

VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Universidad de Buenos Aires
4, 5 y 6 de Noviembre de 2015

Mg. Javier Benyo

Facultad de Ciencias Sociales (UBA)

jeb_ar@yahoo.com

Eje 2. Poder, Dominación, y Violencia.

Disposición cruzada. Vaivenes de una teología política

Palabras clave: violencia política; soberanía; stasis.

1. Introducción

El nacimiento de la reflexión sobre la política en Occidente fue también el inicio de una indagación sobre un fenómeno fronterizo a las discusiones sobre la constitución de lo común. A la par de las consideraciones sobre la clasificación de los regímenes, la descripción de sus mutaciones y la explicación 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 *politeia*, el acecho de la *stasis* 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 *stasis*, la comunidad enfrentada en una lucha fratricida carente de toda regla 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 durante la Antigüedad sobre la *stasis*: “[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 *polis* sin distinción de facciones. Su desenfreno infectaba a unos y otros destruyendo el lazo mediante el cual se entreteje la política. Al igual que en el caso de la peste, la dolencia proviene del exterior de la comunidad que queda unida sólo por su carácter de víctima.

En contraposición a esta forma del conflicto social, la tradición teórico-política ha ubicado al *polemos*. Conflicto que incluso podía abarcar la forma de la violencia abierta, el *polemos* poseía reglas que lo circunscribían a determinados blancos, momentos y lugares específicos. De él se derivaba una ordenación de la ciudad y una distribución de los derechos políticos. A diferencia de la *stasis* en el *polemos* era posible una muerte gloriosa porque 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 a un proyecto socialmente aceptado. Otra conocida sentencia, en este caso de Heráclito, ponía de manifiesto los motivos que lo hacían digno de elogio: “es el padre 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 *nomos* requería como elemento indispensable de los portentos del *polemos*.

Existe, entre aquellos autores dedicados a investigar la historia de la antigüedad, una polémica en torno de la definición de la *stasis*. 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 (Finley, de Sainte-Croix) la definición peyorativa que ha predominado hasta nuestro tiempo, según la cual la *stasis* es una lucha estéril, es el fruto de la perspectiva formulada por aquellos que poseían privilegios en la *polis*. 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 la clases dominantes habrían pergeñado la difamación sobre estos movimientos progresivos acuñando la noción de *stasis*: “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, enfatiza 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 la *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 la desigual distribución de la propiedad que incita a sublevarse.

A esta lectura de la *stasis* como una suerte de remedo de la revolución en la contemporaneidad han venido a contraponerse los planteos de Nicole Loraux. De acuerdo a esta lectura, la *stasis* 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 esfera 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 el bajo signo del bienestar común. Las representaciones a partir de las cuales los sujetos participaban de la contienda política, la autopercepción del antiguo ciudadano no puede ser descartada como mera ideología al servicio de fines no explicitados. No puede eludirse el hecho de la *stasis* era considerada un daño que la ciudad se hace 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 el marxismo y la esterilidad absoluta definida por el pensamiento político de la antigüedad, Loraux encuentra un fenómeno de una politicidad evidente y, por ende, trabajosamente desmentida.

Las discusiones acerca de la *stasis* 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 150 años. Como testimonio de esta preocupación, y frente a posiciones como las de Finley o de Sainte-Croix que niegan la *stasis* en su aspecto de esterilidad destructiva, cabría contraponer las palabras enunciadas en 1848 por un atento lector de Demócrito. 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 estalla 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 *stasis*, cuya definición democrítea Marx parafrasea casi textualmente, es una posibilidad cierta los momentos históricos más álgidos de la lucha social.

No será sin embargo esta tradición de la teoría social y el pensamiento filosófico-político, la encargada de desarrollar la indagación sobre esta veta. 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. Teología política contemporánea

En su elaboración de una teología política, Carl Schmitt recuperó el concepto de *stasis* para dar cuenta de la expansión del horizonte conflictivo de 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. La *stasis* es uno de estos términos. En *El concepto de lo político* es posible encontrar el término. Al trazar su genealogía, Schmitt lo remite a 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 *staseis*. Lo que opera aquí es la idea de que un pueblo no puede hacer la guerra a 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 *stasis* y *polemos*, 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 nomos de la tierra*(1950), permite echar algo más de luz sobre 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, éste 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, por motivos estrictamente políticos. 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 traducción al castellano utilizada no es del todo fiel al original alemán, pero da una idea muy cercana a la naturaleza diferenciada de la violencia en la división de los roles. 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 lo hace merecedor, 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 *stasis*, 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 otro concepto presente en el *Nuevo Testamento*: el *katechon* descrito por Pablo en la *Segunda Carta a los Tesalonicenses*. Literalmente, *katechon* 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 evitar el fin de los tiempos. Esa 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 *katechon* 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 *stasis*. 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 que el *katechon* 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 *katechon* aparece como el mecanismo a través del cual se impide la disolución de todas las reglas. Si, como lo considera la concepción tradicional, la *stasis* es la modalidad suprema de *ánomos* –concepción que, a partir del uso peyorativo del término en las Escrituras, puede considerarse que es compartida por los redactores de los Evangelios¹– va de suyo que esa fuerza que contiene debía estar abocada a la restricción de la discordia. En el esquema teórico de Schmitt, cualquier intento por poner límites a esta capacidad del *katechon* y modificar su funcionamiento –sobre todo a su capacidad de interrumpir la normalidad para instaurar el estado de excepción– tiene necesariamente un efecto contraproducente. Las fórmulas de la democracia liberal, de las ideologías revolucionarias y los fundamentos de la Ilustración se sostienen en principios universalistas de índole

¹En *Marcos* (15, 7) y *Lucas* (23, 19-25) la *stasis* está asociada al nombre de Barrabás sobre quién pesaba la acusación de haber cometido asesinato en ocasión de una insurrección. En *Hechos* 23, 6-10 se relata cómo el testimonio de Pablo ante el Sanedrín generó una violenta división entre Fariseos y Saduceos que estuvo a punto de provocar el linchamiento del apóstol. Pablo mismo es acusado de promover la *stasis* entre judíos ante el gobernador (*Hch* 24, 5). En la acusación se lo califica de “plaga” un término muy ligado a la semántica de la *stasis*. Es evidente que desde el punto de vista del *Nuevo Testamento* resulta injusto endilgarle la promoción de la discordia a Pablo. No parece estar discutida, en la perspectiva de las Escrituras, la existencia de la figura del estasiota tal como se la venía definiendo desde la antigüedad clásica, sino su aplicación los propagadores de la buena nueva por parte de un poder soberano. Se puede apreciar esto en el tratamiento que se hace en estos textos de Barrabás como un delincuente común (ladrón y asesino), que lo priva de todo contenido político como ocurre en la perspectiva tradicional sobre la *stasis*. Sobre el predominio del uso peyorativo de la *stasis* véase Botteri (1989).

humanitaria que perciben en la capacidad decisoria de la soberanía estatal un elemento peligroso. Esta 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 que ejerza el poder bajo los cauces normales, cuando aparecen casos que escapan a la previsión genérica de las leyes para tiempos de normalidad e impiden poner en práctica 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. Las propias leyes, en general, admiten cierto grado de suspensión en pos de paliar algún evento extraordinario imposible de ser anticipado durante su formulación. Estado de Sitio, conmoción interior, los acontecimientos que quiebran la vida social habitual merecen una respuesta que enfatiza el carácter excepcional de la causa y el efecto. Así como el ciudadano cuando debe curarse de una enfermedad realiza una pausa en su rutina, el Estado, para evitar males mayores, interrumpe el normal desempeño de las leyes e inmuniza a la sociedad del mal aplicando dosis controladas de ese mismo mal. 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. Esa 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 *katechon* puede mutar para afrontar los momentos en que se desafía su poder.

El avance de las ideologías de la modernidad vendría a socavar la capacidad del poder soberano para lidiar con las situaciones de excepción. Al discutir la potencia intrínseca de la soberanía, estas ideas nacidas no hacen más que fomentar, por diversas vías, la aparición de la *stasis*. Schmitt encuentra la forma extrema de esta limitación en los intentos por abolir la guerra a través de distintos organismos multilaterales. El Derecho de Gentes Europeo vigente durante doscientos años hasta la Primera Guerra partía de la idea de que era posible regular los conflictos bélicos. Existía una serie de normativas relativas al modo de actuar con la población civil enemiga, acerca del forma de comportarse en territorio ocupado, de declarar y finalizar las hostilidades. Estas reglas se basaban en el reconocimiento mutuo de los contendientes y la admisión de la existencia de una irrenunciable iniciativa bélica por parte de un Estado soberano.

La aparición de la Sociedad de las Naciones como resultado del cese de hostilidades de la Primera Guerra Mundial transformó este escenario del derecho político internacional. A partir de entonces se establecieron una serie de pactos y protocolos que van ir en dirección de la definición de la guerra como un crimen. La criminalización de un acto soberano estatal como lo es el inicio de acciones bélicas, tiene para Schmitt un efecto paradójico: en lugar de obtener la abolición de la violencia bélica desata sus usos extremos. Al no haber posibilidad de un reconocimiento mutuo de los antagonistas, la única forma que puede adoptar una contienda bélica es proyectando sobre el otro la figura del criminal. En la lógica de la violencia estatal, los criminales, en tanto no poseen un modo de organización homólogo al Estado, ni siquiera pueden ser percibidos como un enemigo justo (*iustus hostis*) al que le son garantizados ciertos derechos durante una situación beligerante. Esa lógica de funcionamiento de la política interna según la cual el criminal es objeto de eliminación por parte de un poder soberano se traspone al plano internacional gracias a los intentos pacifistas de erradicar la guerra. Como señala un comentarista de la obra de Schmitt:

el universalismo ginebrino [...] con su aspiración de eliminar “lo político” de la política interior y exterior [...] provoca la confusión entre guerra y crimen: con la paz de Versalles, la

guerra deja de ser un derecho de la soberanía del Estado y se convierte en una trasgresión del derecho internacional. [...] el universalismo es la representación de la escena internacional como un espacio liso y homogéneo totalmente moralizable y juridificable; pero en realidad este espacio para Schmitt, está al servicio de fuerzas cuya acción política se cumple a través de la persecución y la descalificación moral de los enemigos (Galli, 2011: 159-160).

El intento por parte de las ideologías de la modernidad de limitar la potencia política de la soberanía estatal y la búsqueda de reemplazarla con la técnica, la economía, o el derecho conlleva, entonces, una ruina para el *katechon*. La sociedad (con su pujas internas entre facciones y grupos de presión) termina por invadir al Estado erosionando su capacidad política y volviéndolo incapaz de tomar decisiones relevantes a la hora de enfrentar el desafío que plantea, por ejemplo, la aparición de ideologías políticas radicalizadas. *Polemos* y *stasis* se volverían así indiscernibles y en el horizonte de todo combate se encontraría la certeza de la destrucción mutua. El desarrollo de una carrera armamentística atómica en los distintos bandos no haría más que acentuar esta posibilidad.

3. La teología política de Benjamín

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. 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 (Bredenkamp, 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 *katechon*, y la emergencia del estado de excepción como forma de restauración de una situación normal que permita la producción de leyes– se torna del revés en Benjamín y pasa a gozar de un estatuto negativo. Nuestro trabajo se propone complejizar esta mecánica a partir de ciertas consideraciones presentes en la *Crítica de la violencia* benjaminiana leídas a la luz de la noción de *stasis* problematizada más arriba.

El texto de Benjamin está dedicado a teorizar acerca del circuito constituido por la violencia instauradora de derecho y la violencia conservadora de derecho: “toda violencia es, como medio, fundadora de derecho o conservadora de derecho”. (Benjamin, 2007 [1921]: 124). Como destaca Agamben (2007), el interés de Benjamin está enfocado en la 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, predominan sobre la violencia que hasta entonces había fundado el derecho y fundan así un nuevo derecho destinado a una nueva decadencia” (Benjamin, 2007[1921]: 137).

Ese círculo mágico (*Umlaufs im Banne*) que reenvía de una forma del derecho mítico a otra se ve interrumpida por parte de la violencia divina (*göttliche Gewalt*). El resultado de esta ruptura (*Durchbrechung*) es la destitución (*Entsetzung*) de todo derecho. En su caracterización, Benjamin hace de la pureza el rasgo distintivo de la violencia divina. La violencia pura (*reine Gewalt*) es 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, 2007[1921]: 135). Su accionar es incruento, pero “golpea a los privilegiados sin previo aviso, sin amenaza, fulminantemente, y no se detiene frente a la destrucción” (Benjamin, 2007[1921]: 134). Benjamin destaca la íntima vinculación entre el carácter “no sangriento” y lo purificante de este tipo de violencia.

Esa 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*), es manifestación no mediada de un afuera anómico del derecho (Agamben, 2007: 118). A partir de lo expuesto anteriormente puede argumentarse que, desde la perspectiva de cualquier poder soberano, esa violencia es englobada con otras bajo la etiqueta que consigna la *stasis*. 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 lanza sobre ella el anatema de propiciar la destrucción de la comunidad. Giorgio Agamben ha dedicado en numerosas oportunidades un análisis exhaustivo del ensayo de Benjamin. En una primera lectura, Agamben encuentra que Benjamin no sugiere un criterio positivo a partir del cual se pudiera identificar de forma concreta la aparición histórica de la violencia divina (Agamben, 2006: 85). La labor de Benjamin, y los trabajos posteriores del propio Agamben, parecen indicar que, a pesar de

la inexistencia de coordenadas precisas, es posible, no sin dificultad efectivamente, localizar en el tiempo histórico la realización de tal forma de la violencia. Los párrafos que Benjamin, en las huellas trazadas por Sorel, dedica a la cuestión de la huelga resultan significativos para comprender como se entrelaza el problema de los medios, la violencia y los medios.

A la huelga, en tanto se define de modo primordial como la interrupción de la actividad, no se le podría atribuir una condición violenta. Por el contrario, es en el llamado a retomar las tareas en el que, al buscarse sacar a los cuerpos de su reposo voluntario, se requiere poner de manifiesto alguna forma de violencia. La aparente carencia de violencia - aparente puesto que la ruptura de relaciones entre trabajadores contiene un ingrediente de índole extorsivo que expresado las demandas a satisfacer para retomar el trabajo- facilitó el ingreso de la huelga dentro de la órbita del derecho. Limitada a su aspecto de ruptura de relaciones, la huelga puede ser considerada como un medio puro no violento. Al definirla de esta manera, Benjamin asimila la huelga con un modo de resolver los conflictos que también goza del atributo de un medio puro no violento: "la conversación entendida como técnica de entendimiento civil" (*Technik ziviler Übereinkunft*) (Benjamin, 2007[1921]: 126). Es una técnica que, al menos en un principio, excluyó la violencia y permaneció 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 la regulación de los intercambios discursivos:

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 entgegenzutreten es fürchtet, hintan hält*]” (Benjamin, 2007[1921]: 127).

La lengua, eximida hasta entonces de la intromisión del derecho, se vuelve objeto de la legislación gracias a una dinámica previsoras del poder soberano que tiene un paralelo con lo ocurrido con el derecho de huelga. En ambos casos, el derecho interviene para impedir un devenir violento que lo exceda y que dificulte luego el ejercicio de su fuerza.

Aparece aquí una idea, presente de modo germinal en el trabajo de Schmitt sobre la dictadura de 1921, que será profundizada en su conceptualización del *katechon*: la idea de una fuerza que detiene (*hintan hält*) los aspectos destructivos de una violencia que se opone al poder soberano, limitándolos al asimilarlos. Como ya ha sido señalado, el *katechon* se distingue por su capacidad de detener (*aufzuhalten vermag*) la aparición del anticristo (Schmitt, 1979[1950]: 38). En la interpretación que Agamben hace de los postulados de Schmitt, esta postergación se logra mediante la reconducción de la violencia anómica al interior de derecho realizada fundamentalmente por medio del estado de excepción. El mecanismo mediante el cual el poder soberano instauro el estado de excepción produce una “suspensión de la norma [que] no significa su abolición, y la zona de anomia que ella instauro no está (o al menos pretende no estar) totalmente escindida del orden jurídico” (Agamben, 2007: 59). Para Benjamin, en el plano de lo manifiesto, el ejercicio de la soberanía no reconoce la existencia de una dimensión violenta en la huelga que pondría en discusión la conservación del derecho, ni tampoco que, para evitar males mayores, resulta más adecuado encausarla en la legalidad; sino que lo que admite reconocer y garantizar es el derecho a la huelga en tanto “derecho a sustraerse a la violencia, en el caso de que ésta fuera ejercida indirectamente por el patrono” (Benjamin, 2007[1921]: 118). Por otra parte, desde el punto de vista del movimiento obrero, el Estado al avalar legalmente la existencia de la huelga estaría reconociendo el derecho a la utilización de la violencia.

Esta diferencia en la consideración de la extensión del derecho sale a luz, exhibiendo los contrastes y contradicciones, en ocasión de la huelga general revolucionaria. Benjamin recupera la distinción realizada por Sorel entre la huelga general política y la huelga general revolucionaria. 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 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. La huelga general revolucionaria, por su parte, 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 como un objetivo 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 impuesto por el estado”, Benjamin considera “anarquista” a esta forma de huelga (Benjamin, 2007[1921]: 129)². La interrupción plena de toda actividad productiva, en una civilización que ha hecho del progreso su estandarte inclaudicable, 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.³En 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. Por esa razón, el poder soberano encuentra en la huelga general un abuso del derecho que da lugar un “caso grave” (*Ernstfall*) que genera su acción hostil. Aquí, Benjamin utiliza un término – *Ernstfall*– que, como ha sido destacado por Agamben (2007: 105), funciona en Schmitt como sinónimo del estado de excepción. La huelga general revolucionaria es, entonces, desde el punto de vista del derecho un motivo privilegiado de emergencia del estado excepción que tiene como coartada sus posibles consecuencias catastróficas. Para Benjamin, en cambio, “la violencia de una acción se puede juzgar tan poco a partir de sus efectos como a partir de sus fines, y que sólo es posible hacerlo a partir de las leyes de sus medios” (Benjamin, 2007[1921]: 129).Relacionando este punto con lo sostenido por Schmitt, puede sostenerse que 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*)⁴ para sustraerle la 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

²Si bien la traducción que utilizamos dice “anárquica” consideramos que *anarchistisch* expresa el término anarquista tal como está traducido en Benjamin, Walter (2011), *Iluminaciones IV*, Buenos Aires, Aguilar. Trad. Roberto Blatt.

³Cabe aclarar que cuando Benjamin señala que la huelga general revolucionaria no puede ser considerada violenta, se refiere a lo que más adelante definirá como violencia mítica. Desde nuestro punto de vista, y ese sentido se dirigen nuestros argumentos, que este tipo de acción quedaría caracterizada por Benjamin como violencia divina; algo que se vuelve manifiesto al afirmar que “en la huelga el estado teme más que ninguna otra cosa aquella función de la violencia que esta investigación se propone precisamente determinar, como único fundamento seguro para su crítica” (Benjamin, 2007 [1921]: 119).

⁴En este caso hemos decidido no seguir las ediciones castellanas consultadas que traducen el término como “violencia de robo” o “violencia pirata”.

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, 2007[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. Como advierte Agamben:

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

Esta distinción sólo existe desde la perspectiva crítica que Benjamin intenta instalar. 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 violencias que se producen al interior del Estado –ya sean violencia fundante del derecho, de rapiña o pura– bajo el tópico de promover en última instancia la *stasis* y ejecutar contra ellas las sanciones correspondientes. Cabe destacar que para Benjamin, más allá de la diferenciación establecida entre estas modalidades de la violencia, la posibilidad de la *stasis*, tal como era tradicionalmente entendida no queda plenamente abolida. La ruina común es un “ordenamiento superior” (*höheren Ordnungen*) que está por fuera del derecho y promueve entre los hombres una “pacífica armonización de sus intereses”. Se trata de una presencia perceptible en el horizonte 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 este caso la conversación), en el caso de la lucha de clase o entre naciones ese peligro que amenaza “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, 2007[1921]: 127).

La teología política benjaminiana presenta aquí una clara diferencia con otras teorías. En primer lugar, no elimina la posibilidad de la *stasis* en su acepción habitual, tal como han hecho aquellos que la consideran un factor de desprestigio de las fuerzas políticas revolucionarias y una mera coartada para el funcionamiento del orden (de Sainte-Croix o Finley). En segundo término, encuentra para esta situación una respuesta que resultaría inadmisibles desde el punto de vista de una teoría como la teología política schmittiana: los medios puros en los que la soberanía encuentra una fuente de discordia. La utilización de medios puros, azuzada por el posible advenimiento de la *stasis*, es lo que, al mismo tiempo que impide que ésta se desarrolle, quiebra el circuito infernal que reenvía de la violencia instituyente de derecho a la que lo conserva. En tercer lugar, permite distinguir entre dos formas de violencia “no fundante” que son confundidas por el poder soberano. 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 es capaz de fundar un derecho o modificarlo de modo duradero puesto que no contiene otro elemento limitante más que la violencia que pueda oponerse. La violencia divina, por su parte, no se propone modificar sino destituir todo derecho. Tal capacidad de destitución su privilegio.

4. La excepción permanente

La cercanía formal de la violencia divina y los medios puros con la *stasis* propiamente dicha y la violencia de rapiña –presente en aspectos como el carácter no instituyente de derecho y la exterioridad al mismo– ha facilitado la labor de exclusión 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, incide 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 *katechon* en oposición no sólo a la *stasis* 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*. El modo de funcionamiento de la policía modifica la dialéctica oscilante entre violencia conservadora y fundante del derecho, en un sentido plenamente opuesto al de la violencia divina. Las características de la institución no dejan abolida, sino que hacen indiscernibles ambas instancias al diluir sus límites hasta hacer inútil la distinción.

La policía es un poder que encuentra por doquier excepciones sobre las que debe tomar una decisión al margen de toda normativa previa. No es tanto un poder sin fin, como 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 funcionamiento 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 alcanzarlos. 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 sentido por completo distinto, ocurre según Benjamin con la institución policial.

¿Es posible que esta similitud, externa desde la mirada de Benjamin, esté indicando en realidad una intimidad que pasó inadvertida para el filósofo alemán y que conoció la luz en los acontecimientos históricos ocurridos durante la Segunda Guerra Mundial? En *Fuerza de ley*, Derrida responde positivamente a la cuestión y objeta ciertos puntos de la concepción benjaminiana por su “complicidad” con la destrucción genocida. Para Derrida es posible pensar en el Holocausto como una “manifestación ininterpretable de la violencia divina en cuanto que esta violencia sería a la vez aniquiladora, expiadora y no-sangrienta” (Derrida, 1997: 149). Consideramos que lo que está en juego en esta asimilación es aquella distinción entre las formas de la violencia excluidas por el derecho.

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 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 *stasis* al interior de *katechon* en beneficio de éste último. En este mismo sentido se dirigen los argumentos de Esposito, para quien el *katechon* 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 Derrida, 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.

A la luz de estas consideraciones cabe nuevamente preguntarse si esa violencia divina que existe como medio puro puede ser asimilada por el *katechon*. Es posible pensar que existe cierto acuerdo entre los autores respecto de este punto. De diversas maneras, Derrida, Esposito, Agamben y Schmitt parecen sostener que el poder soberano ha hecho propia a esta violencia, ya sea porque había una raíz común que lo facilitaba, por una necesidad extrema de mantener el orden que hizo que el derecho recurriera a ella de modo extraordinario, o porque esta es la forma más eficaz de mantener bajo control las potencias destructivas de la comunidad. En este punto, una lectura de los trabajos tardíos de Schmitt puede ser utilidad para revelar las limitaciones de estas posiciones.

Hacia la década de 1960, Schmitt (2013[1963]) escribe *Teoría del partisano*. El principal motivo que lo lleva a revisar su concepto de lo político es la creciente importancia de una figura política que ocupaba 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 empieza a gozar de la capacidad de fundar un derecho en un Estado. Lenin, Mao, Cuba, y

Vietnam eran la cabal demostración que 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 irregulares. Caracterizado por su irregularidad, compromiso político, movilidad y su arraigo entre la población nativa, el partisano es 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 al cual le asisten en la lucha todos los derechos de los que goza un Estado. Schmitt encuentra en esta posibilidad un factor de desestabilización de la política global que, al ponerle restricciones al margen de acción del soberano, engendra múltiples focos de violencia.

El devenir histórico de los emprendimientos estatales forjados a partir de lo que Schmitt considera como lucha partisana puede ser suficiente para demostrar que esa figura no es portadora de la violencia pura que destituye todo derecho. La distinción trazada por Benjamin asignaría a esa forma de combate la fuerza de una violencia fundadora de derecho. La violencia pura es por definición –y esto es lo que distingue a Benjamin de los otros autores mencionados– aquello que no puede ser asimilado por el derecho ni siquiera en algún aspecto menor. La política en la Europa de entreguerras erradicó del cuerpo social al movimiento que a los ojos de Benjamin podía hacer ingresar a la violencia divina en el tiempo secular para inaugurar una nueva era, y la reemplazó por la figura del partisano que merece la alabanza de Schmitt. Esa nueva época caracterizada, tal como lo señala Löwy, por una *restitutio in integrum*, “un retorno escatológico de todas las cosas a su primera perfección” (Löwy, 1997: 103) vagará desde entonces en una persistente orfandad.

5. Conclusiones

En un reciente trabajo, Agamben (2015) ha vuelto a plantear los elementos diferenciales presentes en las teorías de Benjamin y Schmitt. Allí, 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 concepción que asimila al Leviatán hobbesiano con el *katechon*. Tal

concepción aplica a su lectura 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 esta primera asimilación pudiera ser correcta, sostiene Agamben, no ocurre lo mismo con la del *katechon* con el 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 son asociados al anticristo. De acuerdo a lo que postula el libro de Agamben, la asignación del nombre de la bestia bíblica emparentada con el anticristo al Estado 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*” (Agamben, 2015: 76). 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 esta, 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 ambas teorías a una dimensión escatológica las posicionaría en la vereda opuesta a la teología política schmittiana.

El horizonte de la desaparición del Estado no parece ser una línea demarcatoria certera para distinguir estas diversas formas de la teología política. Incluso en Schmitt, aunque resulte extraño en un adherente al totalitarismo nazi, existen trazas tenues de una probabilidad futura de desaparición del Estado y emergencia de un nuevo tiempo. Al comentar las condiciones en las que pudiera ser abolido el Estado y la política, Schmitt comenta que en caso de existir una verdadera humanidad en la cual las distintas religiones, naciones y clases sociales unidas hasta el extremo de que fuera imposible una guerra civil, la necesidad del Leviatán se volvería superflua. En una humanidad con una sola cultura, perteneciente a una única civilización no se podría trazar una distinción entre amigo y enemigo, y el *katechon* desaparecería del mundo. Schmitt remarca: “Yo no sé si semejante estado de la

humanidad y del mundo se producirá alguna vez, ni cuándo. De momento no lo hay. Y sería una ficción poco honrada darlo por existente” (Schmitt, 1991[1932]: 83). La existencia del *katechon* parece requerir como factor indispensable una posibilidad certera, aunque sea mínima y lejana, de realización del *eschaton*.

Lo que distancia a Benjamin de Schmitt no es, entonces, una inversión de polaridad de los conceptos pertenecientes a este último gracias a la cuál aquellos conceptos anatemizados pasarían a gozar de una consideración positiva. Aquello que, en verdad, lo diferencia del jurista alemán es lo mismo que lo separa de una tradición dos veces milenaria, la capacidad de elaborar un nuevo punto de vista sobre la violencia capaz a la vez de ser ajeno a las perspectivas soberanas y de encontrar elementos incipientes de su realización en el tiempo secular al que vendría a derrocar. Su mérito es haber inaugurado una reflexión capaz de establecer el punto de partida para realizar distinciones al interior de un elemento que permaneció largamente indiferenciado en la tradición política occidental: la *stasis*.

Benjamin resume la historia del poder soberano en la idea de un *Umlauf*s (círculo) continuo entre la violencia fundante y la conservadora del derecho. Aquello que viene a interrumpirla es a su vez un “ida y vuelta (*Umschlagen*) paradójico del anarquismo (o “nihilismo”) en mesianismo y viceversa” (Löwy, 1997: 105). Si en la teología política no hay como sostiene Schmitt la mera secularización de conceptos teológicos, sino que, como afirma Lefort (1988), lo que existe es un juego de quismos entre lo teológico ya politizado y lo político teologizado, el vaivén paradójico benjaminiano pone fin también a este mutuo reenviarse por obra de la violencia divina a través de la cual parece llevar a cabo aquella insignia con la Taubes distinguía a su propio pensamiento: pensar lo apocalíptico desde abajo (Taubes, 2007).

6. Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio (2006), *Homo Sacer I*, Valencia, Pre-textos.

AGAMBEN, Giorgio (2007), *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

- AGAMBEN, Giorgio (2015), *Stasis. La guerra civil como paradigma político*, Torino, BollatiBoringhieri.
- BENJAMIN, Walter (2007[1921]), *Para una crítica de la violencia*, Buenos Aires, Terramar. Trad. H.A. Murena y D.J. Vogelmann. Se confrontó la traducción con Benjamin, Walter (1999), "Zur Kritik der Gewalt", en *Gesammelte Schriften*, vol II. 1, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- BREDEKAMP, Horst (1999), "From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes", en *Critical Inquire*, Vol. 2, N° 2, Chicago, University of Chicago Press.
- DE SAINTE-CROIX, G.E.M (1988), *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona, Crítica.
- DERRIDA, Jacques (1997), *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos.
- ESPOSITO, Roberto (2005), *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
- FINLEY, M.I. (1986), *El nacimiento de la política*, Barcelona, Crítica.
- GALLI, Giorgio (2011), *La mirada de Jano*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- LEFORT, Claude (1987), *¿Permanece lo teológico político?*, Buenos Aires, Hachette.
- LOURAUX, Nicole (2008), *La ciudad dividida*, Buenos Aires, Katz.
- LÖWY, Michael (1997), *Redención y utopía*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián (2010), *La comunidad de los espectros*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- MARX, Karl, (1992 [1848]), "El Manifiesto comunista", en: MARX, Karl, *La cuestión judía y otros escritos*, Barcelona, Planeta-Agostini. Trad. José M. Ripalda.
- SCHMITT, Carl (1979[1950]), *El nomos de la tierra*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales. Trad. Dora Schilling Thon.
- SCHMITT, Carl (1991[1932]), *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza. Trad. Rafael Agapito.
- SCHMITT, Carl (2009[1922]), *Teología política*, Madrid, Trotta. Trad. Francisco Javier Conde, Jorge Navarro Pérez y J.L. Villacañas Berlanga.
- SCHMITT, Carl (2013[1963]), *Teoría del partisano*, Madrid, Trotta.
- TAUBES, Jacob (2007), *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta.

TRAVERSO, Enzo (2007), "Relaciones peligrosas", en revista *Acta poética*, Vol. 28, N° 1-2, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM.