema por no ser expresión de justicia o del estado de las cosas. Se forma gradualmente un *consenso crítico de los oprimidos* que ya no creen en la verdad de las instituciones vigentes. Se abre así el espacio para un nuevo momento, el más difícil. De hecho, la mayor parte de los teóricos de la política –Benjamin incluido– llegan hasta este estadio: piensan la crítica, intuyen un mundo más justo, pero no son capaces de formular la superación del orden vigente.

El *momento positivo de la política* es el pasaje de la indignación destructiva a la creación de un nuevo sistema. Del consenso crítico es preciso pasar a un *consenso positivo* (un “nuevo dios”, un conjunto de valores considerados sagrados, distintos de los vigentes; una teología de la liberación). O sea, no solo saber lo que no queremos, sino también lo que sí queremos. Y lograr un consenso positivo de los oprimidos para esa idea de liberación. De lo cual surge una nueva legitimidad que pueda dar lugar a nuevas instituciones, a una nueva legalidad y, en definitiva, a un nuevo Estado.

Es el momento más complejo de la praxis de liberación. Y nunca es definitivo. Ya que, en caso de lograrse el establecimiento de nuevas instituciones, de un nuevo orden, pasará a conformar una nueva totalidad que producirá a su vez una nueva exterioridad. Ya que las instituciones son falibles, finitas, ambiguas. En términos de Dussel, la “incertidumbre de toda praxis institucional” nos habla de la *imperfectibilidad de la política* como expresión de la finitud del ser humano. Frente a lo cual, advierte que siempre debemos tener presente el *principio de factibilidad*, por el cual es preciso siempre considerar lo ideal en el mundo de lo concreto (y evitar así que en nombre de una

utopía inalcanzable se provoque una distopía real).

Pero entonces ¿no tiene sentido luchar por un mundo mejor? En la medida en que las nuevas instituciones son expresión de sectores excluidos y dominados, esa nueva totalidad es más justa, más universal. Aunque, ciertamente, como toda totalidad tiende a cerrarse sobre sí misma, aparece el desafío más complejo: como dar lugar a un sistema político abierto a la exterioridad. Para lo cual debemos introducir un último aspecto. Dussel, retomando a Hinkelammert, plantea que el *fundamento último de la política es la proliferación de la vida*. La vida es la esencia de la voluntad, por lo que nos movemos, por lo que actuamos. La voluntad se manifiesta en el poder y se expresa en la política. El poder, por lo tanto, es ante todo expresión material de la voluntad de vida.

Ahora bien, este poder puede asumir la forma de *potentia* o *potestas*. La primera es el poder vivo, no fetichizado, “desde abajo”, el poder político en la comunidad. Este se puede expresar como intento de imponerse sobre otro (la *concepción negativa* del poder que está en la base de la teoría política moderna) o como aumento de la vida (*concepción positiva*, expresada en la concepción de Pablo de Tarso y Baruch Spinoza, entre otros). En cuanto a la *potestas*, es la estructura de dominio, el poder cristalizado “de arriba”. Este poder fetichizado es el resultado de una *potentia* determinada. Es decir, de luchas, negociaciones, conflictos, previos a su cristalización en el Estado (una concepción afín a la de Nicos Poulantzas y René Zavaleta Mercado). Las instituciones políticas no son, en ese sentido, ajenas a la comunidad. Sino uno de sus emergentes, construidas por y desde el poder de la voluntad de vida. El fundamento de la *potestas* es la *potentia*.

Ahora bien, entonces y por eso mismo, la *potestas* puede ser de distinto tipo, de acuerdo con la *potentia* que exprese.

Esquemáticamente, puede ser negativa o positiva. Si oprime a la *potentia* se vuelve un puro poder de dominación. Mientras que, si fortalece a la *potentia*, la regenera, actúa como “poder obediencial” que no se cierra, sino que se mantiene abierto a la alteridad. Por supuesto la tendencia espontánea es la clausura del poder sobre sí mismo. De allí la importancia de problematizar las dinámicas del poder/saber y no dejarlo como un aspecto secundario en la estrategia de transformación social.²⁰

El posicionamiento de la filosofía de la liberación desde la tradición de los oprimidos, desde las regiones periféricas del sistema-mundo moderno-colonial capitalista, le ha permitido recoger el bote allí donde Benjamin lo dejó y llevarlo a buen puerto. La crítica de los posmodernos naufraga, al mantenerse dentro de la totalidad vigente como una “conciencia crítica” incapaz de ir más allá de la fuga solipsista, nihilista, quietista, del poder de dominación. La crítica marxista al capitalismo, incluso su teoría del Estado, no ahondan en como configurar un poder más allá de la dominación de clase. Frente a lo cual la conceptualización del poder, el derecho y el Estado en la filosofía de la liberación aparece como la vía más propicia para superar las aporías identificadas por Benjamin hace un siglo, al contraponer al necesario pesimismo de la inteligencia (la crítica), el imprescindible optimismo de la voluntad. Sin este optimismo, la acción transformadora se paraliza y el *statu quo* se consagra como destino.

Referencias

²⁰ En relación con el poder, fue expuesta sintéticamente la idea dusseliana. En relación con el saber, cabe destacar la formulación del método analéctico (originalmente planteado por Juan Carlos Scannone), como complemento al enfoque dialéctico del materialismo histórico. Al respecto, ver los capítulos de Juan Manuel Fontana y Luciano Maddonni en Asprella, Liaudat y Parra (2020).

- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción*. Trad. de Flavio Costa e Ivana Costa. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora. 178 p.
- Asprella, E.; Liaudat, S.; Parra, F. (Coords.) (2020). *Filosofar desde Nuestra América: liberación, alteridad y situacionalidad*. La Plata: EDULP. 180 p. ISBN 978-950-34-1964-9. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/112699>
- Belforte, M. (2016). *Política de la embriaguez: infancia, amor y muerte en el proyecto político de Walter Benjamin*. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires. 272 p.
- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften*. Vol II/1. Frankfurt: Suhrkamp. Pp. 179-204. Disponible en: <https://criticaltheoryconsortium.org/wp-content/uploads/2018/05/Walter-Benjamin-Zur-Kritik-der-Gewalt-1.pdf>
- Benjamin, W. (2010). *Ensayos escogidos*. Sel. y trad. de Héctor A. Murena. Buenos Aires: El cuenco de plata. 192 p.
- Bornhauser, N. (2012). Consideraciones en torno a la violencia. “Más allá” de las palabras. *Atenea* 506, II sem. 2012, 137-152.
- Calveiro, P. (2008). Acerca de la difícil relación entre violencia y resistencia. En M. López Maya, N. Iñigo Carrera y P. Calveiro (comps.) (2008). *Luchas contrahegemónicas y cambios políticos recientes de América Latina*. 1ra ed. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 23-46.
- Caro, E. M. (1892). *El pesimismo en el siglo XIX. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*. Colección de Libros Escogidos n° 58. Madrid: La España Moderna (Revista Ibero-Americana). 303 p. Disponible en: <https://www.filosofia.org/bol/bib/nb040.htm>

- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Prometeo 3040 – UNQUI. 376 p.
- Dubin, M. (2019). *Enseñanza de la literatura, formación de lectores y discursos educacionales: el problema de las culturas populares en el cotidiano escolar*. Tesis de doctorado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación. Volumen II: La arquitectónica*. Madrid: Editorial Trotta. 544 p.
- Dussel, E (2010) Pablo de Tarso en la filosofía política actual. *El títere y el enano. Revista de Teología Crítica*, Vol. 1. Pp. 9- 51.
- Dussel, E. (2016). *Filosofías del sur: descolonización y transmodernidad*. 1ra ed., 2da reimpr. México D.F.: Akal. 366 p.
- Dussel, E (2017) Las tres configuraciones del proceso político. Reflexiones sobre el estado en v. I. Lenin. *Cuadernos Filosóficos*. Segunda Época Vol. (XIV). Pp. 18-29.
- Eagleton, T. (2020). *Una introducción a la teoría literaria*. Trad. de José Esteban Calderón. 3ª ed. México DF: FCE. 381 p.
- Han, B.-C. (2019). *Loa a la tierra: un viaje al jardín*. México D.F.: Herder editorial. 186 p.
- Medici, A. (2016). *Otros nomos: teoría del nuevo constitucionalismo latinoamericano*. Aguascalientes y San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispal y Universidad Autónoma San Luis Potosí. 364 p.
- Prueger, J. E. (2020) Las teorías postdisciplinarias y el desafío de describir una nueva tecnología del poder. *Revista Hipertextos*, 8 (14), pp. 73-90. DOI: <https://doi.org/10.24215/23143924e020>
- Restrepo Ramos, J. (2013). La teología política de Carl Schmitt. Una lectura desde su debate con Hans Kelsen. *Revista Derecho del Estado*. 31 (dic. 2013), 259-296.
- Salamanca, A. (2009). El derecho a la revolución. *Crítica jurídica*, 27. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rj/article/view/16800>
- Traverso, E. (2007). "Relaciones peligrosas". Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar. *Acta poética* [online] 28 (1-2), 93-109.
- Zúñiga M., J. (2020). 1978: Foucault y Hinkelammert sobre el neoliberalismo. *Castalia - Revista De Psicología De La Academia*, (34), 109-130. <https://doi.org/10.25074/07198051.34.1758>