

## Violencia divina y catástrofe. Reflexiones sobre la stásis en la teoría política de Walter Benjamin.<sup>#</sup>

*Divine Violence and Catastrophe. Reflections on Stasis in the Political Theory of Walter Benjamin.*

Javier Benyo\*

Fecha de Recepción: 16/09/2016

Fecha de Aceptación: 13/11/2016

**Resumen:** *Nuestro trabajo busca realizar una lectura del artículo de Walter Benjamin, Para una crítica de la violencia, a partir de la cual dar cuenta de las innovaciones que este texto propone respecto de la temática de la stásis. El abordaje que proponemos se apoyará en algunos análisis previos de ese artículo –en particular los de Honneth y Hamacher– para discutir el efecto disruptivo que la noción de violencia divina tiene en relación a esta cuestión. Indagaremos en el trabajo de conceptualización de las formas de la violencia política que Benjamin desarrolla en este artículo. Sostenemos que a partir de esta labor puede postularse una modificación histórica radical en la que una noción habitualmente relacionada con la catástrofe política adquiere un sentido positivo.*

### **Palabras**

#### **clave:**

*Walter Benjamin, violencia política, stásis, filosofía de la historia.*

### **Abstract:**

*Our work seeks to realize an interpretation of Walter Benjamin's article, Critique of Violence, developing the innovations this text proposes about the subject matter of the stasis. The approach that we propose is based on some previous analyses of this article –Honneth and Hamacher- and aims to discuss the disruptive effect that the notion of “divine violence” has in relation to this question. We will*

---

<sup>#</sup> Una versión preliminar de este artículo fue expuesta en las 8vas. Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto Gino Germani. Los comentarios hechos por los participantes de la mesa resultaron de mucha utilidad en la elaboración de esta versión final. Agradezco en particular a Alejandro Cantisani la facilitación de materiales que permitieron culminar este trabajo.

\* Magíster en Comunicación y Cultura (Universidad de Buenos Aires). Profesor adjunto e investigador en la Carrera de Ciencias de la Comunicación (Facultad de Ciencias Sociales, UBA). Correo electrónico: benyoj5@gmail.com.

*investigate particularly the conceptualization of the political violence that Benjamin develops in this article. We argue that from this perspective can be postulated a radical historical modification in which a notion usually related to the political catastrophe acquires a positive sense.*

**Keywords:** Walter Benjamin, Political Violence, Stasis, Philosophy of History.

## 1. Introducción

A partir de una lectura de *Para una crítica de la violencia*, este trabajo se propone indagar en la reformulación que Walter Benjamin produce en una antigua temática política: la cuestión de la *stásis*. Tal reflexión servirá a un doble propósito: permitirá, por un lado, esclarecer aspectos de la *stásis* poco abordados por quienes se han dedicado a teorizar al respecto (la relación de la *stásis* con el derecho, la distinción respecto de otras formas de violencia no soberanas y su funcionamiento en el contexto de las instituciones y los conflictos derivados de las relaciones de producción modernas); en segundo término, hará posible poner de manifiesto un rasgo novedoso de la filosofía política de Benjamin: el hallazgo de aspectos positivos al interior de lo que tradicionalmente había sido considerado como *stásis* y la reasignación de sus características negativas a las formas del derecho y las instituciones. El artículo apuesta a ser una contribución a una serie de investigaciones que en los últimos años, desde la historia y la teoría política contemporánea, se han venido realizando acerca de la cuestión de la *stásis*.

En pos de articular este trabajo, se partirá desde el análisis de dos difundidas lecturas de este artículo (los textos de Honneth y Hamacher). Posteriormente, se trazará una comparación entre la situación de la *stásis* en la teología política de Carl Schmitt (un autor contemporáneo a Benjamin que ha sido en numerosas ocasiones considerado en sus antípodas teóricas) y la propuesta política presente en *Para una crítica de la violencia*. Finalmente, para echar luz sobre algunas problemáticas que

permanecen oscuras en el texto a trabajar, se recurrirá a otros escritos de Benjamin que facilitarán la comprensión de estos pasajes, así como también se abordarán, con idéntico fin, autores que son explícitamente referenciados en *Para una crítica de la violencia* (en particular, se remitirá a las obras de Sorel y Unger).

Como se ha afirmado anteriormente, se trabajará sobre la hipótesis de que este trabajo de Benjamin plantea el quiebre de una tradición doblemente milenaria sobre la *stásis*, inaugurando la posibilidad de encontrar aspectos positivos en una noción utilizada tradicionalmente en un sentido peyorativo. En este sentido, cabe recordar que el nacimiento de la reflexión sobre la política en Occidente fue también el inicio de una indagación sobre un fenómeno fronterizo a las discusiones respecto de la constitución de lo común. A la par de las consideraciones sobre la clasificación de los regímenes, la descripción de sus mutaciones y la explicitación de los motivos que las producen; simultáneamente a las preocupaciones sobre la función de la palabra en la construcción de la escena política y su relación con el uso de la violencia, emergió fragmentariamente la vocación por adentrarse en el horizonte ominoso que asedia a toda ciudad. Más allá de las reglas del *ágora*, de las discusiones sobre las magistraturas y las reformas para mejorar la *politeía*, el acecho de la *stásis* ponía en riesgo los cimientos mismos de la comunidad. El evento constituía la peor de las bestias negras del catálogo de horrores políticos. En la *stásis*, la comunidad enfrentada en una lucha fratricida carente de toda regla –habitualmente asimilada a la guerra civil– se volvía incapaz de instaurar un orden social de cualquier índole. La multiplicidad de los bandos, la intransigencia de las posiciones, el furor expresado sin el contrapeso de la reflexión devenían en catástrofe para la ciudad. Una conocida frase de Demócrito expresaba la que parece ser la opinión hegemónica sobre la *stásis* durante la Antigüedad: “[en ella] tanto los vencedores como los vencidos experimentan el mismo daño”. El conflicto irresoluble podía ser asimilado a una epidemia que sometía a la *pólis* sin distinción de facciones. Su desenfreno infectaba a unos y otros destruyendo el lazo mediante el cual se constituye la comunidad. Al igual que en el caso de la peste, la dolencia provenía del exterior de la ciudad que quedaba unida sólo por su carácter de víctima.

En contraposición a esta modalidad de lucha social, la tradición teórico-política ha ubicado al *pólemos*. Conflicto que incluso podía abarcar la forma de la violencia abierta, el *pólemos* poseía reglas que lo circunscribían a determinados blancos, momentos y lugares específicos. De éste se derivaba una ordenación de la ciudad y una distribución de los derechos políticos. A diferencia de la *stásis*, en el *pólemos* era posible una muerte gloriosa ya que en la lucha no se incurría en crueldades aberrantes y aquello por lo que se peleaba no se encontraba preñado de esterilidad sino que representaba un proyecto socialmente aceptado. Otra conocida sentencia, proveniente en este caso de Heráclito, ponía de manifiesto los motivos que lo hacían digno de elogio: “[*Pólemos*] es el padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos a otros libres”. La forja del *nómos* requería como elemento indispensable de los portentos del *pólemos* para establecer una distribución, ya fuera justa o injusta, de las ubicaciones políticas.

Existe, entre aquellos autores dedicados a investigar la historia de la antigüedad, una polémica en torno de la definición de la *stásis*. El debate está dado por la aceptación o no de la definición canónica resumida arriba. De acuerdo a los estudiosos más próximos a la teoría marxista (Moses I. Finley, G.E.M de Sainte-Croix), la definición peyorativa que ha predominado hasta nuestro tiempo, según la cual la *stásis* es una lucha fratricida estéril, es el fruto de la perspectiva formulada por aquellos que poseían privilegios en la *pólis*. En rigor, se trataría de una modalidad extrema de la lucha de clases repudiada por poner en cuestión esos mismos privilegios. Detrás de ella había una racionalidad al servicio de un objetivo político que implicaba un progreso para las clases sometidas. Ante este peligro las clases dominantes habrían pergeñado la difamación sobre estos movimientos progresivos acuñando la noción canónica de *stásis*: “desde este punto de vista, toda política es sediciosa en cualquier sociedad que tenga algo de participación popular, de libertad para la maniobra política” (Finley, 1986: 140). De Sainte-Croix, por su parte, ha enfatizado el aspecto económico de las insurrecciones poniendo de relieve que esta dimensión material del conflicto era manifiesta ya en la antigüedad. Recurriendo a un pasaje de *Política*, de Sainte-Croix sostiene que Aristóteles “da por descontado que

los hombres actuarán en política, al igual que en cualquier otro terreno, ante todo según su situación económica” (de Sainte-Croix, 1988: 101). En el fondo de esta clase de conflictos estaría siempre la desigual distribución de la propiedad que incita a sublevarse.

Esta lectura que considera la *stásis* como una suerte de remedo de la revolución mereció una crítica temprana por parte de Hannah Arendt, que recordaba la distinción hecha por los estudiosos de la antigüedad clásica entre *stásis* y *metábole*, ninguna de las cuáles se correspondía exactamente con el concepto contemporáneo “revolución” (Arendt, 2006[1963]: 26). Posteriormente, Nicole Loraux dedicó numerosos estudios a profundizar la reflexión sobre la cuestión de la *stásis* y sus múltiples aristas. De acuerdo a su lectura, la *stásis* es aquello que es “parte integrante de lo político griego [...] incluso si los propios griegos intentan regularmente negar la dimensión política de la guerra civil, tratándola como una calamidad meteorológica o epidémica” (Loraux, 2008: 87). Esa dimensión política no estaba, para Loraux, sometida a la determinación de la estructura económica sino que gozaba de autonomía y no funcionaba como una pantalla para ocultar el interés privado bajo el signo del bienestar común. Las representaciones a partir de las cuales los sujetos participaban de la contienda política, la autopercepción del antiguo ciudadano, no pueden ser descartadas como mera ideología al servicio de fines no explicitados. No puede eludirse el hecho de que la *stásis* era considerada un daño que la ciudad se hacía a sí misma. Era también una situación que ocurriría siempre en otra ciudad, pretérita o lejana; era aquello que no era reivindicado por ningún bando puesto que su nombre evocaba horrores catastróficos. Entre el carácter revolucionario asignado por cierto marxismo y la esterilidad absoluta definida por el pensamiento político de la antigüedad, Loraux encuentra en el fenómeno una politicidad evidente y, en vista de sus desastrosas consecuencias para la ciudad, trabajosamente desmentida.

Las discusiones acerca de la *stásis* no han sido privativas de los estudiosos de la antigüedad griega. Aun cuando no se la mencione explícitamente, la noción reverbera como una preocupación de importancia en muchos de los teóricos políticos y sociales de los últimos ciento cincuenta años. Como testimonio de esta preocupación, y frente

a posiciones que limitan la existencia de la *stásis* a su rol legitimador del orden dentro de las estructuras ideológicas de la sociedad, cabría contraponer las palabras enunciadas en 1848 por un atento lector de Demócrito. Karl Marx, en el *Manifiesto comunista*, preveía la posibilidad de una sociedad desgarrada tan intensamente que fuera incapaz de instaurar las instituciones indispensables para garantizar la vida. Ante la profundización de las contradicciones en el interior de un régimen de producción determinado, la sociedad puede estallar en “una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social, o al exterminio de ambas clases beligerantes” (Marx, 1992[1848]: 247). Lejos de ser una mitificación de las clases dominantes para desprestigiar la sublevación de los oprimidos, la *stásis* –cuya definición debida a Demócrito, Marx parafrasea casi textualmente– es una posibilidad cierta en los momentos históricos más álgidos de la lucha social.

No será, sin embargo, esta tradición de la teoría social y el pensamiento filosófico-político, en la que parece haber prevalecido una negación de la modulación del conflicto planteada por Marx, la encargada de desarrollar la indagación sobre los vínculos entre instituciones, revolución y *stásis*. Habrá que esperar hasta el resurgimiento de un pensamiento que, a comienzos del siglo XX, afirma su pertenencia a la teología política para hallar un avance en este sentido.

## 2. Walter Benjamin y la *stásis*: una aproximación al problema

El término *stásis* no aparece de modo explícito en la obra de Walter Benjamin, sin embargo buena parte de las problemáticas referidas al ejercicio de una violencia considerada liminar a la política desde el punto vista soberano –la ruptura de la normalidad y la esterilidad institucional producto del ejercicio de esta forma de violencia– están presentes en su texto *Para una crítica de la violencia* publicado en 1921<sup>1</sup>. Leer este trabajo de Benjamin a la luz de las consideraciones realizadas más

<sup>1</sup> “Zur Kritik der Gewalt” fue originalmente publicado en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* en agosto de 1921. El trabajo formaba parte de un texto más amplio titulado *Politik*, y del que se conservan los títulos de sus partes: “Der wahre Politiker” (El político verdadero), “Die wahre Politik” (La política verdadera) y una tercera parte que consistiría en una crítica a *Lesábendio*, la

arriba acerca de la *stásis* permitirá una aproximación capaz de realizar un aporte novedoso a las polémicas suscitadas por los conceptos contenidos en él, así como también establecer, a partir de la perspectiva benjaminiana sobre la violencia, nuevos elementos para la interpretación de un fenómeno presente en la reflexión política desde sus inicios.

A lo largo del texto, en dos oportunidades Benjamin menciona la existencia de una catástrofe de características similares a las que se le han atribuido tradicionalmente a la *stásis*. En una ocasión el artículo refiere a “un motivo eficaz [*wirksames Motiv*] [producido por] el temor a las desventajas comunes que podrían surgir de una solución violenta” para, a continuación, señalar la existencia de “ordenamientos superiores [*höheren Ordnungen*] que amenazan con perjudicar de la misma forma a vencedor y vencido” (Benjamin, 2007a [1921]: 127).<sup>2</sup> Como se ha planteado anteriormente, la revisión de los postulados de Benjamin en *Para crítica de la violencia* a través de ciertos debates suscitados en torno de sus nociones permitirá ubicar con precisión el funcionamiento de la noción de *stásis* dentro del argumento benjaminiano.

El texto de Benjamin está dedicado a teorizar acerca del circuito constituido por la violencia instauradora de derecho y la violencia conservadora de derecho. El interés principal de Benjamin, vislumbrado hacia el final del artículo, está enfocado en poner de manifiesto la posibilidad histórica de una ruptura de la dialéctica circular entre estas dos formas de violencia que, según una ley de oscilaciones, hace que “nuevas fuerzas, o aquellas antes oprimidas, predominen sobre la violencia que hasta entonces había fundado el derecho y fundan así un nuevo derecho destinado a una nueva decadencia” (Benjamin, 2007a[1921]: 137). Ese círculo mágico (*Umlaufs im Banne*) que reenvía de una forma del derecho a otra se vería interrumpido por la

---

novela utópica de Paul Scheerbart.

<sup>2</sup> Benjamin parece retomar aquí también la idea de *stásis* inaugurada en el terreno filosófico por Demócrito. Sin embargo, cabe hacer una distinción: para Benjamin este modo de confrontación no se limita a los conflictos políticos al interior de un Estado, sino que puede abarcar a los “litigios entre naciones” (Benjamin, 2007a[1921]: 127). Esta suerte de contaminación del *pólemos* por la *stásis* que advierte Benjamin merece, sin dudas, un tratamiento más extenso que el que le podríamos dedicar en este artículo cuyo objetivo se limita a introducir la problemática.

violencia divina (*göttliche Gewalt*). El resultado de esta ruptura (*Durchbrechung*) es la destitución (*Entsetzung*) de todo derecho y la inauguración de una nueva época histórica. En su caracterización, Benjamin hace de la pureza el rasgo distintivo de la violencia divina. Esta violencia es pura en tanto no es un medio para un fin, ni está en una relación de representación respecto de otra cosa. Es un medio puro (*reine Mittel*). Los medios puros no funcionan a la manera de un medio habitual sino que se comportan de manera “indeterminable, incontrolable” (Hamacher, 2013: 202). Como señala Honneth: “el ‘atributo’ de la pureza designa aquí una oposición a todas las relaciones de medios y fines, es decir que una violencia ‘pura’ tiene que estar exenta de todo tipo de finalidades y especulaciones instrumentales” (Honneth, 2009: 112). Como medio puro, la violencia divina es manifestación no mediada de un afuera anómico del derecho que expone, al mismo tiempo que detiene, el vínculo entre violencia y derecho (Agamben, 2005: 118). Se trata de una violencia que al carecer de la intención de instaurar un nuevo derecho, al no promover una nueva forma de Estado sino su definitiva abolición, resulta en su mera existencia una afrenta suprema al derecho que, a diferencia de otras formas de violencia que tratan de ser institucionalizadas con el fin de evitar males mayores, lanza sobre ella el anatema de propiciar la destrucción de la comunidad. La violencia divina, al tener por característica el ser un medio puro, lleva en sí una ruptura inaugural del esquema de medios y fines que rigen tanto en el derecho natural como en el positivo. Mientras que para el primero, la violencia termina siendo reducida a una “materia prima”, un dato natural, cuyo único punto problemático sería su utilización para fines injustos, para el derecho positivo, por su parte, la justicia como fin se obtiene a partir del empleo de la violencia sancionada dentro de un marco de legalidad. Benjamin intenta encontrar un criterio por fuera de las formas del derecho –tanto positivo como natural– que le permita “desarticular esa circularidad en la cual la justicia queda subsumida o bien a una justificación de la violencia por los medios legítimos o bien a una justificación de la misma por los fines que persigue” (Cantisani, 2015: 119). Esa perspectiva exterior, Benjamin la hallará en la filosofía de la historia, gracias a la

cual podrá rastrear en su actualidad histórica las trazas de una presencia de la violencia divina.

La violencia divina es una violencia pura (*reine Gewalt*) que resulta destructiva, “pero sólo lo es relativamente, en relación con los bienes, con el derecho, con la vida y similares, y nunca absolutamente con el alma de lo viviente” (Benjamin, 2007a[1921]: 135). Su accionar es incruento (*unblutige*) y “golpea a los privilegiados sin previo aviso, sin amenaza, fulminantemente, y no se detiene frente a la destrucción” (Benjamin, 2007a[1921]: 134). El modo en que efectúa la destrucción, su nula vocación de fundar un derecho, la distingue radicalmente de las manifestaciones realizadas por la violencia mítica a la cual se opone punto por punto.

La violencia mítica, al igual que la violencia divina, nace como manifestación pura, como una expresión que, en principio, no estaría en función de un fin. Es la manifestación pura de la existencia de los dioses pero el hecho de originar la instauración de un poder da pie a la fundación de un derecho que, a su vez vendrá a postular, en contraposición a los inicios de la violencia mítica como medio puro, el uso instrumental de la violencia. Un punto clave de diferenciación entre estas formas de la violencia está dado por el hecho de que la violencia mítica es, desde la perspectiva benjaminiana, “idólatra” (Martel, 2012: 51). Esto se debe a que lleva a cabo la institución mundana de un poder soberano que suplanta los atributos divinos respecto de la producción de leyes y la regulación de los límites. Parte de la labor destructiva de la violencia divina consiste en terminar con el fetichismo sobre el que se fundamentan los mitos. La vocación de suplantación de lo divino está en la base de todo el proceso a través del cual el mito no se expresa en un acto de violencia sin resto, sino que funda una nueva soberanía que enlaza al derecho con el ejercicio de la violencia. Contribuye, así, al fortalecimiento del circuito por el cual las formas del derecho se reemplazan unas por otras dejando intacto su vínculo instrumental con la violencia.

En este punto existe una divergencia entre los lectores de *Para una crítica de la violencia*. De acuerdo a una de las interpretaciones, la violencia divina, en su oposición total al mundo irredento del mito –en el que los dioses están presos de la

necesidad e impera la mentira– vendría a erigir al “Dios único y su revelación como fuerzas de la redención y la verdad” (Menninghaus, 2013: 26). La labor destructiva tendría, de acuerdo a otra de las interpretaciones, un carácter puramente negativo. No buscaría instalar un derecho, una institución estatal, pero tampoco una verdad. Su trabajo se reduciría a remover la mentira instaurada por la violencia mítica. Por ese motivo, “los actos de destrucción mesiánica de ídolos son (...) la mitad de la historia” (Martel, 2012: 52). La suspensión del circuito por el que las violencias conservadoras y fundadoras del derecho se reenvían unas a otras instauraría, según esta perspectiva, la “detención mesiánica del acaecer” –mencionada por Benjamin en las *Tesis de filosofía de la historia*– gracias a la cual se produce “una coyuntura revolucionaria en la lucha a favor del pasado oprimido” (Benjamin, 1994b[1940]: 190). La dimensión mesiánica de la violencia divina se limitaría, así, a desbrozar el terreno político de los mitos para permitir el surgimiento de la otra mitad de la historia, la que “depende de nosotros” (Martel, 2012: 52). En la base de la discrepancia entre estas lecturas se encuentran diferentes modos de evaluar los supuestos implicados en el proyecto benjaminiano de una filosofía de la historia que ofrecería el basamento para una crítica radical del funcionamiento del derecho y los poderes soberanos. La polémica recurrente está dada por la consideración, por una parte, de la filosofía de la historia benjaminiana –con su confianza mesiánica en ciertos sujetos de la historia que vendrían a redimir al mundo– como un producto que, resultado de una época propensa a los desbandes hacia los extremos, careció de la capacidad para afirmarse en la realidad social en su momento y fue luego desmentido categóricamente por el devenir histórico del siglo XX; mientras que la posición opuesta encuentra en el proyecto de Benjamin una vigencia capaz de ser reactualizada en el presente, en tanto su diagnóstico respecto al funcionamiento de la violencia estatal y las vías para ponerle fin sigue siendo válido. Se podrá apreciar, en los autores a analizar a continuación, cómo esta división tiene consecuencias para las cuestiones que interesan en particular al objetivo del presente trabajo.

### 3. Una filosofía de la historia caduca: la lectura de Honneth

La premisa básica del ejercicio del derecho supone la proclamación del monopolio de la violencia por un poder soberano. Sin embargo, una aplicación monolítica de este criterio de exclusión tajante respecto de toda otra forma de violencia que no sea la sancionada por el derecho, recuerda Benjamin, podría derivar en una escalada de destrucción que arrastrara a los contendientes, poniendo en riesgo la existencia social misma. Por esta razón, el “derecho comienza así a plantearse determinados fines con la intención de evitar manifestaciones más enérgicas de violencia conservadora de derecho” (Benjamin, 2007a[1921]: 127). Esa lucha de fuerzas que se potencian mutuamente hacia un horizonte catastrófico, semejante a lo que ha sido definido como *stásis*, aparece en el límite político como una posibilidad cierta que lleva al poder estatal a adoptar una posición versátil frente las modalidades extrajurídicas de la violencia. La evitación de un mal mayor pone en crisis el fundamento de la legitimidad del derecho al exhibir el carácter utilitario de una violencia que tiene como primordial objeto mantener un orden capaz de hacer posible el ejercicio del poder. Se retomarán en este apartado algunos argumentos de Honneth sobre esta cuestión que nos permitirán iniciar la discusión sobre el sitio de la *stásis* en la teoría política expuesta en *Para una crítica de la violencia*.

En su revisión, Honneth recupera la distinción de Benjamin entre la violencia instauradora de derecho y aquella que lo conserva. Diversos ejemplos extraídos de la elaboración de los andamiajes normativos muestran que el poder soberano tolera situaciones en las que, tanto en la institución como en la conservación del sistema jurídico, se transgreden las fórmulas que legitiman al derecho. En ambas, se produce “el colapso de la pauta” de una disciplina como el derecho que ante la obligación de tolerar, para no generar un mal mayor, aquello que por principio debería combatir, pone en evidencia su proximidad con la violencia y el hiato que lo separa de la justicia (Honneth, 2009: 122). En el caso de la violencia fundadora de derecho se asume la regulación de varias modalidades de la violencia extralegal: la violencia pedagógica, el “gran delincuente”, la huelga, y la violencia bélica. En el primero, el

Estado interviene en el ámbito de la privacidad de los ciudadanos para restringir los excesos en el uso de la violencia pedagógica. La limitación sobre esta práctica, y no su abolición, se debe a que el derecho reconoce la eficacia de los golpes en el proceso de enseñanza, abocándose a encausarlo productivamente para que no genere indeseables consecuencias.

El siguiente caso de violencia tolerada por el derecho es el “gran delincuente”. Éste, según Honneth, expresa una violencia “cuyo carácter subversivo ha debido resultar tan amenazador para el Estado como para renunciar aquí también a toda evidencia de sanción histórica y tratar de imponer su monopolización por medio de la violencia” (Honneth, 2009: 122). Cabe aquí puntualizar una primera discrepancia con el texto. Benjamin, en su descripción de la violencia del “gran delincuente”, se limita a sostener que suscita la admiración popular porque expresa una “voluntad de violencia” que transgrede un derecho que es vivido por las masas como una fuerza opresiva. Sin embargo, Benjamin no parece considerar que esto lo haga merecedor de la tolerancia del soberano. En las menciones a la violencia del “gran delincuente”, Benjamin se limita a sostener que el Estado teme a esta violencia porque ve en ella un desafío a su monopolio respecto del uso de la fuerza. Estos dos fragmentos sirven para ilustrar la situación del “gran delincuente”:

La función de la violencia por la cual ésta [la violencia del “gran delincuente”] es tan temida y se aparece, con razón, para el derecho como tan peligrosa, se presentará justamente allí donde todavía le es permitido manifestarse según el ordenamiento jurídico actual [*wo selbst nach der gegenwärtigen Rechtsordnung ihre Entfaltung noch zulässig ist*] (Benjamin, 2007a[1921]: 117).

[...] Pero el estado teme a esta violencia [del gran delincuente] en su carácter de creadora de derecho, así como debe reconocerla como creadora de derecho allí donde fuerzas externas lo obligan a conceder el derecho de guerrear o de hacer huelga [*wie er sie als rechtsetzend anerkennen muß, wo*

*auswärtige Mächte ihn dazu zwingen, das Recht zur Kriegführung, Klassen, das Recht zum Streik ihnen zuzugestehen*]. (Benjamin, 2007a[1921]: 120).

La tolerancia hacia formas no estatales de ejercicio de la violencia no parece estar, en ninguno de los pasajes citados, referida al gran delincuente sino diferida hacia potencias capaces no sólo de generar temor sino también de provocar una conflagración creciente que pudiera derivar en la temida ruina común. El “ordenamiento jurídico” le permite expresarse a esta voluntad de violencia allí donde se ve obligado por razones de fuerza mayor: en los casos de la huelga y el derecho bélico. No es una vocación individual la que se puede oponer al Estado de modo tal que se produzca una concesión en la aplicación de la violencia. Aquello ante lo cual el poder soberano transige en relación a los principios que le proporcionan el sustento –pasando, como lo demuestran los fragmentos citados, del temor al reconocimiento– es la violencia de alcance colectivo, ya sea que esté dada por la costumbre, organizada por el pueblo en su propio territorio o por otro Estado que posee una fuerza superior y pasa a dominarlo.

En el derecho de guerra, el Estado acepta, ante una situación de derrota bélica, la imposición de la nación triunfante que sobreimprime sus leyes sobre amplios aspectos legislativos del país dominado. Hay detrás de esta elección la necesidad suprema de mantener una legalidad que organice previsiblemente a la sociedad. La ley impuesta por “las fuerzas extranjeras” es siempre preferible a la completa ausencia de normativa que podría derivarse de una contienda que se prolongue indefinidamente puesto que carece de los procedimientos para establecer la paz. El derecho bélico requiere de modo indispensable la distinción básica entre guerra y paz. Por ello, “incluso –o más bien justamente– en condiciones primitivas, que en otros sentidos apenas tienen noción de los rudimentos de relaciones de derecho público, e incluso cuando el vencedor se ha adueñado de una posesión ya inamovible, es necesaria e imprescindible aun una paz en el sentido ceremonial” (Benjamin, 2007a[1921]: 199). Tal distinción entre guerra y paz es la piedra basal de

un derecho constituido a partir de la violencia pero que encubre este origen bajo fórmulas que, como el contrato, rememoran a los acuerdos logrados de modo no violento por fuera del derecho. Esa situación en la que el derecho externo a un Estado se impone al interno, según Honneth, parece atentar contra la argumentación de Benjamin puesto que hasta el momento la concesión del poder soberano se realizaba en relación a una entidad que no reclamaba el monopolio en el uso de la violencia, sino que se encontraba en un nivel inferior respecto de esta capacidad. Los contrincantes, en el caso del derecho de guerra, tienen cierta paridad, lo cual desde el punto de vista Honneth lesiona la demostración al equiparar un Estado extranjero con las organizaciones del movimiento obrero (Honneth, 2007: 124).

En el derecho de huelga, el Estado se vio obligado a conceder a los trabajadores la posibilidad de organizarse con el fin de suspender la actividad laboral. Al institucionalizarse esta práctica los obreros lograron poner los sindicatos a la par de los Estados respecto del ejercicio legítimo de la violencia, en tanto que el Estado se ahorra el cariz extremadamente violento que indefectiblemente acarrearán las huelgas en las que los manifestantes “pasaban súbitamente al sabotaje y prendían fuego a las fábricas” (Benjamin, 2007a[1921]: 127). Este derecho al uso de la violencia por parte de las organizaciones obreras no es explícitamente reconocido por el Estado. Si la huelga consiste de modo primordial en el abandono de toda actividad no puede ser catalogada de modo directo como violencia: “Tal consideración ha facilitado al poder estatal la concesión del derecho a la huelga, cuando ello ya no podía ser evitado”. Desde el punto de vista del Estado, con el derecho a huelga se le otorga a los trabajadores no tanto una capacidad de ejercicio de la violencia, sino “más bien el derecho a sustraerse a la violencia, en el caso de que ésta fuera ejercida indirectamente por el patrono”. Pero dado que para la clase obrera “el derecho de huelga es el derecho a usar la violencia para imponer determinados propósitos” (Benjamin, 2007a[1921]: 118), llegado cierto punto, la perspectiva del derecho y la de los trabajadores necesariamente han de colisionar. La huelga general revolucionaria es el punto en que esa contradicción de las visiones se vuelve más aguda y manifiesta. En su argumentación, Benjamin recupera la distinción realizada

por Sorel entre la huelga general política y la huelga general proletaria. La primera se mueve dentro de la esfera de la reproducción del derecho. Logra modificar las posiciones de soberanía y subordinación, haciendo surgir una nueva clase dominante, pero deja indemne la estructura de la relación. Su acción, al restringirse a trazar reformas en el orden político, se detiene ante el umbral de la crítica a los fundamentos del Estado, que terminan siendo reproducidos con una módica variación del elenco. Dado que los sindicalistas revolucionarios no apostaban por una reforma del Estado, sino que se proponían “realizar este pensamiento de Marx: que la revolución socialista no debe aspirar a reemplazar a una minoría gobernante por otra minoría” (Sorel, 1978[1908]: 116), el recurso a cualquier herramienta de lucha con una dimensión política quedaba desechada.

La huelga general revolucionaria al no proponerse como un medio para un fin actual –la modificación de algún aspecto de la legislación– sino al buscar aquello que no puede ser visto más que como un objetivo ilegítimo desde el poder soberano –la abolición del Estado y la destitución del derecho–, puede ser calificada como medio puro. Dado que en ésta los trabajadores toman la “decisión de retomar sólo un trabajo enteramente cambiado, un trabajo no impuesto por el estado”, Benjamin considera “anarquista” (*anarchistisch*) a esta forma de huelga (Benjamin, 2007a[1921]: 129)<sup>3</sup>. La interrupción plena de toda actividad productiva, en una civilización que ha hecho del progreso productivo su estandarte ineludible, es vivida como una violencia intolerable por parte del Estado que ve allí la extorsión que en realidad existe en las formas más moderadas de uso del derecho a la huelga. En los términos del derecho, la huelga general revolucionaria cae fuera de la legalidad puesto que no podrían existir nunca motivos simultáneos para paralizar la actividad en todas las ramas de la industria y el comercio. Allí donde el movimiento

<sup>3</sup> Si bien la traducción que utilizamos dice “anárquica” consideramos que *anarchistisch* expresa el término “anarquista” tal como ha sido traducido en Benjamin, Walter. *Iluminaciones IV*. Buenos Aires: Aguilar, trad. Roberto Blatt, 2011 y en Benjamin, W. “Hacia una crítica de la violencia”. *Obras, libro II, vol. 1*. Madrid: Abada, trad. Jorge Navarro Pérez, 2007. La traducción adoptada parece estar más en consonancia con las consideraciones políticas que desarrolla Benjamin en *Para una crítica de la violencia*, mientras que “anárquica” podría remitir al componente caótico presente en la *stásis* definida en un sentido peyorativo del cual busca distanciarse.

obrero cree hacer uso de una herramienta legal, el Estado ve una utilización de la violencia que supone un abuso respecto del derecho concedido. Pone en marcha, por este motivo, “medidas extraordinarias” (*Sonderverfügungen*) para restaurar el orden. Si ante la huelga de un oficio o una rama industrial el derecho puede permanecer relativamente indiferente, la huelga general revolucionaria representa un “caso grave” (*Ernstfall*) que suscita su hostilidad inmediata.

En la interpretación de Honneth, para Benjamin “la huelga general es un producto legal del mismo orden legal constitucional que ahora trata de derribar haciendo uso del derecho de huelga; y el Estado a su vez –hay que agregar una vez más– sólo puede reaccionar ante este peligro lesionando sus propios principios” (Honneth, 2007: 123). La recuperación del monopolio de la violencia estatal incurre en una nueva violación de los principios jurídicos que debería custodiar ya que niega violentamente el ejercicio de un derecho concedido. La interrupción de este derecho saca a la luz el carácter utilitario de la cesión. Tanto en el derecho de huelga como en el derecho bélico se hace evidente para Benjamin “que el positivismo jurídico imperante fracasa con su criterio de legitimidad para la violencia porque tiene que reconocer medios de empleo de la violencia cuyo ejercicio autoriza a imponer fines jurídicos que transgreden el sistema” (Honneth, 2007: 124).

Honneth señala que Benjamin encuentra este socavamiento de los principios del derecho por su propia puesta en práctica también en las instancias en las que “la legitimidad jurídica está fuera de discusión de antemano porque ‘se hace uso de ellas como medio para los fines del Estado’” (Honneth, 2007: 125). La pena de muerte y la institución policial, que contribuyen al sostenimiento del Estado como parte de la violencia administrativa, son puntos en los que emergen las contradicciones entre el discurso sobre las relaciones entre violencia y derecho y su puesta en práctica efectiva. La policía y la pena de muerte no se limitan a conservar sino que sobrepasan esta esfera expandiéndose al ámbito de la instauración de derecho. La primera existe como una “ratificación simbólica” del orden establecido, una renovación de vínculo entre violencia y derecho que no es una mera restauración de lo existente. El modo de funcionamiento de la policía modifica la dialéctica oscilante entre violencia

conservadora y violencia fundante del derecho, en un sentido plenamente opuesto al de la violencia divina. Las características de la institución no dejan abolidas sino que hacen indiscernibles ambas instancias al diluir sus límites hasta hacer inútil la distinción. Para Honneth, las consideraciones de Benjamin sobre la policía pecaban de extremistas, estaban regidas por “impresiones muy vivas de abuso de poder por parte de las autoridades policiales de aquella época” (Honneth, 2007: 127) y no se corresponden con la función de esta institución en las sociedades que evolucionaron democráticamente.

En tanto supone que la perspectiva de la filosofía de la historia benjaminiana en su asunción de la “visión de los trabajadores” es “meramente atribuida”, el repaso de Honneth por los argumentos de Benjamin tiende a poner en un plano de igualdad elementos que sólo poseen una similaridad externa y que ocupan, en virtud de la adopción de esta “visión”, una función muy diferente en *Para una crítica de la violencia*. La equiparación de la huelga general revolucionaria y la institución policial –es decir, entre aquello que quiebra definitivamente el circuito que reenvía de la violencia instauradora a la conservadora de derecho y viceversa, y aquello que hace a este círculo tan estrecho que no existe distancia entre ambas– encuentra un posible origen en el rechazo de Honneth de la filosofía de la historia que propone Benjamin. Esta es también una de las razones por las que no advierte el parentesco, sustancial según Benjamin, que poseen la huelga y la conversación en tanto medios puros carentes de toda analogía exterior.

#### 4. Lo aformativo como medio puro: la lectura de Hamacher

En su indagación sobre los medios puros, Benjamin encuentra que es posible regular de manera no violenta los conflictos. Existen prácticas comunes capaces de poner un límite a las disputas y generar acuerdos duraderos. Si, limitada a su aspecto de ruptura de relaciones, la huelga puede ser considerada como un medio puro no violento, es posible asimilarla con un modo de resolver los conflictos que también goza del atributo de esta forma de medialidad: “la conversación entendida como técnica de

entendimiento civil” (*Technik ziviler Übereinkunft*) (Benjamin, 2007a[1921]: 126). La conversación es una técnica que pertenece a lo que Benjamin denomina “cultura del corazón” (*Kultur des Herzens*) de la que forman parte la confianza, la cortesía, la simpatía y la delicadeza que afloran en los vínculos con los otros. Roberto Esposito ha aportado una interpretación de esta cuestión del lenguaje en *Para una crítica de la violencia* según la cual los supuestos de este trabajo están en íntima conexión con un texto anterior: *Sobre el lenguaje general y sobre el lenguaje de los hombres* (1916). Esposito sostiene que, para Benjamin, la presencia de la violencia en el lenguaje es fruto de la expulsión del hombre del paraíso, lo que le impide seguir haciendo un uso análogo del lenguaje divino que hace surgir las cosas al nombrarlas. Los hombres en su existencia terrenal al utilizar el lenguaje buscan poner fin al mutismo de las cosas, y es “precisamente esta fuerza en contra de lo mudo y lo incommunicable, que en cierta manera encierra aún la esencia del mundo [...] la máxima violencia” (Esposito, 2006: 64). Esa violencia alcanza su grado mayor en el lenguaje jurídico.

Existen algunos puntos discutibles en las afirmaciones de Esposito. Si nos atenemos a lo descrito en *Para una crítica de la violencia*, la “caída” por sí sola no basta para explicar la presencia de la violencia en la palabra. Incluso con posterioridad al exilio del hombre del paraíso, el lenguaje, a través de la conversación en tanto “técnica de acuerdo civil”, siguió manteniendo la capacidad de lograr vías pacíficas de resolución de los conflictos de manera extrajurídica. Debe recordarse que para Benjamin la conversación permaneció, al menos en un principio, al margen de las regulaciones del derecho. Luego, el temor a que el engaño –que constituye un horizonte posible de los intercambios discursivos– derivara en un uso de la violencia por parte del estafado, el Estado impuso su regulación:

Al prohibir el engaño, el derecho limita el uso de los medios enteramente no violentos, debido a que éstos, por reacción, podrían engendrar violencia. Tal tendencia del derecho ha contribuido también a la concesión del derecho de huelga, que contradice los intereses del estado. El derecho lo admite porque retarda y aleja acciones violentas a las que teme tener que

oponerse [*Das Recht gibt es frei, weil es gewaltsame Handlungen, denen entgegentreteten es fürchtet, hintan hält*] (Benjamin, 2007a[1921]: 127).

La violencia que penetra en el lenguaje no es el fruto directo de la caída, sino de la intervención del poder soberano. Es, como explícitamente sostiene Benjamin, una “violencia jurídica” que se aplica de modo preventivo para impedir un mal mayor como el que implicaría el uso privado de la violencia para hacer justicia en caso de un engaño. El lenguaje, eximido hasta entonces de la intromisión del derecho, se vuelve objeto de la legislación gracias a una dinámica previsora del poder soberano que tiene un paralelo con lo ocurrido con el derecho de huelga. Es ese vaso comunicante entre la huelga y la conversación el que, se puede arriesgar, motiva la intervención estatal en ambas situaciones. Se trata de aquello que hace de cada una de ellas un medio puro, esa dimensión que Werner Hamacher denomina lo *aformativo*:

Lo aformativo es la elipse, que acompaña silenciosamente cada acto y que puede interrumpirle mudamente la palabra a cada acto lingüístico. Por eso, lo que ‘es’ aformativo no puede nunca representarse bajo la forma de la representación, de una regla, de una ley (Hamacher, 2013: 187).

Resulta bastante claro que el derecho es tributario de una dimensión performativa del lenguaje en la que aquello que enuncia el acto de habla se cumple por el mero hecho de ser enunciado: decir “hablo” sería el performativo más evidente y el que requiere de menos requisitos institucionales para cumplirse de un modo pleno. Pero si, tal como lo hace Benjamin, se piensa el lenguaje no como el instrumento de una expresión funcional sino como un medio sin fin, se abre la posibilidad de encontrar en él ese aspecto que antecede a toda performatividad y se caracteriza por la omisión de todo hacer: la aformatividad del lenguaje que no produce nada equivalente a los desarrollos jurídicos. Para Hamacher existe, aunque en un sentido diferente a lo planteado por Esposito, un paralelismo establecido por Benjamin entre el lenguaje y la violencia. Así como puede haber una violencia que sea

un medio para un fin y otra que sea un medio puro (la violencia divina), el lenguaje puede ser –como en la concepción burguesa del lenguaje– la herramienta para comunicar un objeto a un destinatario, un mero medio con una finalidad, o puede ser concebido desde otra teoría que “no distingue ningún medio, ningún objeto, ningún destinatario de la comunicación” (Benjamin, 2007b[1916]). Según Hamacher, la visión benjaminiana implica que así “como el lenguaje en tanto participación se participa *en sí*, pero no instrumentalmente a través de sí, así la violencia denominada divina es para Benjamin el medio, *en* el cual se manifiesta la pura mediatez, pero no es un medio a través del cual se persiga algo” (Hamacher, 2013: 190). La idea del lenguaje como medio puro aformativo, ausente en Esposito, le permite a Hamacher establecer un punto de conexión entre la conversación y la huelga general proletaria. Este tipo de huelga es considerada un medio puro porque es un acontecimiento que no produce y ni siquiera se ha preocupado de realizar proyecciones sobre el futuro debido a que “quién escribe un programa para el futuro es un reaccionario”.<sup>4</sup> Dado que, como ha sido mencionado, la huelga general proletaria no busca establecer una forma de Estado que reemplace a las preexistentes, “es un medio puro, no un medio para la extorsión que debe influir en la modificación de las condiciones laborales, de la distribución de la violencia o de las estructuras de poder dentro del Estado” (Hamacher, 2013: 195). Es por ende, un medio puro de aniquilación de la violencia jurídica y del Estado y no un instrumento para su reproducción. Es en este sentido que puede ser caracterizada como “anarquista” y admitida como el modo profano de poner fin al *continuum* histórico de las formas de opresión. La suspensión de la violencia jurídica por parte de la huelga proletaria la convierte en el “análogo político” de la conversación ya que no expresa nada que le sea exterior sino que es pura manifestación. Como resultado de la interrupción del vaivén de las formas jurídicas “la cesura que produce la huelga sería la palabra crítica, la palabra moral, la palabra pura” (Hamacher, 2013: 205). Contra lo previsto por Esposito, en esta interpretación la posibilidad de retomar una palabra pura –“que no pertenece a ninguna lengua

---

<sup>4</sup> Como recuerda Hamacher, se trata de una frase contenida en una carta de 1869 enviada por Marx a Edward Spencer Beesly, retomada por Sorel y enfatizada por Benjamin.

porque sería [...] la posibilidad del lenguaje y de vida social misma” (Hamacher, 2013: 205)– se hace factible debido a la acción aformativa de la huelga, a su capacidad de interrupción del ejercicio y la reproducción del poder soberano.

Hamacher asocia la acción de la huelga en la esfera política con el modo en que, según señala Benjamin en su ensayo sobre *Las afinidades electivas*, lo inexpressivo pone fin a la totalidad estética abriendo paso a una manifestación moral. En ausencia de expresión aparece la “violencia sublime de lo verdadero” contra las formas estéticas de la belleza heredadas del caos que impulsan una “totalidad falsa, extraviante” (Benjamin, 1986[1922]: 71). Junto a la remisión al estudio de Benjamin sobre Goethe, Hamacher da un indicio para asociar este ejercicio de la suspensión de la expresión y la institución política a una noción desarrollada en *Para una crítica de la violencia*. El autor recuerda que el término alemán para huelga (*Streik*) se deriva del original inglés *strike*. Esta idea de una violencia que fuera un golpe contundente, presente en la huelga desde su nombre mismo, se encuentra también en la justicia provista por la violencia divina. No es casual que las ediciones en inglés suelen traducir la acción de la violencia divina del siguiente modo: “strikes privileged Levites, strikes them without warning, without threat, and does not stop short of annihilation”<sup>5</sup>. Si se sigue en esta línea de interpretación, ese carácter “no sanguinario, fulminante, purificador” que Benjamin le adjudica a la violencia divina estaría presente en la huelga general proletaria. Se puede aventurar que la huelga, al compartir estos aspectos de la pura violencia divina es también una violencia que no se administra sino que se ejerce. Como señala Giorgio Agamben existe para Benjamin una distinción respecto del modo en que esta violencia se ubica ante el derecho:

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

<sup>5</sup> En este caso, se trata de una traducción de *Para una crítica de la violencia* incluida en la compilación titulada *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. Nueva York: Schocken Books, 1986, traducción de Edmund Jephcott.

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 schaletende*), sino como violencia que puramente actúa y manifiesta (*die waltende*) (Agamben, 2005: 118).

La idea de una violencia reinante –que no viene a representar nada exterior a ella misma sino que es pura manifestación– en oposición a la violencia obrante instauradora de derecho y a la administrativa conservadora del derecho refuerza este parentesco con la violencia divina al ubicarse la huelga, como se ha descrito anteriormente, en abierta confrontación con las fuerzas operantes de la soberanía sin intención de reemplazarlas. Llegado este punto, aparece un límite para la analogía entre la huelga y la palabra forjada a través de la *aformatividad*.

La idea de una inoperancia presente en la concepción de la huelga general proletaria por parte Hamacher ha merecido algunas revisiones críticas. Se ha señalado que Hamacher “reemplaza la concepción de la manifestación de la violencia divina en la huelga proletaria, como interrupción del ciclo de la violencia mítica, por lo que denomina una huelga ‘ultra-trascendental’ que no es una huelga sino una ‘preposibilidad’, que él llama ‘lo aformativo’” (Ross, 2014: 103). Este cuestionamiento sostiene que la postura de Hamacher respecto de la huelga, en pos de construir una concepción consecuente con la idea de medio puro, la priva de toda motivación humana. La visión de Alison Ross sobre el texto de Hamacher señala correctamente su carácter tributario de las posiciones de Jean-Luc Nancy, cuya teoría centrada en la idea de inoperancia parece haber influido notoriamente en la noción de aformatividad.<sup>6</sup> La autora afirma que la perspectiva de una inoperancia de los medios puros ha terminado por manipular la postura de Benjamin en dirección a una disolución del objetivo político presente en la huelga general proletaria en beneficio de una acción carente de toda intencionalidad, ya sea política o de cualquier otro tipo. Sin embargo, en lugar de un rechazo tajante a la noción de inoperancia, como el que

<sup>6</sup> La inoperancia, de acuerdo a Nancy, sería “aquello que se retira de la obra, aquello que ya no tiene que ver ni con la producción, ni con el acabamiento, sino que encuentra la interrupción, la fragmentación, el suspenso” (Nancy, 2000: 61).

parece plantear Ross, es posible pensar la huelga –recuperando ciertos acontecimientos históricos antiguos– de modo tal que pueda volver a ser ubicada dentro de la semántica de la *stásis*. Paula Botteri (1989) al revisar la problemática de este término en la antigua Roma, halla en Apiano una descripción de la primera *stásis* romana –fecha tradicionalmente en 494 a.C.– en la que se pueden encontrar notables puntos de coincidencia con el accionar de la huelga según Benjamin. Relata Apiano:

La plebe y el senado romano sostuvieron frecuentes disensiones entre sí con ocasión de la promulgación de leyes, de la cancelación de deudas, de la división de tierras o de la elección de magistrados. Sin embargo, nunca una de estas controversias internas dio paso a la violencia de las armas, sino que resultaron ser tan sólo diferencias y disputas dentro de un marco legal, que fueron solventadas por concesiones mutuas en medio de un gran respeto. En cierta ocasión incluso, en que la plebe, tras haber entrado en campaña, cayó en una controversia de esta clase, no hizo uso de las armas, sino que se retiró a un monte, que a partir de entonces se llamó Monte Sacro, y ni siquiera esa vez hubo algún tipo de violencia (Apiano, I, 1).

El comentario de Botteri es explícito sobre el parentesco de la retirada del pueblo al Monte Sacro y la huelga: esa salida va a ser indicada en latín con el término *exoperare* (abandonar el trabajo). El fragmento de Apiano permite pensar en una tradición que hace de la inoperancia no un concepto “ultra-trascendental” como el que se le ha adjudicado a Hamacher, sino que la vincula con prácticas históricas referidas a la interrupción de la vida social habitual. La inoperancia no es aquí la ausencia de una motivación sino la carencia de un operar de acuerdo a los marcos institucionales establecidos: es la ruptura de las formas del derecho sin postular otra en su reemplazo. De allí que haya sido consignada bajo la rúbrica de la *stásis* por Apiano.

Al postular una asimilación de la violencia divina de la huelga general proletaria con la resolución no violenta de los conflictos producto de la “cultura del corazón”, la

interpretación de Hamacher tendría por resultado una “tergiversación de la contundencia política” del sitio que ocupa la huelga en el texto benjaminiano: “Paradójicamente, entonces, la pura violencia ‘es’ no-violencia” (Ross, 2014: 102). Ésta lectura de la propuesta de Hamacher le adjudica haber convertido en paradójicas las nociones benjaminianas restándoles, a través de esta operación, la potencia crítica que caracterizaría a este discurso. En contraposición a esta objeción puede sostenerse que el contenido paradójico de los términos utilizados en *Para una crítica de la violencia* no es obra de la interpretación de Hamacher, sino que es el propio Benjamin quien ha elaborado las nociones de este modo. Hay una positividad de lo paradójico, de lo ambivalente, que se vincula a un modo diferente de pensar la violencia, en contra y al margen de los poderes estatales que funcionan como determinación. Como señala Judith Butler, la idea de violencia divina supone “una violencia que destruye la coerción. Ésta constituiría la paradójica posibilidad de una violencia no-violenta” (Butler, 2006: 201-2). La potencia innovadora de este pensamiento estaría sustentada sobre concepciones que hacen de lo paradójico el ariete crítico que es capaz de dirigirse hacia la interrupción del ciclo mítico de las determinaciones. Es en este punto donde es posible trazar, a pesar del carácter “análogo” entre ambas señalado por Benjamin, una distinción entre las formas de medios puros presentadas en la conversación y la huelga. Tanto una como otra tienen en común ser un medio en sí mismo y haberse constituido en sus inicios al margen de la regulación soberana de los conflictos. Sobre las dos también el derecho despliega su andamiaje jurídico bajo una idéntica excusa: evitar un mal mayor. En el caso de la conversación se trataría de prevenir que aquel que ha sido defraudado tomara la justicia por mano propia y se desatara un ciclo de revanchas que pusiera en riesgo el entramado social. Es el mismo motivo preventivo el que motiva la legalización de la huelga. Se la admite para, aun a riesgo de exponer las contradicciones presentes en el ejercicio de la violencia por parte del derecho, hacer de su ejercicio algo previsible y acotado a las demandas sectoriales. Se impide, así, que cada conflicto, por pequeño que éste fuera, acarree la posibilidad de una ruptura total del orden al reprimirse el menor conato de cese de actividades. La permisividad en el uso de la violencia, en el caso de la huelga, y la

regulación de los intercambios discursivos con el objetivo de hacer cumplir la palabra empeñada, en la conversación, tienen el mismo objetivo: impedir que se dibuje en el horizonte una lucha catastrófica con características semejantes a la *stásis*. Respecto de la conversación, “el derecho limita el uso de los medios enteramente no violentos, debido a que éstos, por reacción, podrían engendrar violencia”; mientras que, como ya se ha indicado, al derecho de huelga, se “lo admite porque retarda y aleja acciones violentas a las que teme tener que oponerse” (Benjamin, 2007a[1921]: 127).

En *Para una crítica de la violencia*, el propio Benjamin da un indicio de aquello a partir de lo cual puede establecerse una distinción más allá de la analogía entre estas dos formas de medios puros que ha sido, efectivamente, omitido por Hamacher. A diferencia de lo que ocurre con la conversación, el exceso en el ejercicio del derecho de huelga, al darse la coordinación en el cese de todas las ramas de producción en pos de un cambio de régimen social, es caracterizado por el poder soberano como un “caso grave” (*Ernstfall*) (Benjamin, 2007a[1921]: 118) que motiva las medidas de excepción (*Sonderverfügungen*) a través de las cuales se busca la restauración de la posibilidad del ejercicio del derecho. Si la perspectiva de Honneth impedía una aproximación al texto de Benjamin que pudiera dar cuenta de la analogía entre la conversación y la huelga, la noción de aformatividad, tal como la presenta Hamacher, dificulta la apreciación del elemento a partir del cual es factible establecer una diferencia entre ambas: la consideración de la huelga por parte del poder soberano como un “caso grave”. La huelga general revolucionaria es, entonces, desde el punto de vista del derecho un motivo privilegiado de emergencia del estado de excepción que tiene como coartada sus posibles consecuencias desastrosas. Para evocar las características de las formas más extremas de acción del movimiento obrero, Benjamin utiliza un término –*Ernstfall*– que, como ha sido destacado por Agamben (2007: 105), funciona en Carl Schmitt como sinónimo del estado de excepción. Por este motivo, consideramos que una breve revisión del sitio que ocupa la *stásis* en el esquema teológico-político de Schmitt será de utilidad para terminar de esclarecer el lugar que esa misma noción ocupa en la teoría benjaminiana.

## 5. El policía y el partisano

Las relaciones polémicas entre Schmitt y Benjamin respecto de la definición de la soberanía y la teología política han sido extensamente comentadas en las últimas décadas.<sup>7</sup> Se han visto en ellas un juego de reasunciones y modificaciones que se retroalimentan para llegar a conclusiones opuestas a partir de supuestos que resultan extremadamente próximos (Bredekamp, 1999). Se ha planteado también que la concepción de Benjamin toma prestada buena parte del núcleo elemental de la teoría de Schmitt a la cual le invierte la perspectiva (Traverso, 2007). Lo que es valorado positivamente por Schmitt –la capacidad decisoria de un poder soberano sin límites, la contención de las tendencias destructivas por obra del *katékhon*, y la emergencia del estado de excepción como forma de restauración de una situación normal que permita la producción de leyes– se tornaría su anverso en Benjamín y pasaría a gozar de un estatuto negativo. Se verá más abajo que el modo en que está presente la idea de *stásis* en ambos autores permite problematizar estas extendidas presunciones.

En la elaboración de su teología política, Schmitt recuperó el concepto de *stásis* para dar cuenta de la expansión del horizonte conflictivo en una sociedad que pone recaudos al ejercicio de la soberanía estatal. La concepción política de Schmitt parte de la conocida premisa según la cual los conceptos más relevantes de la teoría política moderna son en realidad conceptos teológicos secularizados, entre los cuales se encuentra la *stásis*. Su función en la esfera política y la teológica es, sin embargo, diferente porque las características de la divinidad y la soberanía en tanto unidad son diferentes. Es por ello que “el concepto teológico de unidad requiere el malestar

<sup>7</sup> Más allá de los textos que se consignan en este apartado existe una amplia bibliografía sobre las relaciones teóricas y personales entre Benjamin y Schmitt, en la cual destacamos la discusión surgida a partir del texto de Kennedy, Ellen. “Carl Schmitt and the Frankfurt School”. *Telos*. 71 (1987) compuesta por los siguientes artículos: Jay, Martin. “Reconciling the Irreconcilable? Rejoinder to Kennedy”. *Telos*. 71 (1987); Preuss, Ulrich K. “The Critique of German Liberalism: Reply to Kennedy”. *Telos*. 71 (1987); y Sollner, Alfons. “Beyond Carl Schmitt: Political Theory in the Frankfurt School”. *Telos*. 71 (1987). El núcleo de la polémica estuvo dado por una discusión acerca de la incidencia de los conceptos de Schmitt en algunos autores de la teoría crítica (entre ellos, por supuesto, Benjamin). Otro importante texto que aborda específicamente la cuestión del vínculo Schmitt-Benjamin es: Weber, Samuel. “Taking exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt”. *Diacritics*. Vol. 22, N° 3-4 (1992). Giorgio Agamben ha dedicado también páginas fundamentales sobre el tema en *Estado de excepción*.

interno denotado por la *stásis* para demostrar que no hay nada exterior a dios” (Vardoulakis, 2009: 135). Al no tener en cuenta esta singularidad de lo divino respecto de la soberanía que posee un límite exterior “todos los intentos de separar lo teológico de lo político olvidan que la *stásis* es una articulación positiva sólo en la unidad divina” (Vardoulakis, 2009: 135). Para esclarecer la modalidad diferenciada con que actúa la *stásis* en el terreno político respecto del orden divino, Schmitt retoma los escritos de Platón, sosteniendo que

para Platón la guerra propiamente dicha sólo es guerra entre griegos y bárbaros (que son "enemigos por naturaleza"); las luchas entre griegos, por el contrario, son para él *stáseis*. Lo que opera aquí es la idea de que un pueblo no puede hacer la guerra contra sí mismo y que una "guerra civil" sólo puede ser automasacre, no en cambio formación de un nuevo Estado o incluso de un nuevo pueblo (Schmitt, 1991 [1932]: 59).

La formulación platónica comentada por Schmitt recupera buena parte del postulado de Demócrito: un pueblo que se desgarrar a sí mismo, sin fundar una nueva forma de legalidad. Hay, entre *stásis* y *pólemos*, una línea demarcatoria clara que ubica de un lado a la catástrofe infecunda y, del otro, al violento ejercicio de la innovación y la preservación soberana del orden. Un texto posterior de Schmitt, *El nómos de la tierra* (1950), permite exponer con mayor detalle esta distinción. La regulación del conflicto, posible gracias a la conformación de Estados centralizados en la Europa del siglo XVII, evitaba que la guerra llegase hasta el extremo de la total aniquilación. El combate entre Estados se volvía una suerte de disputa análoga al duelo entre personas privadas. Existían garantías para los contrincantes, procedimientos que ambos se comprometían a respetar reconociéndose las partes como *iustus hostis*. Si el fundamento de toda política es la indispensable distinción entre amigo y enemigo, este último debe a su vez ser diferenciado del criminal que se encuentra por fuera de la ley. El enemigo justo no deja de ser reconocido como un igual y, por lo tanto, sujeto de ciertos derechos. Se lo combate a través de medios

restringidos y por motivos estrictamente políticos. En cambio, no hay límites en el ejercicio del poder soberano respecto de la eliminación de aquel que es considerado un criminal. El Estado cumple ambas funciones pero lo hace mediante instancias diferenciadas. Recordando una vieja máxima prusiana, Schmitt sostiene: “la tropa combate al enemigo, pero al merodeador lo elimina la policía” (Schmitt, 1991 [1932]: 48). La frase da una idea muy certera de la naturaleza diferenciada de la violencia en la división de los roles del Estado. Del combate participan soberanos que se reconocen mutuamente como iguales y pelean por medio de ejércitos regulares que se distinguen claramente entre sí y respecto de la población no beligerante. El criminal carece de todo reconocimiento como *iustus hostis*. Al no gozar de las prerrogativas de un soberano, no es un igual, por ende “bandidos, piratas y rebeldes no son enemigos [...] sino objetos de la persecución penal y la eliminación” (Schmitt, 1979 [1950]: 176). El defecto crucial de todas estas figuras es la ausencia de una vocación auténtica por instaurar un orden que las hacen merecedoras, en la perspectiva de Schmitt, de una represalia sin atenuantes.

Si en el horizonte de toda sociedad, en los extramuros de la política se agita la posibilidad de ser arrastrado hacia la *stásis*, la preocupación fundamental de Schmitt será teorizar una forma del orden político que garantice en la mayor medida posible que no se caerá bajo la lucha fratricida. Con este objetivo, recurre a un concepto presente en el *Nuevo Testamento*: el *katékhon* descrito por Pablo en la *Segunda Carta a los Tesalonicenses*. Literalmente, *katékhon* es la fuerza que contiene. Es, como lo señala, Schmitt “una fuerza histórica capaz de *detener* la aparición del Anticristo” (Schmitt, 1979 [1950]:38) y por lo tanto de evitar el fin de los tiempos. Esta figura se realiza en la historia bajo la forma del Imperio y el Estado, en tanto ambos son capaces de regular y rechazar el conflicto que puede llegar a poner en riesgo la existencia misma de la sociedad.

El *katékhon* es la forma paradigmática de un poder soberano eficaz que se impone por sobre la posibilidad de la caótica ausencia de ley representada en el ámbito teológico por el Anticristo y, en los aspectos más terrenales de la política, por la *stásis*. Su función era la “expansión de la buena nueva [que] requiere una nueva

estructura comunitaria y administrativa de tipo teológico-político que condujo finalmente al establecimiento de la Iglesia como forma de gestión del carisma mesiánico primitivo” (Ludueña Romandini, 2010: 229). Aquel al que el *katékhon* busca contener es denominado por Pablo de Tarso como “hombre de la anomia” (2Tes, 2, 3). Existe una discusión acerca de la referencia precisa de esta figura que no resulta aquí de relevancia, dado que más allá de si remite al Anticristo –como lo plantean Agamben (2006) y Schmitt (1979 [1950])– o si esta evocación es improbable –como afirma Ludueña Romandini (2010)– en todos los análisis el *katékhon* aparece como el mecanismo a través del cual se impide la disolución de todas las reglas. Si, como lo considera la concepción tradicional, la *stásis* es la modalidad suprema de *anómos* va de suyo que esa fuerza que contiene debía estar abocada a la restricción de esta discordia.

En el esquema teórico de Schmitt, cualquier intento por poner límites a esta capacidad del *katékhon* y modificar su funcionamiento –sobre todo a su poder de interrumpir la normalidad para instaurar el estado de excepción– tiene necesariamente un efecto contraproducente. Ello se debe a que las fórmulas de la democracia liberal, de las ideologías revolucionarias y los fundamentos de la Ilustración se sostienen en principios universalistas de índole humanitaria que perciben en la condición decisoria de la soberanía estatal un elemento peligroso. La capacidad soberana para ejercer la decisión es la piedra de toque de la filosofía política schmittiana. La conocida definición de Schmitt señala que “soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción” (Schmitt, 2009 [1922]:13). Cuando surge una anomalía que impide ejercer el poder bajo los cauces normales, cuando aparecen casos que escapan a la previsión genérica de las leyes para tiempos de normalidad y obstaculizan la puesta en práctica de esa legalidad, el propio poder soberano se exime del cumplimiento de la ley para restaurar alguna forma de normalidad que haga posible aplicarla. El punto clave en este esquema es la posesión de la capacidad decisoria para dictaminar la existencia del estado de excepción. De acuerdo a Schmitt: “Lo excepcional es lo que no se puede subsumir; escapa a toda determinación general, pero al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza

un elemento específicamente jurídico, la ‘decisión’” (Schmitt, 2009 [1922]: 18). En tanto lo excepcional en su particularidad escapa a la capacidad de previsión de la norma, las leyes no pueden anticipar de manera precisa cuál es la forma que adquiere la anomalía. Es así que la definición de esta situación queda librada a la figura del soberano. Éste determina cuándo se está ante un momento de excepción y cuáles son las medidas para lograr un retorno a la posibilidad de aplicación de la ley. Frente a la evidencia de que no es posible legislar sobre el caos, el soberano aspira mediante el estado de excepción a la restauración de aquello que considera normal. Esta normalidad es, de manera primordial, la posesión del poder de decisión en manos del Estado. Aquello sobre lo que hay que decidir es el fundamento de la existencia política de la comunidad: la posibilidad de aplicar la ley. El poder soberano se orienta entonces a la restauración del orden, un orden que puede adquirir múltiples formas a lo largo de la historia pero que en un determinado momento debe tener una configuración precisa. El *katékhon* puede mutar para afrontar los momentos en que se desafía su poder. Como se ha señalado, la idea del poder soberano funcionando como un retardo de la catástrofe también está presente en la visión benjaminiana. Es la búsqueda de esa detención lo que lo hace admitir, en contra de todas las previsiones, la huelga en el interior del derecho. La institucionaliza, avalando el ejercicio de una violencia moderada por fuera de lo legal, para impedir que ponga en riesgo al derecho en su totalidad. De esta manera, se hace uso de una decisión de raigambre política para violentar los principios del derecho en pos del mantenimiento del orden.

La enumeración de Schmitt respecto de aquellos que no merecen el estatuto de *iustus hostis* (bandidos, piratas y rebeldes) y deben ser eliminados por la fuerza policial permite establecer una primera distinción con la forma de teorizar la violencia por parte de Benjamin. El argumento benjaminiano afirma que el derecho confunde adrede el carácter no fundante de la violencia divina encarnada en la huelga general revolucionaria con la violencia de rapiña (*raubende Gewalt*)<sup>8</sup> para sustraerle la

---

<sup>8</sup> En este caso hemos decidido no seguir las ediciones castellanas consultadas que traducen el término como “violencia de robo” o “violencia pirata”.

posibilidad de ver allí un *iustus hostis* y hacer caer sobre ella los drásticos castigos previstos para bandidos, piratas y otros *fuera de la ley*. Prima en esta asimilación el hecho de que, independientemente de los fines que pueda perseguir, la sola existencia de una violencia por fuera del ámbito del derecho es vivida por éste como un atentado en su contra. La violencia de rapiña, encarnada en la figura del gran delincuente, es la manifestación de una voluntad de violencia (*Gewalt willen*) que goza del beneplácito popular. La diferencia entre esta violencia y aquella que expresa la huelga general revolucionaria pasa por su uso como medio. La rapiña es un medio para “asegurarse directamente lo que se quiere” (Benjamin, 2007a[1921]: 119), en tanto que la huelga general, al gozar de los atributos de los medios puros, no es un medio para un fin determinable dentro un contexto dado del derecho. La violencia de rapiña es un medio para un fin que actúa directamente apropiándose de la vida y la propiedad sin pasar por el tamiz de las formas del derecho. Esa modalidad de ejercer la fuerza, no funda o modifica un derecho de modo duradero puesto que no contiene otro elemento limitante más que la violencia que pueda oponérsele.<sup>9</sup> Es posible advertir entonces cómo la perspectiva crítica que Benjamin intenta instalar inaugura una distinción entre las distintas formas de violencia –la fundante de derecho, la divina, la de rapiña y la que proviene de la *stásis* propiamente dicha– que le disputan al poder soberano su monopolio sobre el ejercicio de la fuerza. Desde otras consideraciones –por ejemplo en el esquema de la teología política schmittiana– el poder soberano dado que sólo puede reconocer como un igual a otro soberano estatal debe englobar todas estas violencias que se producen al interior del Estado bajo el tópico de la promoción en última instancia de la *stásis*, ejecutando contra ellas las sanciones correspondientes. Benjamin no se limita, entonces, a invertir la valoración negativa por parte de Schmitt, sino que produce un criterio –fundado en la confianza de una ruptura del ciclo de las formas míticas del derecho por parte de la violencia divina– capaz de distinguir al interior de la *stásis* entre diferentes modalidades de la violencia confundidas por una tradición política transmitida a lo largo de dos milenios. Pero a

<sup>9</sup> Al establecerse una distinción precisa a partir de la cual conceptualizar la violencia de rapiña, puede cuestionarse la idea de Slavoj Žižek cuando asimila los saqueos e incendios de supermercado en Río de Janeiro, ocurridos años atrás, a la violencia divina (Žižek, 2013: 239).

diferencia de otras revisiones del fenómeno, esta distinción se realiza sin negar la posibilidad efectiva de la existencia de una conflagración catastrófica en la comunidad.

La cercanía formal de la violencia divina y los medios puros con la *stásis* tal como ha sido definida por la tradición y la violencia de rapiña –presente en aspectos como el carácter no instituyente de derecho y la exterioridad al mismo– ha facilitado la labor represiva del poder soberano. Puede interpretarse que, para Benjamin, el resultado de la necesidad constante de poner en marcha esta exclusión, debida al incremento de las tensiones sociales en el capitalismo, ha incidido en la aparición de una nueva institución sobre la que también puede conjeturarse que funge como índice de la proximidad de una nueva era. En la interpretación benjaminiana, la demostración más cabal del funcionamiento interesado del *katékhon* en oposición no sólo a la *stásis* sino también a la violencia divina que busca inaugurar un nuevo tiempo histórico, se encuentra en la institución policial en tanto figura que vendría a encarnar el “estado de excepción permanente” descrito posteriormente en las *Tesis de filosofía de la historia*.

La policía es un poder que encuentra por doquier excepciones sobre las que debe tomar una decisión al margen de toda normativa previa. No sería tanto un poder sin fin, sino una institución capaz de proponer constantemente nuevos fines sin necesidad de cumplimentar con los requisitos victoriosos de una violencia instauradora de derecho. Tal ejercicio del poder, al exhibirse de modo cotidiano, pone de manifiesto cierta verdad respecto del ordenamiento jurídico y su posible interrupción en casos de extrema necesidad. La transformación crucial que Benjamin encuentra en la emergencia del poder policial es la delegación por parte del derecho de la capacidad instituyente a una institución que posee amplios márgenes para definir los fines y los medios para alcanzarlo. Esta violencia indiferenciada actúa como la contracara plena de la violencia divina. Si esta última, en su vocación destituyente, ponía de manifiesto la conexión entre derecho y violencia; algo similar ocurre con la policía, pero en este caso la exhibición de esta conexión está al servicio de un objetivo opuesto: el reforzamiento del derecho y el poder soberano hasta límites hasta ahora

desconocidos. Agamben ha destacado que la violencia divina se sitúa en una zona en la que no posible trazar una distinción entre excepción y regla; algo similar, pero en un sentido por completo distinto –en tanto no suspende al derecho sino que lo refuerza al máximo– ocurre según Benjamin con la institución policial.

Los hechos históricos ocurridos a lo largo del siglo XX hicieron que, hacia mediados de la década de 1960, Schmitt debiera reelaborar su teoría de la soberanía y escribir *Teoría del partisano* (Schmitt, 2013[1963]). El principal motivo que lo llevó a revisar su concepto de lo político fue la creciente importancia de una figura política que había ocupado un lugar marginal a lo largo de la historia: el *stasiótes*. El insurrecto, el sedicioso, aquel que era considerado desde el punto de vista soberano como un bandido que podía ser aniquilado sin contemplaciones en tanto no era reconocido como un contendiente legítimo por el Estado, ya no era un elemento estéril de la historia sino que empezaba a gozar de la capacidad de fundar derecho en un Estado. Lenin, Mao, la revolución cubana y Vietnam eran la cabal demostración de que la concepción tradicional de la soberanía estatal estaba en crisis y no podía enfrentar con éxito una sublevación partisana, viéndose a menudo obligada a reconocer el carácter de enemigo justo a las fuerzas insurgentes. Caracterizado por su irregularidad, compromiso político, movilidad y su arraigo entre la población nativa, el partisano era percibido ahora por Schmitt como una figura cuya violencia es fundadora de derecho. Esta virtud le ha hecho ganar una dimensión institucional a partir de la posibilidad, presente en la Convención de Ginebra, de que un tercero lo reconociera, siempre y cuando tuviera cierto grado de organización, como una fuerza política legítima a la cual le asisten en la lucha todos los derechos de los que goza un Estado. En su “acotación al concepto de lo político”, Schmitt extiende su elaboración de la soberanía para dar cuenta de la admisión como *iustus hostis* de aquel que tradicionalmente era simplemente eliminado. En *Para una crítica de la violencia*, Benjamin ya había advertido la posibilidad de que las fuerzas que reivindican su pertenencia a una política revolucionaria cayeran bajo el influjo del círculo mágico de la reproducción del derecho. De allí que en este texto hubiera expresado una crítica breve, aunque reveladora respecto de las expectativas futuras, a la revolución

espartaquista por haberse limitado a la huelga general política (Benjamin, 2007a[1921]: 128). Al existir la posibilidad de hacer uso de la opción por la violencia fundadora de derecho en lugar de la violencia divina puede aventurarse que la teología política benjaminiana advierte que las figuras del partisano y el policía pueden devenir trágicamente reversibles. De esta manera, el mantenimiento del ciclo de la violencia mítica es el precio a pagar para que el primero goce de la dignidad del enemigo justo. La admisión de la figura del partisano en el reconocimiento como enemigo justo viene a revelar la certeza de la intuición benjaminiana.

## 6. El coleccionista y la catástrofe

A partir del análisis realizado es posible sostener que Benjamin no anula en su teología política a la *stásis*, sino que, reformulada, tiene una función ambivalente. Por un lado, genera aquello que desde la teoría schmittiana podría constituir el *katékhon*. El *katékhon* no busca abolir aquello que considera perjudicial sino que, al ver en ello un elemento no eliminable del universo teológico-político, intenta retrasar su plena aparición mediante la acción del poder soberano. Pospone, en lo posible, una lucha cuerpo a cuerpo con ese principio de violencia no estatal porque supone que éste se beneficia de esa situación de enfrentamiento total. El poder soberano, en vista de una probable ruina común causada por una confrontación social carente de toda regulación, actúa mediante la institucionalización tanto poniendo límites al ejercicio de prácticas no violentas (la conversación) como tolerando actividades que poseen un componente de violencia reñido con la legitimidad estatal del monopolio del uso de la fuerza (tal es el caso de la huelga). El derecho pone en marcha una economía en el empleo de la violencia “debido a que éstos [los medios puros], por reacción, podrían engendrar violencia” (Benjamin, 2007a [1921]: 127). Es el temor del Estado a que el ejercicio de su propia violencia conservadora del derecho desemboque en una *stásis* lo que genera que se apele a una regulación de los medios puros en lugar de buscar abolirlos. Ese miedo viene a contradecir el principio del

derecho llevando a cabo, a la par de la limitación de los medios puros, una decadencia del poder soberano.

Sobrepasada la tolerancia del Estado al ejercicio de la violencia no estatal, situación que se verifica en el “caso grave” de la huelga general proletaria, emerge el estado de excepción. Desde ciertas lecturas, el estado de excepción es un momento de puesta en práctica del derecho en el que la soberanía asume un elemento anómico con el objetivo de convertir a la vida en un espacio normalizado sobre el cual se pudieran dictar reglas. Agamben señala este parentesco entre las violencias excluidas por el derecho y el estado de excepción al afirmar que éste, al igual que la guerra civil, se ubica en la ambigua intersección entre la política y lo jurídico (Agamben, 2007: 23). De acuerdo a Agamben, el esquema de la teología política schmittiana sería una suerte de contracara, en este punto, de las aspiraciones de Benjamin, debido a que apuesta a reintroducir la *stásis* al interior del *katékhon* en beneficio de éste último. En este mismo sentido se dirigen los argumentos de Roberto Esposito, para quien el *katékhon* le hace frente al mal pero dándole cobijo, incluyéndolo en su interior: “lo limita, lo difiere, no obstante sin derrotarlo del todo: en este caso se derrotaría también a sí mismo” (Esposito, 2005: 93). Esta es también la perspectiva de Jacques Derrida (1997), para quien la violencia pura puede ser apropiada de modo pleno por el poder soberano y puesta al servicio de una destrucción no sangrienta de los seres vivos en beneficio de un derecho carente de limitaciones.

En vista de estas consideraciones, cabe nuevamente preguntarse si aquello que Benjamin denomina violencia divina, y que existe como medio puro, puede ser asimilado por el *katékhon*. Es posible pensar que hay cierto acuerdo entre los autores respecto de este punto. De diversas maneras, Derrida, Esposito y Schmitt parecen sostener que el poder soberano es capaz de apropiarse de elementos pertenecientes a esta violencia, ya sea porque hay una raíz común que lo facilita, por una necesidad extrema de mantener el orden que hace que el derecho recurra a ella de modo extraordinario, o porque ésta es la forma más eficaz de mantener bajo control las potencias destructivas de la comunidad.

La aversión de Derrida por el concepto de violencia divina es conocida y ha merecido numerosos análisis. Su rechazo se debe a que su carácter no sangriento hace recordar a las cámaras de gas y los hornos crematorios del nazismo. Se ha señalado, también, la extrema literalidad de Derrida al abordar la cuestión del aspecto no sangriento de la violencia divina (Martel, 2012: 77). En contraposición a esa literalidad es posible hallar, en un ensayo posterior de Benjamin, una pista que posibilita distinguir entre las modalidades de destrucción soberana y las características incruentas que se ponen de manifiesto al ejercer esta violencia pura.

En 1930, Benjamin publica una reseña crítica del libro *Puppen und Puppenspiele* de Max von Boehn aparecido el año anterior. En este artículo, contrapone la “verdadera pasión del coleccionista” (*Die wahre Leidenschaft des Sammlers*) con el “tufo hitleriano” que exuda la retórica de von Boehn. Esta última constituye un notorio impedimento para la comprensión de la primera puesto que la pasión del coleccionista es “anarquista, destructiva”<sup>10</sup>: “Su dialéctica es combinar con la fidelidad a un objeto único, protegido por él, la porfiada y subversiva protesta contra lo típico, lo clasificable” (Benjamin, 1989[1930]: 122). La mirada fría con que von Boehn cataloga la experiencia le impide acceder a la actitud del coleccionista que se rebela contra un mundo inventariado de cabo a rabo por la razón, sin por ello hacer *tabula rasa* del pasado del objeto. Por el contrario, el coleccionista acumula un conocimiento preciso sobre él y busca saber su precio, sus propietarios previos, los sitios por los que circuló. Estos datos, sin embargo, se organizan de un modo caprichoso en “una enciclopedia mágica, un orden universal, cuyo resumen es el destino que ha sufrido su objeto” (Benjamin, 1989[1930]: 123). La pasión del coleccionista está constituida por un deseo que subvierte ese destino quebrando las clasificaciones que, provenientes del mundo de la mercancía, hacen del objeto un bien descartable.<sup>11</sup> A la caducidad indispensable de los bienes en una economía capitalista,

<sup>10</sup> Al igual que en *Para una crítica de la violencia*, el término utilizado aquí es “anarchistisch”. La edición utilizada lo traduce como “anárquica”. Como en el caso anterior hemos decidido modificarla.

<sup>11</sup> Al respecto, Hannah Arendt señala que la pasión del coleccionista “no sólo no es sistemática sino que raya en lo caótico, no tanto porque sea una pasión sino porque no está iluminada por la calidad del objeto (algo que es clasificable) sino por su ‘legitimidad’, su carácter único, algo que desafía cualquier clasificación sistemática” (Arendt, 1990: 180).

caducidad que los hace desechables incluso antes de la finalización del ciclo de utilidad, el coleccionista no le opone la reivindicación funcional de su valor de uso, sino la valoración del servir-para-nada de los objetos que acumula. La pasión del coleccionista vendría entonces a contraponerse también al funcionalismo, que aparecería así como la contracara progresista de una civilización industrial sin margen para la producción gratuita. En un ensayo posterior dedicado a la cuestión del coleccionismo –el muy difundido artículo sobre Eduard Fuchs– Benjamin termina de formular en qué podría consistir el carácter anarquista de esta pasión. Su quiebre se da fundamentalmente con una “jerarquía de valores” que en este caso ha regido los estudios sobre la historia del arte. La noción de “genio” o “maestro” sobre la que se construye el fetichismo en la esfera del mercado del arte fue puesta en cuestión por Fuchs en beneficio del quehacer cuasi anónimo que deja su huella en objetos tenidos por irrelevantes por aquel mismo ámbito. La labor del coleccionista al mismo tiempo que rescata las obras de arte de la amputación sufrida por su circulación como mercancía, les restituye una existencia social al ponerlas en contacto con su productor y con aquel que posee las capacidades para comprenderla (Benjamin, 1994a[1937]: 132). Ese aspecto “anarquista” de la actividad intrincadamente pasional del coleccionista, que destruye rescatando, permite conectarla con la modalidad destructiva de la violencia divina –también señalada como “anarquista” por Benjamin en *Para una crítica de la violencia*– presente en la huelga general proletaria, haciendo posible en este mismo movimiento escapar de la interpretación literal de lo no sangriento.

La redefinición benjamiana hace de la *stásis* –al igual que lo ocurrido con los medios sin fines o la violencia no-violenta de la huelga general– un concepto signado por la potencia de la ambigüedad y la paradoja. Vale recordar que en *Para un crítica de la violencia* se afirma que la ruina común es un ordenamiento superior [*höheren Ordnungen*] que funciona al modo de amenaza de un perjuicio que abarca tanto al vencedor y al vencido. Es un “un motivo eficaz [*wirksames Motiv*]” ocasionado por miedo a “las desventajas comunes que podrían surgir de una solución violenta”. Se trata de una presencia perceptible en el horizonte de cualquier conflicto, pero mientras

que en las relaciones entre sujetos privados se muestra evidente “incluso a la voluntad más reacia” y hace preferible una solución por vía de un medio puro, en el caso de la lucha de clases o entre naciones esos peligros 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” (Benjamin, 2007a[1921]: 127). Ese ordenamiento superior es a la vez un caos que atemoriza a los hombres en sus vidas privadas y un desastre de lo común que no se prevé con claridad en la esfera política. La eficacia paradójica de la *stásis* así concebida implica que ella funciona tanto de coartada para la emergencia del *katékhon* como de motivo a partir del cual es posible elaborar una política de los medios puros que se propone poner fin al poder soberano (Benjamin, 2007a[1921]: 129).

Si desde el punto de vista del poder soberano la perspectiva catastrófica produce tanto el temor a su propia violencia conservadora de derecho –que lo lleva a tolerar aquello que por principio debería combatir hasta su anulación– como la modulación de su funcionamiento bajo la forma del estado excepción, desde la visión de la violencia divina juega un rol diferente. ¿De qué modo puede la *stásis* en tanto catástrofe producir la emergencia de una “política de medios puros” capaz de interrumpir el circuito mágico que reenvía de una forma del derecho a otra? La respuesta a este interrogante puede hallarse retomando el texto de Sorel abordado en *Para una crítica de la violencia*. Allí, Benjamin cita un fragmento de *Reflexiones sobre la violencia* en el que se sostiene que la huelga general proletaria “suprime todas las consecuencias ideológicas de cualquier política social posible, sus partidarios consideran como reformas burguesas incluso a las reformas más populares” (Sorel citado en Benjamin, 2007a [1921]: 128). A continuación de esta frase Sorel agrega:

Cuanto más preponderante se haga la política de las reformas sociales, más el socialismo experimentará la necesidad de oponer al cuadro del progreso que se esfuerza en realizar el cuadro de la catástrofe total que la huelga

general proporciona de un modo verdaderamente perfecto (Sorel, 1978[1908]: 137).

Desde esta perspectiva, la catástrofe ya no infunde el miedo del que se alimenta el poder soberano sino el valor para sobrellevar los inevitables contratiempos que acarrea la voluntad de ejercer una violencia definitiva contra el poder soberano. La huelga como vehículo de la interrupción completa del sistema productivo traza una diferenciación clara con las ideologías del progreso que, en sus diversas variantes, constituye el discurso del poder moderno. Para Sorel, el movimiento obrero revolucionario podría encontrar en la visión de una catástrofe un elemento de cohesión comunitaria que le permitiera proyectarse en el tiempo, más allá de las derrotas circunstanciales. Debía actuar, por este motivo, a imagen y semejanza de los primeros cristianos cuya “ideología no se hubiera formado de una manera tan paradójica si no se hubiera creído firmemente en las catástrofes descritas por los numerosos apocalipsis que fueron escritos al fin del primer siglo y comienzos del segundo” (Sorel, 1978 [1908]: 193). Siguiendo esta línea argumentativa provista por Sorel, se puede afirmar que la inauguración de una nueva época caracterizada por una *restitutio in integrum* –“un retorno escatológico de todas las cosas a su primera perfección” (Löwy, 1997: 103)– requería para Benjamin de la asunción de la catástrofe como un elemento que poseía un aspecto positivo, puesto que a partir de su evidencia se hacía posible elaborar una política de los medios puros que pusiera fin a la acumulación histórica de desastres.

Para lograr que se pueda constituir una política de los medios puros se debe dar, sin embargo, un paso ulterior que sólo queda muy tenuemente esbozado en *Para una crítica de la violencia*: ver en el progreso institucional una modalidad solapada de la catástrofe. Algunos lectores de Benjamin (cfr. Fenves, 1998 y Pérez López, 2015) han advertido que existe en su exposición una abrupta interrupción al abordar la cuestión del ordenamiento superior: “la búsqueda de estos ordenamientos superiores y de los correspondientes intereses comunes a ellos, que representan el motivo más eficaz de una política de medios puros, nos conduciría demasiado lejos”

(Benjamin, 2007a [1921]: 127-8). La frase finaliza con una nota al pie que envía al texto de Erich Unger, *Politik und Metaphysik*, editado ese mismo año. La indagación de Unger tiene por objetivo realizar, en primer lugar, una crítica de la separación entre política y metafísica cuyo resultado es una situación en la que la política:

mira a la multiplicidad, de los individuos o de los pueblos, y quiere alinearla. Después de lograr este orden la política como tal no tendría ningún programa más. [...] [Esta política], tomada por sí, de manera especializada, restringida, aplicada como ‘política’, debe ser eternamente idéntica a la política de las catástrofes” (Unger, 1989 [1921]: 17).

Esa política de la catástrofe (*Katastrophenpolitik*) es una política del compromiso entre las facciones que se cristaliza en la forma parlamentaria. El régimen de la democracia parlamentaria pone en escena un conflicto al mismo tiempo que dilata permanentemente la resolución de los verdaderos problemas sociales contribuyendo a que, para Unger, la historia sea “la historia de un fracaso” ya que no hay, ni en la experiencia política pasada ni en la actual, “un orden éticamente satisfactorio del estar juntos de los hombres” (Unger, 1989 [1921]: 4). El compromiso –que “repudia toda violencia abierta” (Unger citado por Benjamin, 2007a [1921]: 125)– es el resultado de la imposibilidad de que una de las facciones políticas pueda imponerse sobre otra. Al evitar una confrontación abierta para no caer en una catástrofe que arrastrara a los contendientes se produce un desastre superior: una política que se legitima mediante la proposición del avance permanente hacia un ideal humano pero que, en rigor, se detiene apenas empezada, clausurando de esta manera un desarrollo histórico en dirección a la solución de los verdaderos problemas de la sociedad. Entre estos problemas Unger destaca el hecho de que la estrechez de la esfera material actual, al estar despojada de una dimensión metafísica, tiene por efecto “sobreevaluaciones que en organismos interpersonales se vuelven nudos psíquicos e imágenes fijas, de los cuales surge la esterilidad y la disolución [von denen Sterilität und Auflösung ausgeht]” (Unger, 1989 [1921]: 17). El resultado

paradójico de una política del compromiso, realizada para impedir las consecuencias catastróficas de un enfrentamiento social abierto sin un claro ganador, es entonces producir la “esterilidad y la disolución” que son propias de la *stásis*. La proposición de Unger respecto de una convergencia entre política y metafísica busca precisamente quebrar este nudo a partir de una política de creación de un cuerpo político carente de la esfera de un “ordenamiento superior”. Como han señalado algunos autores que han analizado en detalle las relaciones teóricas entre Benjamin y Unger, el horizonte político al que ambos aspiran es la realización de un pueblo que, al igual que ocurre con el pueblo judío, se caracterice por la ausencia de un Estado como instancia reguladora de las relaciones humanas (Kohlenbach, 2005 y Pérez López, 2015). Para obtener este resultado resulta necesario tener en cuenta que:

Para lograr algo contra el capitalismo en general es indispensable, ante todo, salir de su esfera de acción, ya que dentro de ella es capaz de absorber cualquier acción en contra. El abandono espacial de los ámbitos de dominio capitalistas es el mandamiento inevitable para todos los agrupamientos, que aspiran a un plano distinto de la existencia material (Unger, 1989 [1921]: 46).

La lucha contra la política de la catástrofe requiere acudir a las formas del combate que, como la secesión, han formado parte de la semántica de la *stásis*, y que por ello, tal como recuerda Unger podían ser asimiladas a la guerra civil. Hay, en el rechazo benjaminiano de las formas del derecho habidas y por haber, una resonancia de este argumento presentado por Unger. Así, el *katékhon*, que se hace presente para posponer el advenimiento del reino de la anomia, resulta en verdad una dosificación de las potencias con las que tradicionalmente se ha ataviado a la *stásis*.

## 7. Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha buscado indagar acerca del lugar teórico que ocupa la *stásis* en la teología política elaborada por Benjamin en *Para una crítica de la violencia*. Para organizar los argumentos se ha recurrido a los trabajos de Honneth y Hamacher. Se ha considerado que el segundo permitía apreciar mejor el funcionamiento de esta noción trazando distinciones entre las formas de ejercicio del poder bajo el estado de excepción y las modalidades políticas de los medios puros, algo que Honneth parece confundir. Si bien esta diferenciación es indispensable para el argumento que busca sostener este artículo, la teorización de Hamacher carece del elemento teórico que le permita distinguir al interior de los medios puros entre aquellos que pueden destituir al derecho y aquellos que no pueden hacerlo. Por este motivo, para esclarecer este punto se han retomado las relaciones polémicas existentes entre Benjamin y Schmitt, problematizando, a su vez, el sitio que ocupa la *stásis* en la teología política del pensador alemán. La comparación de estos autores respecto de este punto permite exhibir que allí en donde Schmitt encuentra una violencia estéril que puede ser combatida por el soberano por los medios más crueles, la filosofía de la historia de Benjamin es capaz de diferenciar una violencia, a la que denomina pura y divina, que pone fin a las variantes intercambiables de las formas del derecho que se suceden unas a otras. Finalmente, se expuso la recuperación por parte de Benjamin del pensamiento de Unger como elemento fundamental del procedimiento por el cual una porción de lo que era considerado *stásis* tenía ahora un significado positivo, mientras que las instituciones pasaban a poseer el aspecto estéril y catastrófico tradicionalmente asignado a la lucha intestina.

Para terminar por esclarecer este último punto cabe retomar el trabajo de Agamben sobre la *stásis*. Allí, el filósofo italiano la define como una “zona de indiferenciación” a partir de cuya transgresión el *oïkos* se politiza y la *pólis* deviene una estructura con una forma similar a la familia. Quedan así trastocados los límites tradicionales y el conflicto radical ingresa en los sitios que le estaban vedados, mientras que en la ciudad la política se rige por lealtades que remedan la fidelidad

debida al consanguíneo y se inhiben ciertos cuestionamientos (Agamben, 2015: 24). El conflicto generalizado se deriva del hecho de que la *stásis* confunde los límites de la ciudad y el hogar. Su efecto consiste en politizar lo impolítico y despolitizar el ámbito político generando una proliferación de los conflictos que se tornan irresolubles.

En su texto, Agamben realiza una relectura del *Leviatán* de Hobbes contrapuesta con la realizada por Schmitt a fines de los años '30. Según Agamben, Schmitt parte de una formulación que asimila al Leviatán hobbesiano con el *katékhon*. Tal concepción aplica a su lectura del Leviatán una interpretación tradicional respecto de las figuras que encarnan al “hombre de la anomia” y “la fuerza que contiene”, y las relaciones que se establecen entre ellos. Mientras que el primero refería al Anticristo, la segunda se encarnaba en el Imperio Romano. Sin embargo, si bien la primera asimilación podría ser correcta, sostiene Agamben, no ocurre lo mismo con la del *katékhon* respecto del Leviatán. Previa a Hobbes, y probablemente conocida por él, existió una “tradicción demoníaca” –que el filósofo italiano rastrea dentro del cristianismo en la *Carta sobre el anticristo* del monje Adso y en la *Moralia* de Gregorio Magno– en la cual tanto Behemoth como Leviatán eran asociados al Anticristo. De acuerdo a lo que postula el libro de Agamben, la asignación al Estado del nombre de la bestia bíblica emparentada con el Anticristo hace necesario modificar radicalmente las interpretaciones del Leviatán. Contra lo propuesto por Schmitt en su interpretación, Hobbes sostendría la necesidad de eliminar al Leviatán para dar paso al verdadero cuerpo político. Es este punto el que señala “una singular afinidad [de esta propuesta hobbesiana] con aquella que articula Benjamin en el *Fragmento Teológico-político*”. Al igual que para Hobbes, para Benjamin: “la política profana no tiene, respecto del Reino, ninguna función catecónica: al contrario, lejos de frenar el evento ésta, escribe Benjamin ‘es una categoría de su más silencioso acercarse’” (Agamben, 2015: 76). A diferencia de lo que plantea Bredekamp (1999), que ubica a Benjamin en una posición intermedia entre Hobbes y Schmitt, para Agamben la apertura de las teorías de Benjamin y

Hobbes a una dimensión escatológica las posicionaría en la vereda opuesta a la teología política schmittiana.

Lo que se ha analizado hasta aquí respecto del funcionamiento de la *stásis* en la teoría política benjaminiana permite complementar algunos aspectos de esta interpretación. Benjamin distingue al interior de aquello que ha sido tradicionalmente definido como *stásis* el elemento positivo (la violencia divina) capaz de poner fin a la existencia del Leviatán hobbesiano. Mediante una labor de meticulosa orfebrería conceptual, Benjamin extrae, de entre el cúmulo del estigma histórico con que fue marcada la *stásis*, el elemento a partir del cual construirá su filosofía mesiánica de la historia. La diferenciación de la violencia divina, en su condición de medio puro, del resto de las violencias que según la tradición de los poderes soberanos constituyen la *stásis* tiene a su vez por consecuencia trastocar la perspectiva a partir de la cual se evalúan al *katékhon* o al Leviatán. Este último es engarzado, Unger mediante, a la semántica del desastre que había sido propiedad exclusiva de la *stásis*. Su accionar ya no será considerado bajo una luz positiva por ofrecer seguridad a la vida humana, sino como la forma que, simulando un orden, adquiere la catástrofe. El *deus mortalis* que en el presente existe según la modalidad de la excepción permanente debe ser, para Benjamin, exceptuado a su vez de la historia para poder detener su constante labor destructiva.

## 8. Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Estado de excepción*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Homo Sacer I*. Valencia: Pre-textos, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Stásis. La guerra civil como paradigma político*, Torino: Bollati Boringhieri, 2015.
- Apiano. *Historia romana. Guerras civiles (libros I y II)*, Barcelona: Planeta-Agostini, 1996.
- Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990 [1955].
- \_\_\_\_\_. *Sobre la revolución*, Madrid: Alianza, 2006 [1963].

- Benjamin, Walter. “Alabanza de la muñeca”. *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, Buenos Aires: Nueva Visión, trad. Juan J. Thomas, 1989 [1930].
- \_\_\_\_\_. “Die Wahlverwandtschaften de Goethe”. *Sobre el programa de la filosofía futura*, Madrid: Planeta-Agostini, 1986 [1922].
- \_\_\_\_\_. “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs”. *Discursos interrumpidos*, Barcelona: Planeta-Agostini. trad. Jesús Aguirre, 1994a [1937].
- \_\_\_\_\_. “Para una crítica de la violencia”. *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires: Terramar, trad. H.A. Murena y D.J. Vogelmann, 2007a [1921]. (Se confrontó la traducción con Benjamin, Walter, “Zur Kritik der Gewalt”. *Gesammelte Schriften*, vol II. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999).
- \_\_\_\_\_. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”. *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Terramar, 2007b [1916].
- \_\_\_\_\_. “Tesis de filosofía de la historia”. *Discursos interrumpidos*, Barcelona: Planeta-Agostini, trad. Jesús Aguirre, 1994b [1940].
- Botteri, Paula. “Stasis: le mot grec, la chose romaine”. *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens. Vol. 4- N° 1* (1989): 87-100.
- Bredenkamp, Horst. "From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes". *Critical Inquire. Vol. 25, N° 2* (1999): 247-266.
- Butler, Judith. “Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's ‘Critique of Violence’”. *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. Comps. Hent Vries, y Lawrence E. Sullivan. Nueva York: Fordham University Press, 2006: 201-219.
- Cantisani, Alejandro. “Derecho, justicia y violencia en la obra temprana de Walter Benjamin”. *Leviathan. Cuadernos de Investigación Política. 10* (2015): 115-156.
- De Sainte-Croix, G.E.M. *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Barcelona: Crítica. 1988.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de ley*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Esposito, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

- \_\_\_\_. “Lenguaje y violencia entre Benjamin y Canetti”. *Daimon. Revista de filosofía*. 38 (2006): 61-69.
- Fenves, Peter. "Out of the Order of Number: Benjamin and Irigaray toward a Politics of Pure Means". *Diacritics*. Vol. 28, No. 1 (1998): 43-58.
- Finley, M.I. *El nacimiento de la política*. Barcelona: Crítica (1986).
- Hamacher, Werner. *Lingua amissa*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013.
- Honneth, Axel. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz, 2009.
- Kohlenbach, Margarete, “Religion, experience, politics: on Erich Unger and Walter Benjamin”. *The Early Frankfurt School and religion*. Eds. Kohlenbach, M. y Geuss, R. New York: Palgrave Macmillan, 2005: 64-84.
- Louraux, Nicole. *La ciudad dividida*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- Löwy, Michael. *Redención y utopía*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1997.
- Ludueña Romandini, Fabián. *La comunidad de los espectros*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010.
- Martel, James R. *Divine violence. Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty*. Nueva York: Routledge, 2012.
- Menninghaus, Werner. *Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito*. Buenos Aires: Biblos, 2013.
- Marx, Karl. “El Manifiesto comunista”. *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Planeta-Agostini, trad. José M. Ripalda, 1992 [1848].
- Nancy, Jean-Luc. *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Arcis, 2000.
- Pérez López, Carlos. “Walter Benjamin y Georges Sorel: entre el mito de la huelga general y una política de medios puros”. *Trans/Form/Ação*. Vol. 38, N° 1 (2015): 213-238.
- Ross, Alison. “The Distinction between Mythic and Divine Violence: Walter Benjamin’s ‘Critique of Violence’ from the Perspective of ‘Goethe’s Elective Affinities’”. *New German Critique*. 121 (2014): 93-120.
- Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, trad. Dora Schilling Thon, 1979[1950].

- \_\_\_\_\_. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, trad. Rafael Agapito, 1991 [1932].
- \_\_\_\_\_. *Teología política*. Madrid: Trotta, trad. Francisco Javier Conde, Jorge Navarro Pérez y J.L. Villacañas Berlanga, 2009 [1922].
- \_\_\_\_\_. *Teoría del partisano*. Madrid: Trotta, 2013 [1963].
- Sorel, Georges. *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La Pléyade, 1978 [1908].
- Traverso, Enzo. "Relaciones peligrosas". *Acta poética*. Vol. 28, N° 1-2 (2007): 93-109.
- Unger, Erich. *Politik und Metaphysik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989 [1921].
- Vardoulakis, Dimitri. "Stasis. Beyond political theology?". *Cultural Critique*. 73 (2009): 125-147.
- Žižek, Slavoj. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós, 2013.