

ARTÍCULOS

¿Debe ser anarquista la revolución verdadera? La violencia pura como catástrofe y aniquilación en Benjamin y Sorel

Must the real revolution be anarchist? Pure violence as catastrophe and annihilation in Benjamin and Sorel

Adolfo León González

Universidad Autónoma de Madrid
adolfo.leon.gonzalez@correounivale.edu.co
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0664-5814>

RESUMEN: A cien años de su primera publicación, *Para una crítica de la violencia* de Walter Benjamin sigue siendo un texto de referencia para el estudio de la violencia política. Sin embargo, las ideas anarquistas que se mueven implícita y explícitamente a lo largo de sus páginas —y que otorgan un sentido histórico a su concepto de violencia divina— se ven relativizadas por el mesianismo predominante en ciertos análisis contemporáneos. Este artículo estudia en profundidad el horizonte anarquista de transformación política radical que Benjamin toma de *Reflexiones sobre la violencia* de Georges Sorel: La idea de una revolución catastrófica final cuya moralidad intrínseca habrá de demostrarse en su capacidad de destrucción del ciclo histórico dialéctico entre violencia y poder.

Palabras clave: Violencia política; anarquismo; mito; crueldad; derecho; Estado; poder.

Cómo citar este artículo / Citation: González, Adolfo León (2022) “¿Debe ser anarquista la revolución verdadera? La violencia pura como catástrofe y aniquilación en Benjamin y Sorel”. *Isegoría*, 66: e24. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.66.24>

ABSTRACT: One hundred years after its first publication, Benjamin's *Critique of Violence* continues to be a reference text for the study of political violence. However, the anarchist ideas that move implicitly and explicitly throughout its pages —and that lend historical meaning to his concept of *divine violence*— have been relativized by the prevailing *messianism* in certain contemporary analyses. This paper studies in-depth the anarchist horizon of radical political transformation that Benjamin takes from Georges Sorel's *Reflections on Violence*: The idea of a final catastrophic revolution whose intrinsic morality will be demonstrated in its capacity to destroy the dialectical historical cycle between violence and power.

Keywords: Political violence; anarchism; myth; cruelty; law; State; power.

Recibido: 3 septiembre 2021. **Aceptado:** 24 enero 2022.

Copyright: © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

INTRODUCCIÓN

En uno de los pasajes de *Para una crítica de la violencia*, en mitad de un diálogo con las ideas de Sorel, Walter Benjamin se refiere explícitamente al anarquismo de la *huelga general revolucionaria* [*revolutionärer Generalstreik*] como una forma de política de *medios puros* no violentos (Benjamin, [1921] 2001, p. 37). En la huelga general, dice el filósofo de Berlín, «la revolución se manifiesta en forma de una revuelta clara y simple», libre de toda forma de utopía y de toda posibilidad de fundación de derecho: «Esta concepción profunda, ética y genuinamente revolucionaria impide que se adscriba a semejante huelga general un carácter violento, so pretexto de sus *posibles consecuencias catastróficas*» [énfasis añadido] (Benjamin, [1921] 2001, p. 37). La violencia *aparente* de la revolución contendría en ella una potencia de liberación que impediría cualquier posible comparación con la *sangrienta y mítica* violencia del Estado.

De esta forma, el filósofo alemán nos introduce en la misma dimensión metafísica de la violencia revolucionaria cuyas principales características habían sido ya expuestas, años antes, por Georges Sorel ([1906] 2005). En sus *Reflexiones sobre la violencia*, el pensador francés había definido los principales rasgos de la huelga general proletaria, el medio que, en manos del sujeto histórico puro, el [sindicalista] anarquista (Sorel, [1906] 2005, p. 171), habría de conducir la sociedad a «la gran batalla que decidirá el porvenir» (p. 242): 1) Su naturaleza redentora y purificadora en la aniquilación (pp. 240-242), que la diferencia radicalmente, aunque no siempre evidentemente, del salvajismo de las revoluciones burguesas y de las manifestaciones de fuerza del Estado (p. 171); 2) su condición de fuerza histórica antitética (finalmente vencedora) del Estado y sus sangrientas y opresivas formas de violencia (p. 231); y, tal vez lo más importante, 3) su esencia puramente anarquista, que hace que no porte en sí misma ninguna posibilidad de instauración de un nuevo orden, poder o Estado (p. 226).

Benjamin ([1921] 2001, p. 37) retoma todos los «ingeniosos argumentos» de Sorel para defender la violencia revolucionaria, pero yendo más allá de la simple dimensión política que el francés propone (cfr. Kambas, 1984). La suya será una argumentación filosófica. La violencia divina será «la más pura manifestación de violencia del hombre»: la *revolución*, la fuerza que romperá el ciclo de violencia y poder que ha determinado la hegemonía del Estado y que

marcará el comienzo de «una nueva era histórica» (Benjamin, [1921] 2001, p. 44). Para el autor de la *Crítica*, esta forma de violencia contiene todos los rasgos metafísicos previstos por Sorel: 1) La violencia divina es esencialmente «redentora» y purificadora en su «aniquilación» (Benjamin, [1921] 2001, p. 42), aunque se presente bajo las mismas formas «mancilladas» por el derecho —y los pacifismos y parlamentarismos—, razón por la cual, su carácter puro y divino no será evidente a los ojos de los hombres (p. 44); 2) su naturaleza moral, incruenta y que no exige sacrificios, hace de la violencia divina la fuerza histórica antitética de la violencia mítica y sangrienta anclada en el espíritu del derecho europeo (pp. 41-42); y, 3) lo más importante, ella se reconoce por su renuncia a instaurar un nuevo derecho o a fundar un nuevo orden (pp. 44-45): *La violencia divina es esencialmente anarquista* (cfr. Benjamin, [1921] 2001, pp. 36-37; cfr. Martel, 2015; Salzani, 2008).

Este artículo analiza en profundidad el horizonte anarquista de transformación política radical que comparten Sorel y Benjamin: La idea de una catastrófica confrontación revolucionaria, la cual podrá adoptar las formas de violencia que rechazan los *vitalistas* (Benjamin, [1921] 2001, p. 43) o los *partidarios de la suavidad* (Sorel, [1906] 2005, pp. 241-242), pero cuya moralidad intrínseca se señalará en su capacidad de destrucción del Estado, de todo derecho y del ciclo histórico dialéctico entre violencia y poder. Enfocarnos en este trasfondo anarquista de *Para una crítica de la violencia* no pretende restarle complejidad a un texto que se presta a variadas interpretaciones en muchos de sus pasajes, sino que busca reafirmar la importancia que, para su desarrollo teórico, tuvo el diálogo del filósofo de Berlín con las ideas de Sorel. De paso, resaltar la fuerza del anarquismo en el joven Benjamin permitiría relativizar el componente de *mesianismo* al que ciertos análisis —como los de Butler (2006) y, el más conocido de todos, el de Derrida (1994)— otorgan una posición predominante (Bock, 2019); de la misma forma que permitiría tomar distancia de otros intentos «desmitificadores» en autores como Žižek (2009, p. 233), en el que parece perderse este sentido trascendental de una violencia divina encaminada a una transformación radical de las formas sociales, o Honneth (2009, p. 138), para quien el aporte de Benjamin se reduce a una visión «terrorista» del derecho y «escatológica» de la historia que tiene como fin la justificación de un «ideal teocrático de violencia».

LA REVOLUCIÓN VERDADERA COMO FIN DEL CICLO HISTÓRICO DE VIOLENCIA Y PODER

La transformación del mundo por la praxis revolucionaria es un referente de gran fuerza simbólica para el socialismo de finales del siglo XIX y principios del XX, justamente, la época en que Sorel y Benjamin exponen sus particulares y complementarias visiones sobre la violencia. La posibilidad de una gran revolución fulminante y catastrófica (que acabe con la hegemonía histórica del Estado sin sustituirlo por ninguna nueva fuerza u orden) que Sorel defiende en sus *Reflexiones*, desde un punto de vista *político*, va a ser desarrollada por Benjamin, desde el terreno *filosófico*. Cuando el filósofo de Berlín ([1921] 2001, p. 45) se refiere en su *Crítica* a la «guerra verdadera» [*wharen Kriege*], parece evocar el mismo tipo de milenarismo que las juventudes hegelianas, de la mano de Cieszkowski, habían imprimido al comunismo y el anarquismo de finales del siglo XIX (Kolakowski, 1980, pp. 92-95): la idea de un gran evento que habría de marcar el fin de un ciclo y el comienzo de una nueva etapa histórica (cfr. Benjamin, 2009, p. 141). Sin embargo, ¿cómo juzgar esta violencia revolucionaria, para diferenciarla de la violencia histórica cuyo orden pretende destruir?

Para el filósofo berlinés, «la crítica de la violencia es la filosofía de su propia historia» (Benjamin, [1921] 2001, p. 44). La violencia debe ser juzgada en términos de su «filosofía» y no en relación ni al derecho vigente ni a la supuesta justicia de sus fines inmediatos. Es solo en ese marco que una crítica de la violencia puede salir del círculo impuesto por la determinación de los fines del iusnaturalismo o la legalidad de los medios del derecho positivo. No obstante, analizar la violencia desde el derecho positivo ofrece una ventaja que no se encuentra en la forma iusnaturalista, la cual consiste en un criterio de apreciación de la violencia en relación con su posición dentro o fuera del marco del derecho reconocido. La distinción que el derecho positivo aporta al examen de las formas de violencia en la historia, «independientemente de los casos en que se aplica», es aquella entre una violencia «históricamente reconocida», sancionada como poder, y la violencia no reconocida que escapa a su orden (Benjamin, [1921] 2001, p. 25). Es un criterio importante para Benjamin, en tanto nos permite interrogarnos sobre la *justicia en sí* de la violencia como medio, más allá de las contingencias de su ejercicio. Pero, sobre todo, nos permite interrogarnos sobre la forma histórica en que el derecho se sanciona como poder. En el movimiento que hace

de la violencia un medio para alcanzar el fin de imposición de un derecho, el medio pasa a convertirse en parte consustancial del fin: El derecho se convierte en la violencia sancionada como poder. No existiría, parafraseando a Hobbes, un mundo de las leyes y las palabras (*words*), y después otro, de la violencia y las espadas (*swords*); existe un solo mundo en el que el derecho y la violencia se funden en el poder. Ni Maquiavelo ni Hobbes alcanzan a cruzar ese límite de lo radical que Benjamin propone en su *Crítica*: el derecho y la violencia tienen la misma naturaleza, comparten la misma esencia. El derecho es solo la forma que adquiere la violencia desde el punto de vista de la dialéctica de la historia para sancionarse como poder. El filósofo de Berlín retoma la misma dialéctica entre fuerza y violencia que plantea Sorel ([1906] 2005, p. 231), la cual se resume en el ciclo histórico en el que la violencia engendrará un derecho que, una vez establecido como poder, tenderá a erradicar cualquier otra forma de violencia que no esté en su jurisdicción: «Fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia» (Benjamin, [1921] 2001, p. 40).

Dicho esto, es necesario empezar a pensar la violencia revolucionaria desde una perspectiva que la libere de la necesaria continuidad del ciclo histórico entre violencia y poder. Si la violencia revolucionaria no fuese sino otro tipo de violencia encaminada a la fundación de un nuevo poder, estaría solamente anunciando otro ciclo de nuevas cadenas y de nuevos amos. Cambiar un derecho por otro, un poder viejo por un nuevo poder, no es un horizonte verdaderamente revolucionario. ¿Cómo podría distinguirse esta violencia revolucionaria de aquella otra que solo puede garantizar la alternancia de poderes y contrapoderes como actos de *manifestación inmediata de la violencia*?

Para empezar, Benjamin encuentra que esta violencia del derecho, en las formas históricas de su fundación, es idéntica a los arrebatos de ira de los dioses míticos, en los cuales «la violencia no es medio sino manifestación» (Benjamin, [1921] 2001, p. 39). En consecuencia, Benjamin llama a este tipo de violencia *mítica* y su identificación con la violencia fundadora característica del Estado se señala por esa «verdad metafísica», expresada por Sorel, aquella de que «el privilegio (o derecho prerrogativo) de reyes y poderosos está en el origen de todo derecho» (Benjamin, [1921] 2001, p. 40). En las guerras, el fenómeno histórico de fundación del derecho por excelencia, se puede apreciar claramente cómo la violencia está allí para garantizar un poder, aun cuando se supone que ella cesa de estar presente:

en el acuerdo de paz. El Estado victorioso determina las fronteras (es su prerrogativa de vencedor), y lo hace no aniquilando al enemigo, sino concediéndole los derechos que hacen de él un *igual* contractual, capaz de reconocer la ley que en su «diabólica ambigüedad» no debe ser transgredida por ninguna de las partes firmantes del acuerdo (Benjamin, [1921] 2001, p. 40). La ingenuidad consiste en pensar que la igualdad frente a la obligación de respetar las fronteras estatuidas significa una igualdad objetiva entre vencedor y vencido, cuando solo uno de ellos posee el monopolio (o la potencialidad) de la violencia. Por ello, Benjamin afirma que no existe la igualdad «desde la perspectiva de la violencia» que es la única que sirve para garantizar el derecho; una vez establecido, el derecho no puede liberarse de la violencia que lo funda, sino que, al sancionarse como poder, sus fines quedan indisolublemente unidos a ella (Benjamin, [1921] 2001, p. 40). Esta violencia del derecho aparece asociada al concepto mítico de destino, en la medida en que ella se determina no en tanto castigo como pena contra el transgresor, sino en tanto castigo como expiación, como el que se abatía sobre aquellos que desafiaban el ordenamiento del oráculo. El que aún en el derecho moderno se mantenga el principio según el cual «la ignorancia de la ley no exime del castigo» es un residuo de aquellos tiempos en los que la transgresión de las leyes no escritas significaba, más que castigo, *expiación* (Benjamin, [1921] 2001, p. 41). Es la idea antigua de *inevitabilidad* del destino que observa Cohen, en el hecho de que la promulgación de la profecía, su propio ordenamiento, hace que la víctima ignorante la cumpla, haciendo del castigo una forma de expiar su culpa: «Y por desgraciado que pueda parecer su impacto sobre el desprevenido, su irrupción no es, vista desde el derecho, producto del azar, sino acto del destino que de nuevo se manifiesta en su programada ambigüedad» (Benjamin, [1921] 2001, p. 41).

Queda así planteado el tipo de violencia que ha alimentado los ciclos dialécticos de la historia del derecho: La violencia mítica, la que funda derecho, a la cual se le aparea la violencia «administrada», aquella que en el marco de los Estados sirve para conservarlo (Benjamin, [1921] 2001, p. 45). A estas dos formas emparentadas de violencia habrá de oponerse la violencia divina, que, por definición, «es destructora de derecho»: «Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquella amenaza, esta golpea, si aquella es sangrienta, esta otra es letal, aunque incruenta» (Benjamin, [1921] 2001, p. 41).

La oposición entre lo mítico y lo divino, en Benjamin, se inscribe en la misma visión dialéctica de la historia de Sorel y la inevitabilidad del advenimiento de una nueva época en la que los hombres serán por fin libres de los ciclos de violencia y poder: La revolución —la «guerra verdadera» en Benjamin ([1921] 2001, p. 45) y la «batalla final» para Sorel ([1906] 2005, p. 226)— encarna ese tipo de violencia moralmente pura e históricamente definitiva que destruirá para siempre el Estado sin engendrar ningún otro nuevo poder sustituto. Así pues, lo que definiría las manifestaciones de violencia divina sería «la ausencia de toda fundación de derecho» (Benjamin, [1921] 2001, p. 42); y, sin embargo, afirmar que violencia pura es aquella que no crea derecho parecería entrar en colisión con la primera de las atribuciones que hace Benjamin respecto a la violencia en general y su papel en la historia: «La violencia como medio es siempre, o bien fundadora de derecho o conservadora de derecho. En caso de no reivindicar alguno de estos dos predicados, renuncia a toda validez» (Benjamin, [1921] 2001, pp. 32-33). Pero *la violencia divina no es medio para un fin*; ella es pura no solo porque no crea derecho, sino, esencialmente, porque es una violencia destructora de todo orden; y aunque podamos referirnos a ella como destructiva, lo es solo con relación al Estado y su derecho, a *la vida desnuda* (natural) y no absolutamente con respecto al «espíritu de lo viviente» (Benjamin, [1921] 2001, p. 42). No se trata de una destrucción sujeta a un ciclo interminable del «ojo por ojo», razón por la cual se juzgan las extensiones de estas formas de violencia desde la tradición europea. No, justamente, lo que caracteriza a la pura manifestación de la violencia divina es el fin del imperio del mito y sus ciclos de violencia, derecho y poder. En el acto de destrucción que le es inherente, la violencia divina instaura una «nueva era histórica» que se fundamenta «sobre la ruptura de este ciclo hechizado por las formas de derecho míticas, sobre la disolución del derecho y las violencias que subordina y está a la vez subordinado, y en última instancia encarnadas en la violencia de Estado» (Benjamin, [1921] 2001, p. 44).

La pura violencia divina no puede ser comprendida sino a partir de su oposición a la violencia mítica; es decir, solo puede ser pensada a partir de su oposición esencial al espíritu de crueldad (de violencia sangrienta, cruenta, en contra de la vida desnuda que caracteriza lo mítico) inscrito en la tradición del derecho europeo (Benjamin, [1921] 2001, p. 41). Es una violencia que debe ser entendida en su esencia metafísica: esto es, no en sus rasgos objetivos, sino en la moralidad de sus

efectos liberadores trascendentes. El problema es que identificar *lo que ella es* o lo que objetivamente la diferencia de la violencia mítica del derecho no es posible: «Esta fuerza redentora de la violencia [no se halla a la vista] de los humanos», porque «solo la violencia mítica, no la divina, deja entreverse como tal con certeza» (Benjamin, [1921] 2001, p. 44; cfr. Benjamin, 2009, p. 141). No se trata de una simple variación de la tesis iusnaturalista del fin justo, violencia justa, pues la violencia divina no es un simple medio de ejecución de una voluntad que busca favorecer un poder contingente; lo divino se ha de diferenciar de lo mítico en su esencia misma, en su propia naturaleza. La pura violencia divina no puede sino ser justa, y su única consecuencia posible, la liberación del hombre de las cadenas míticas del poder. La violencia mítica, por el contrario, es esencialmente cruel, y aunque no sea el resultado de la voluntad o la manipulación de un agente particular, su fruto no puede ser otro que las cadenas de un nuevo poder: «Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder, es el principio de toda fundación mítica de derecho» (Benjamin, [1921] 2001, p. 40).

LA SUPUESTA CONTRADICCIÓN EN TORNO AL CONCEPTO DE MITO EN SOREL Y BENJAMIN

El mito soreliano de la huelga general es, en su materia más primordial, pura violencia: él evoca la gran batalla entre las fuerzas antagónicas del socialismo y las de la modernidad capitalista; él apela al horizonte de destrucción total de los enemigos y los vencidos; y, si bien no fomenta «la brutalidad, ni que la sangre corra a ríos» (Sorel, [1906] 2005, p. 242), acepta la necesidad de esa sangre y esa brutalidad que derivan del gesto catastrófico y aniquilador de la violencia revolucionaria. El mito de la huelga general no encierra en sí mismo la planificación de un nuevo orden o de los medios para procurarse el disfrute de la vida después de la victoria, pues su única razón de ser es la destrucción del sistema capitalista: «Esta huelga general proclama, de la manera más clara, su indiferencia por los beneficios materiales de la conquista, afirmando que se propone suprimir al Estado» (Sorel, [1906] 2005, p. 226).

Algunos autores proponen, en artículos recientes (*i. e.* Castel, 2012; Pérez López, 2015), la aparente contradicción que existe entre Benjamin y Sorel a propósito de concepto de mito: «el uso de un mismo concepto para dos realidades incompatibles» (Pérez López, 2015, p. 215). Señalan, en términos generales, que para Sorel el mito es algo positivo que mueve a los hombres a la libertad que les propor-

ciona la violencia que destruye el Estado, mientras Benjamin asocia el mito con el tipo negativo de violencia que alimenta los sistemas de poder y los condena a vivir prisioneros de los ciclos históricos de violencia y derecho. Se sorprenden este tipo de estudiosos de Benjamin y Sorel del hecho de que casi nadie haya advertido semejante contradicción fundamental entre ambos autores, más aún, si se tiene en cuenta que Benjamin hace del enfoque soreliano de la violencia el punto de partida de su *Crítica*, y del mito de la huelga general proletaria de este, uno de sus ejemplos de medios puros. Y es un descubrimiento que nos debería sorprender de manera doble; por un lado, que un hombre del talante intelectual de Benjamin leyera tan pobremente, al punto de pasar por alto (o de omitir tan negligentemente) el concepto de mito en las *Reflexiones* (que ocupa un lugar predominante en la exposición teórica del pensador francés); y, por el otro, que escribiera aún más pobremente, teniendo que tomar prestado el concepto de mito de Sorel, solo para darle una interpretación completamente opuesta en su *Crítica* (¡sin mencionar una sola palabra al lector sobre semejante abuso semántico!). O tal vez exista una explicación más simple a esta supuesta contradicción. Tal vez Benjamin leía muy bien, escribía muy bien y pensaba mejor, y su concepto de mito (y de violencia mítica), en su visión de filósofo de la historia del derecho, no tiene absolutamente nada que ver con el uso psicosocial que del término hace Sorel, sino con el concepto de destino que retoma de Hermann Cohen: aquel de la violencia del derecho actual como remanente de la antigua condena a la «expiación» por la transgresión de una ley desconocida; de la «“noción que se hace inevitable” y cuyos “propios ordenamientos son los que parecen provocar y dar lugar a esa extralimitación, a esa caída”» (Benjamin, [1921] 2001, p. 41). Se trata del uso de una misma palabra en contextos semánticos completamente diferentes, y precisados correcta y adecuadamente por cada uno de los autores en cuestión. Porque la supuesta contradicción solo podría justificarse si, de antemano, suponemos que existe una definición de mito que comparten ambos autores, pero que valoran de forma diferenciada. Y no es tal el caso. En efecto, Sorel no habla nunca de alguna forma de *violencia mítica*, como nunca habla Benjamin de tipo alguno de *mito social*. No existe pues algo así como dos juicios contradictorios sobre un mismo concepto, que es el único tipo de contradicción de algún valor a los ojos de la filosofía.

Se puede constatar a lo largo de la lectura de las *Reflexiones* que el uso bergsonian del mito en

Sorel tiene un valor como movilizador de la lucha revolucionaria y no es nunca un predicado de la violencia necesaria frente al Estado. La suya es una oposición entre la aprehensión de la esencia de la condición del proletariado revolucionario mediante la intuición y en contra de su abordaje mediante el análisis y fragmentación que aporta el intelectualismo (cfr. Bergson, 1934, pp. 205-229). Así pues, contrario a ciertos autores que insisten en definir el mito en Sorel como «un conjunto de utopías» (Pinto, 2020, p. 48), el autor de las *Reflexiones* opone en todo momento los dos conceptos: mientras el mito anima a los obreros «a prepararse para un combate con el fin de destruir todo lo que existe, la utopía siempre ha causado el efecto de orientar a las mentes hacia reformas que podrán ser llevadas a cabo fragmentando el sistema» (Sorel, [1906] 2005, p. 90). Esta fragmentación intelectual de la realidad del socialismo favorece la inacción, y, por ello la utopía debe ser sustituida por la comprensión total, afectiva e inmediata que ofrece el mito de la revolución venidera.

Por su lado, Benjamin toma el ejemplo de la tradición griega para calificar un tipo de violencia asociada al poder y la sangre (Ahmadi, 2015; Bock, 2019; Hamacher, 2013; Menninghaus, 2013); a ella se opone una violencia divina, cuyo ejemplo fundamental toma de la tradición (mística, aunque también podría llamarse, en ciertos contextos, mítica) judía: «De la misma forma en que Dios y mito se enfrentan en todos los ámbitos, se opone también la violencia divina a la mítica; son siempre contrarias» (Benjamin, [1921] 2001, p. 41). La oposición en Benjamin es entre la violencia mítica y la violencia divina, y no parece interesarse en absoluto en estrategias psico-afectivas o motrices que ayuden a arengar a los sujetos encargados de llevar a cabo la revolución. Para Benjamin, el mito es el relato de la tradición clásica de los dioses y los héroes griegos, cuyas características en el ejercicio de poder y la violencia le sirven para definir otra tradición: la del derecho europeo. En Sorel ([1906] 2005, pp. 81-82), se puede constatar que la palabra *mito* resulta una elección particular, casi arbitraria, que intenta recoger la herencia bergsoniana —pero que no tiene nada que ver con su uso en la tradición grecolatina—, la cual le sirve para definir un fenómeno sociológico que considera útil para los fines revolucionarios.

¿PUEDE SER LLAMADA VIOLENCIA LA PURA REVOLUCIÓN ANARQUISTA?

Una contradicción objetiva entre Sorel y Benjamin surge en torno a la violencia que tiene como ho-

rizonte la libertad y la destrucción de las cadenas opresoras del Estado. La huelga general proletaria representa la forma de violencia que Sorel reivindica en toda su potencia metafísica liberadora, pero no deja, por tanto, de ser violencia. Es decir, en Sorel, la violencia que se opone a la fuerza o, incluso, al salvajismo y la brutalidad, se sanciona como violencia y no pierde nunca ese carácter. En Benjamin, por el contrario, los *medios puros* en política, como el ejemplo de la huelga general revolucionaria, lo son en la medida en que cesan de ser violentos (aunque se expresen con dicha apariencia).

En principio, el derecho a la huelga hace parte del ordenamiento jurídico del Estado porque se considera como un mecanismo no violento de diferencias entre la patronal y sus asalariados: «Abstenerse de participar en una actividad o en un servicio, lo que equivale a una “ruptura de relaciones”, puede ser un medio limpio y desprovisto de toda violencia» (Benjamin, [1921] 2001, p. 27). Pero la violencia aparece en forma de «chantaje», cuando la reanudación del trabajo depende de condiciones ajenas a la actividad o que significan modificaciones exteriores a ella. Así pues, el derecho a la huelga que se otorga por su carácter no violento significa, en la práctica, un derecho a la utilización de la violencia con fines particulares. Esta contradicción interna del derecho del Estado se acentúa ante la presencia de la huelga general, puesto que ella es contraria a derecho (dado que el paro simultáneo de todos los sectores no puede justificarse en todos y cada uno de los casos de acuerdo lo previsto en la legislación) y por lo tanto será combatida por el Estado como una violencia que amenaza su propio poder (Benjamin, [1921] 2001, pp. 27-28). Hasta aquí, en resumen, el planteamiento benjaminiano sobre la huelga desde el punto de vista teórico de la filosofía del derecho. Pero el discurso del filósofo berlinés se torna mucho más interesante cuando decide asumir la «reflexión más política que teórica» de Sorel sobre la distinción entre los dos tipos de huelgas generales: la *política* y la *proletaria* (Benjamin, [1921] 2001, p. 36). La huelga general política —que, a su juicio, es la misma «fórmula de la fallida revolución alemana» (p. 36)— busca, mediante el mismo principio de chantaje ya mencionado, la modificación exterior de las condiciones de trabajo, por lo que puede considerarse como un medio violento (p. 36). Benjamin cita a Sorel para sostener que esta huelga general política refleja una violencia, dirigida por políticos «moderadamente socialistas», que termina por alimentar el propio aparato de violencia del Estado, «al transferir el poder de privilegiados a privilegiados, cuando la

masa productora trueca amos» (p. 36). Por el contrario, la huelga general revolucionaria, «en tanto medio puro, no es violenta», ya que no puede ser reducida a una economía del chantaje; ella no se propone la necesidad de concesiones o modificaciones de las condiciones de trabajo, puesto que su único objetivo es «la liquidación de la violencia estatal»; ella constituye una forma de subversión que no «exige», sino que «consume»; por lo tanto, «si la primera concepción de la huelga es fundadora de derecho, la segunda es anarquista» (pp. 36-37).

Esta posición diferenciada sobre la violencia final que habrá de decidir el destino es consecuencia lógica del postulado inicial de Benjamin en torno a la violencia desde la filosofía de su historia. Para que ella tenga validez, debe fundar o conservar derecho (Benjamin, [1921] 2001, pp. 32-33). Así pues, si la violencia divina no funda ni conserva derecho, ella misma pierde los rasgos que la definen como tal. Por más que esa violencia pura se presente bajo los ropajes de la misma violencia que el «mito ha mancillado con el derecho», como en «la verdadera guerra» o en *el juicio divino de la multitud sobre el delincuente* (Benjamin, [1921] 2001, p. 45), ella misma es manifestación pura no violenta. Eso sería algo que seguramente no compartiría el viejo Sorel, el apologista de la violencia, pero que podría llegar a relativizar, en cuanto Benjamin llama a la huelga general revolucionaria *anarquista* (Benjamin, [1921] 2001, p. 37).

En efecto, el anarquismo era la gran fuerza que movilizaba los anhelos revolucionarios en Europa y los Estados Unidos a finales del siglo XIX (cfr. Manfredonia, 2007; Dupuy y Encrevé, 2003). El anarquismo se distanciaba en sus horizontes ideales tanto del socialismo parlamentario que fortalecía el viejo Estado a través de sus cosméticas reformas democráticas (Sorel, [1906] 2005, pp. 170, 241), tanto del comunismo que, con el objetivo de destruir el Estado capitalista, buscaba la instauración de otro Estado, el comunista, en el que la libertad estaría igualmente amenazada. El anarquismo buscaba la destrucción del poder sin ninguna posibilidad de reconstrucción de cualquier otra forma de poder. «Ni Dieu ni Maître» era la consigna que guiaba a los anarquistas en medio de la multitud de formas que adoptaba el cuerpo de doctrina no muy unificado de su filosofía. Pero, al lado de los Proudhon, los Bakunin o los Kropotkin que alimentaban la discusión política y filosófica del movimiento, su verdadera fuerza social se unificaba alrededor de sus mártires: los militantes anarquistas que sellaban con su vida el destino revolucionario. De la masacre del Haymarket en Chicago, en 1886, a las

huelgas generales que condujeron a la promulgación de la Carta de Amiens, en 1906, en Francia, el sindicalismo anarquista de principios del siglo XX gozaba no solo del prestigio de la fuerza de sus conquistas legales, sino, además, del enorme capital moral que emanaba del nutrido panteón de mártires sacrificados en nombre de la libertad. Entre otros, los nombres de Ravachol, Auguste Vaillant, Émile Henry, Sante Gerónimo Caserio venían a sumarse a la interminable lista de asesinados en las múltiples huelgas generales que saturaron el clima social en la Europa y la América industrializada de la época. En su declaración final, después de ser condenado a morir en la horca, Louis Lingg, uno de los llamados «mártires de Chicago» decía:

No es por asesinato, sin embargo, por lo que he sido sentenciado. El juez ha afirmado [...] que estábamos siendo juzgados, no por asesinato, sino por Anarquía, ¡de modo que la condena es que soy un anarquista! [...] Repito que soy enemigo del “orden” actual, y repito que lo combatiré con todas mis fuerzas, mientras me quede aliento. Declaro de nuevo, franca y abiertamente, que estoy a favor del uso de la fuerza. [...] Desprecio su orden, sus leyes, su autoridad basada en la fuerza. ¡Cuélguenme por eso! [Traducción propia] (Parsons, 1914, pp. 34-36).

Paradójicamente, Lingg no fue uno de los que murió en la horca por los hechos de la plaza de Haymarket, pues decidió suicidarse en su celda, poco después de confirmarse su sentencia. Su discurso, no obstante, recoge mejor que ninguno la contradicción que el gran delincuente exponía del derecho del Estado moderno: que la ley no está para castigar al culpable por un crimen que haya cometido, sino que, mediante el monopolio de la violencia, el derecho del Estado se defiende a sí mismo, pues toda violencia por fuera de sus instituciones representa una amenaza a su poder (Benjamin, [1921] 2001, p. 26). Los mártires anarquistas eran símbolo de una potencia histórica, la del héroe legendario que, al desafiar la ley, exponía el doble carácter arbitrario y violento del derecho; por un lado, su crueldad como manifestación de la cólera o la ira por el daño que representa la amenaza a su propio poder; y, por el otro, su imposición como *destino* sobre aquellos que ignoran su ley o la desconocen:

Las leyendas heroicas, en que el héroe, como por ejemplo Prometeo, desafían con digna bravura al destino, se enfrentan a él con suerte diversa y no son abandonados por la leyenda sin alguna esperanza, demuestran que, en un senti-

do arcaico, los castigos divinos poco tenían de derecho conservador; por lo contrario, instauraban un nuevo derecho entre los humanos. Precisamente a ese héroe y esa violencia de derecho quiere actualizar el pueblo aún hoy cuando admira a los grandes malhechores (Benjamin, [1921] 2001, p. 39).

De forma análoga, en la *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel ([1906] 2005), las imágenes de la batalla arquetípica final que servían de mito social movilizador de la revolución tenían un héroe: el militante anarcosindicalista que no temía usar la violencia para destruir el capitalismo (p. 171). Cuando el filósofo francés nos dice que el sindicalista «posee el sentimiento perfectamente claro de la gloria inherente a su papel histórico y del heroísmo de su actitud militante» (Sorel, [1906] 2005, p. 226), podemos intuir que el panteón de mártires del anarquismo y del comunismo funciona como parte integral de ese conjunto indivisible que era el mito de la huelga general proletaria. Si Sorel sugiere que ella constituía ya un referente en el imaginario socialista de la época, no podía serlo sin la evocación constante de militantes muertos por la violencia del Estado; a lo que cabría añadir que comunicar la idea de una batalla final arquetípica sin la presencia de la figura del guerrero arquetípico que tiene en sus manos la victoria no resulta una tarea práctica. Y aunque en el caso de héroe anarquista bien podríamos alegar que el delincuente no desconoce la ley que infringe, sino que decide desconocerla, aun así, el principio de expiación se sigue señalando en el hecho de que la ley infringida emana de esa misma «violencia coronada por el destino» que amenaza al infractor con la pena de muerte: el elemento más representativo del origen mismo del derecho del Estado (Benjamin, [1921] 2001, p. 31).

LA PRAXIS DE LA PURA VIOLENCIA DIVINA

Benjamin escribe su texto en 1921, en una Europa que apenas empezaba a despertar de la horrenda pesadilla de la Primera Guerra Mundial. Buenas razones, justas o injustas, para la violencia de la guerra dejaban de importar mucho ante el impacto de una crueldad generalizada inimaginable antes de 1914. Si Sorel debía defender la moralidad de la violencia de los fantasmas del *Terror* francés en sus *Reflexiones*, Benjamin tenía la tarea, aún más ardua, de pensar la moralidad de la violencia ante el terror de la Gran Guerra, cuando la sangre de toda una generación perdida no terminaba de secarse en los campos de Europa. Pero el fracaso en Alemania de la *Revolución de Noviembre* le

demonstró hasta qué punto el oprobio de la violencia de ciertos *vitalistas* de su época podía generar un daño enorme a las posibilidades de transformación histórica. La defensa a ultranza de la vida en el pensamiento político moderno, como en Kurt Hiller, partía, a juicio de Benjamin ([1921] 2001) de una falaz asimilación de lo humano a «la mera vida del hombre», como si la existencia (la mera vida que posee) fuese superior a su *existencia justa* (p. 43). El argumento último de los vitalistas es la prohibición de matar de los antiguos mandamientos; pero, si Dios dice «No matarás», lo hace como un mandato que precede el acto y, por lo tanto, no lleva implícito ningún juicio sobre este; es más bien «una pauta de comportamiento para la persona o la comunidad», la cual deberá en la intimidad, en casos extremos, «asumir la responsabilidad» de no observar dicha pauta (Benjamin, [1921] 2001, p. 42). Además, «no matar» es un mandato cuya razón no debe buscarse en «su incidencia sobre Dios y el autor del hecho», sino en lo que «el hecho hace al asesinado» (p. 43). El dogma de la «sacralidad de la vida» es para Benjamin un rezago de la tradición mítica del derecho: «Aquello que aquí pasa por sagrado, era, desde la perspectiva del viejo pensamiento mítico, aquello sobre lo cual se deposita la marca de la culpabilidad, y que no es otra cosa que la mera vida» (p. 44). A diferencia de la violencia divina, la violencia mítica del derecho es sangrienta; ella se resuelve en la culpabilización de la mera vida, cuyo signo es la sangre; ella es pura manifestación de los dioses que se abate sobre el inocente con el designio del destino que exige la expiación, no la pena; y en su redención del culpable, no le redime de una culpa, sino del derecho mismo (Benjamin, [1921] 2001, p. 42). Como se puede apreciar, la visión del filósofo de Berlín es profundamente *antivitalista* y el término de *mera vida* tiene un trasfondo peyorativo que lo distancia de interpretaciones particulares actuales que parecen acercarlo al vitalismo que tanto criticaba —como la del concepto de *nuda vida* propuesto por Giorgio Agamben en su teoría de los «*homo sacers*» (Bock, 2019, pp. 373-374; Ross, 2012, p. 432; cfr. Agamben, 1997; Butler, 2006)¹. Para Benjamin, la muerte puede ser «dialécticamente conciliadora» (Bock, 2019, p. 368), por lo que todo cuestionamiento moral que se pudiera hacer a las formas efectivas que adoptará la violencia divina en la catástrofe revolucionaria quedaría resuelto en la distinción entre *existencia* (como mera vida

¹ Una crítica detallada a la «*agambenización*» del concepto benjaminiano de *mera vida* se puede seguir en el trabajo de Carlo Salzani (2015).

natural biológica) y la *existencia justa* (cfr. Butler, 2006; Salzani, 2015). La violencia divina, a diferencia de la mítica, trasciende la mera vida natural, pues si bien se abate sobre toda existencia, lo hace en nombre de la existencia justa: la suya es una violencia redentora.

Igualmente, para Sorel, la violencia revolucionaria es pura, en la medida en que es ejercida por hombres puros y con el fin de la liberación, pero la defensa «política» de la huelga general proletaria lo conduce al terreno de la praxis, es decir, a tratar de precisar (no con mucho éxito) aquellos rasgos objetivos fenomenológicos específicos que la diferencian de los «salvajismos» de las «revoluciones burguesas» (Sorel, [1906] 2005, pp. 71, 242). En cambio, Benjamin no se preocupa para nada en explicar cómo la praxis de la violencia pura anarquista de la huelga general revolucionaria que destruirá el Estado capitalista (Benjamin, [1921] 2001, p. 37) —llevada a cabo por humanos y no por fuerzas históricas o sujetos sociales— puede realizarse sin que medie una voluntad de sufrimiento de los enemigos de la revolución. Parece suficiente para el autor de la *Crítica* la descripción del ejemplo de la violencia divina del Dios de Moisés golpeando a la tribu de Korah: en él no hay rastro alguno de voluntad de hacer sufrir, de crueldad o de sangre; es pura violencia sobre los «privilegiados, levitas, y los alcanza sin anuncio previo, sin que medie amenaza; golpea [fulminantemente] y no se detiene ante la aniquilación» (Benjamin, [1921] 2001, p. 41). Sin embargo, el problema con esta analogía es que ninguna de las manifestaciones de violencia anarquista desde los tiempos de Benjamin ha presentado jamás tales características; ni los sindicalistas revolucionarios ni los exponentes de la *filosofía de la bomba* o la *propaganda con los hechos* (Chaliand y Blin, 2004, pp. 125-144; Laqueur, 2003, p. 73; McElroy, 2000, p. 102; Meuwly, 1998, p. 88) podrían considerarse exentos de un cierto espíritu de crueldad en la praxis de su lucha contra el poder del Estado, tal y como se puede verificar en las polémicas de famosos líderes anarquistas de la época (Cafiero y Malatesta, 1876; Malatesta, 2007, pp. 53-65).

Es posible, según Benjamin, reconocer ciertas manifestaciones de esta pura violencia en la sociedad actual; y resulta inevitable pensar que sus ejemplos se basan en la lectura del capítulo sobre la moralidad de la violencia en Sorel. Alude, por ejemplo, a ese tipo de «expresión sacralizada de la vida cotidiana» que se entiende «como violencia educadora en su forma más consumada» (Benjamin, [1921] 2001, p. 42); o, como lo cita más adelante, en *el juicio divino de la multitud sobre el delincuente*, de la misma

forma que lo hace el filósofo francés a la hora de defender la Ley de Lynch en el capítulo VI de sus *Reflexiones* (Sorel, [1906] 2005, pp. 240-241). Estas formas de violencia pura, *aparentemente* brutales, se reconocen porque, en su ejecución, tienen un carácter «incruento» —entendido como la ausencia de una búsqueda de sangre y sufrimiento de la víctima—, «contundente y redentor» (Benjamin, [1921] 2001, p. 41). El filósofo berlinés prefiere zanjar el problema de la cohabitación de la praxis revolucionaria con la crueldad, a partir del criterio de aceptación de la sangre, la brutalidad o el sufrimiento que derive de la violencia divina: Si la violencia mítica «exige sacrificios, esta los acepta» (Benjamin, [1921] 2001, p. 42). Es una versión elegante y refinada, propia del filósofo del derecho, del mismo principio sostenido por Sorel, cuando afirma que, a diferencia de la violencia de la burguesía, «la gran batalla que decidirá el porvenir» no «necesita» ni fomentar la brutalidad «ni que la sangre corra a ríos» (Sorel, [1906] 2005, p. 242). No obstante, el francés sí se afana por presentar la violencia revolucionaria como un proceso histórico perfectamente diferenciable, en términos objetivos, de los «pactos de salvajismo» que «mancillaron» la revolución de 1793 con actos «abominables» (Sorel, [1906] 2005, p. 171). Benjamin, por el contrario, parece sugerir la forma de un juicio retroactivo de la violencia por el hombre liberado por ella: Solo una vez libre de las cadenas del ciclo dialéctico entre violencia y poder se puede saber si la «verdadera guerra» tuvo o no lugar. Eso significa, igualmente, que todo juicio subjetivo sobre la violencia revolucionaria no puede estar basado ni en aspectos éticos o estéticos de tal o cual episodio histórico, sino que su crítica queda supeditada a la filosofía de su propia historia: «Es “filosofía” de dicha historia porque ya la idea que constituye su punto de partida hace posible una postura crítica, diferenciadora y decisiva respecto a sus datos cronológicos» (Benjamin, [1921] 2001, p. 44).

Lo que importa en la «guerra verdadera» que se dibuja en el horizonte histórico benjaminiano es su carácter catastrófico y aniquilador. El filósofo berlinés afirma que, en tanto solo la violencia mítica se revela como tal, los hombres no deberían preocuparse tanto en determinar si tal o cual tipo de violencia es pura violencia divina, pues su *fuerza redentora no está a su alcance* (Benjamin, [1921] 2001, p. 44). Pero con ello no afirma que la violencia divina sea una cuestión relativa, dependiendo de ese caprichoso péndulo de subjetividades que parece sugerir Žižek (2009, p. 240) en sus *Reflexiones marginales*, en el que «el mismo acto que para un observador externo es tan solo un estallido de violencia, puede ser

divino para los implicados en él», al no existir un «gran otro» que pueda garantizar su naturaleza. Al pretender quitarle el velo de «oscurantismo» que según él se ha querido tender sobre el concepto de violencia divina de Benjamin, Žižek (2009, p. 233) parece tomar por divina cualquier forma contingente de violencia que escape al derecho o se oponga a él. Un Robespierre contra el derecho monárquico, por ejemplo, resumiría para Žižek, en su discurso del 8 de Termidor de 1794, el dominio de la violencia pura: ese espacio en el que matar no es un crimen ni un castigo, en el que se redime sin exigir sacrificios (Žižek, 2009, pp. 234-235). Pero es difícil saber si el *Terror* francés era realmente el paradigma de esa revolución a la que se refiere Benjamin al final de su texto, pues a diferencia de Sorel, que prefiere distanciarse de las derivas (estéticas) de la revolución burguesa, no hay en sus líneas una crítica particular a este episodio histórico, más allá de considerarlo como ejemplo típico de concepción iusnaturalista de la violencia. Lo que sí tenemos de parte de Benjamin es una referencia a la revolución *verdadera* como la más clara manifestación de pura violencia divina en el futuro, como un evento cuyas condiciones están dadas ahora y que, por ende, no debe considerarse como una posibilidad lejana en el tiempo. Žižek prefiere dejar de lado el criterio benjaminiano de filosofía de la historia para centrarse en un criterio de «acontecer de la historia», en el que la violencia divina debería ser identificada «sin miedo [...] con los fenómenos históricos existentes, evitando así cualquier mistificación oscurantista» (Žižek, 2009, p. 233).

El problema es que tal identificación no se puede hacer en nombre de Benjamin. De la misma manera que, cuando los poetas antiguos nos dicen que Zeus *puede manifestarse en la forma de un mendigo* ante los hombres, ello no implica que *todo mendigo* que se nos aparezca sea Zeus, cuando el autor de la *Crítica* afirma que la violencia divina *puede aparecer o manifestarse* en la forma de la «verdadera guerra» o en cualquiera de las formas que el derecho europeo ha bastardeado (Benjamin, [1921] 2001, pp. 44-45), no está queriendo decir que *cualquier guerra o toda forma mancillada por el derecho sea necesariamente una manifestación de violencia divina*. Creo que Žižek se equivoca al confundir estas formas contingentes de violencia con la violencia divina misma o con su manifestación «suprema» que es la verdadera revolución. Esta última no puede sino revelarse en su papel determinante de una nueva época histórica. Lo que sí tendrían de importante estas manifestaciones contingentes de violencia «pura e inmediata» es que anticiparían

la posibilidad histórica (en términos dialécticos) de esa violencia suprema que abolirá por fin las cadenas del derecho y del poder: «De nuevo están a disposición de la violencia divina todas las formas eternas que el mito mancillara con el derecho. Podrá manifestarse en la verdadera guerra de la misma manera en que se manifestará [en el juicio divino de la multitud sobre el delincuente (*Sie vermag im wahren Kriege genau so zu erscheinen wie im Gottesgericht der Menge am Verbrecher*)]» (Benjamin, [1921] 2001, p. 45). La pura violencia divina no puede ser entendida como los fulminantes castigos que a través del instrumento de la naturaleza inflige la deidad a los hombres pecadores. No es necesariamente el puño de Dios golpeando la tierra con sus terremotos, sus tsunamis, sus volcanes, etc. La violencia divina de la revolución habrá de servirse, en la «batalla definitiva» que llama Sorel ([1906] 2005, p. 242), de las mismas formas de violencia que el derecho y la moralidad burguesa reinante en Europa han condenado como barbarie.

CONCLUSIÓN

La idea de esta verdadera violencia anarquista que no hace llamados ni a la sangre ni a los sacrificios está presente —en el mismo sentido catastrófico y purificador— en las tesis de Sorel y de Benjamin, como posibilidad histórica de finalización de los ciclos de violencia y poder que ha caracterizado el derecho del Estado. La violencia revolucionaria, como «suprema manifestación de la violencia divina» (Benjamin, [1921] 2001, p. 44), adoptará las formas puras de violencia ya conocidas y que han amenazado el derecho a través de la historia, razón por la cual no será posible reconocerla a través de sus características externas, por su apariencia estética o por su afinidad con la ética vigente. La violencia revolucionaria evidenciará su pureza en la medida en que logrará destruir el Estado y su poder, sin transformarse, a su vez, en instrumento de creación de un nuevo orden. Así pues, en la idea subyacente de anarquismo convergen las dos comprensiones de la violencia pura revolucionaria en Walter Benjamin y Georges Sorel: en su metafísica liberadora, en la capacidad de derrumbar todo orden y todo derecho; en la posibilidad de establecer un mundo sin leyes y sin amos, un mundo en el que el entendimiento entre los hombres no tenga ya que ser mediado por la violencia o la constante amenaza del castigo y el sufrimiento. Este es el verdadero horizonte común de las tesis expuestas en la *Crítica* del filósofo alemán y las *Reflexiones* del teórico francés: la posibilidad de una violencia que no solo sea capaz de destruir, sino que, además,

no porte en sí misma la capacidad de construir; una violencia última que aniquile toda posibilidad ulterior de derecho o Estado, poniendo fin a los ciclos históricos de violencia y poder, y garantizando la plena libertad en la ausencia de cualquier principio de autoridad; «la violencia revolucionaria, que es el nombre a asignar a la suprema manifestación de pura violencia por parte del hombre» (Benjamin, [1921] 2001, p. 44).

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1997). *Homo Sacer: Le pouvoir souverain et la vie nue. (Vol. I)*. Paris: Seuil.
- Ahmadi, A. (2015). Benjamin's Niobe. En *Towards the Critique of Violence* (pp. 57-71). London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury.
- Benjamin, W. ([1921] 2001). Para una crítica de la violencia. En W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (pp. 23-45). Santafe de Bogotá: Aguilar, Altea, Tauros, Alfaguara, S.A.
- Benjamin, W. (2009). Fragmento teológico-político. En *La dialéctica en suspenso* (pp. 139-142). Santiago de Chile: LOM.
- Bergson, H. (1934). *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*. Paris: Librairie Félix Alcan <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3045287v.texteImage>.
- Bock, W. (2019). Medios para una política futura: "Para una crítica de la violencia" de Walter Benjamin. *Bajo Palabra*, II (21), pp. 359-382. DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.21.020>.
- Butler, J. (2006). Critique, coercion and sacred life in Benjamin's "Critique of Violence". En H. de Vries, y L. E. Sullivan (Edits.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* (pp. 201-219). New York: Fordham University Press.
- Cafiero, C. y Malatesta, E. (3 de Diciembre de 1876). Lettre au Bulletin de la Fédération Jurassienne. *Bulletin de la Fédération Jurassienne*, pp. 1-2. https://archivesautonomies.org/IMG/pdf/anarchismes/avant-1914/bulletinjurassien/bul_18761203.pdf.
- Castel, M. (2012). Sorel y Benjamin: consideraciones en torno a la violencia y al mito. En L. E. Miseri, *Estado, cultura y desarrollo. Entre la utopía y la crítica* (pp. 19-27). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Chaliand, G. y Blin, A. (2004). *Histoire du Terrorisme: De l'antiquité à Al Qaida*. Paris: Bayard.
- Derrida, J. (1994). *Force de loi: Le «fondament mystique de l'autorité»*. Paris: Galilée.
- Dupuy, C. y Encrevé, A. (2003). *Saint-Junien, un bastion anarchiste en Haute-Vienne (1893-1923)*. Limoges: Presses Universitaires de Limoges et du Limousin.
- Hamacher, W. (2013). *Lingua Amissa*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz.
- Kambas, C. (1984). Walter Benjamin lecteur des Réflexions sur la violence. *Cahiers Georges Sorel* (2), pp. 71-89. DOI: <https://doi.org/10.3406/mcm.1984.886>.
- Kolakowski, L. (1980). *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución: I. Los fundadores*. Madrid: Alianza Editorial.
- Laqueur, W. (2003). *Una historia del terrorismo*. Barcelona: Paidós.
- Malatesta, E. (2007). Anarquismo y violencia. En V. Richards, *Malatesta. Pensamiento y acción revolucionarios* (pp. 53-60). Buenos Aires: Tupac Ediciones.
- Manfredonia, G. (2007). *Anarchisme et changement social: insurrectionnalisme, syndicalisme, éducationnisme-réalisateur*. Lyon: Atelier de Création Libertaire.
- Martel, J. R. (2015). The Anarchist Life we are Already Living : Benjamin and Agamben on Bare Life and the Resistance to Sovereignty. En B. Moran y C. Salzani (Edits.), *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben* (pp. 187-200). London and new York: Bloomsbury.
- McElroy, W. (2000). The Schism Between Individualist and Communist Anarchism in the Nineteenth Century. *The Journal of Libertarian Studies* 15, 1, pp. 97-123.
- Menninghaus, W. (2013). *Saber de los umbrales*. Buenos Aires: Biblos.
- Meuwly, O. (1998). *Anarchisme et modernité*. Paris: L'Âge d'Homme.
- Parsons, L. E. (1914). *Twenty-Fifth Anniversary Eleventh of November Memorial Meeting*. Chicago: University of Illinois at Chicago. <https://archive.org/details/twentyfifthanniv00lawr>.
- Pérez López, C. (2015). Walter Benjamin y Georges Sorel: Entre el mito de la huelga general y una política de medios puros. *Trans/Form/Ação*, 38 (1), pp. 213-238. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732015000100012>.
- Pinto, L. (2020). La política más allá de la violencia. Walter Benjamin lee a Georges Sorel. *Anacronismo e Irrupción*, 10 (18), pp. 37-62.
- Ross, A. (2012). Agamben's Political Paradigm of the Camp: Its Features and Reasons. *Constellations*, 3 (19), pp. 421-434. DOI: <https://doi.org/10.1111/cons.12001>.
- Salzani, C. (2008). Violence as pure praxis: Benjamin and Sorel on strike, myth and ethics. *Colloquy Texts Theory Critique* (16), pp. 18-48. <https://bridges>.

- monash.edu/articles/journal_contribution/Violence_as_Pure_Praxis_Benjamin_and_Sorel_on_Strike_Myth_and_Ethics/5005196.
- Salzani, C. (2015). From Benjamin's bloßes Leben to Agamben's Nuda Vita: A Genealogy. En B. Moran y C. Salzani (Edits.), *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben* (pp. 109-124). London and New York: Bloomsbury.
- Sorel, G. ([1906] 2005). *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós.