Roda da Fortuna
Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo
Electronic Journal about Antiquity and Middle Ages

Cecilia Devia[1]

Aproximaciones teóricas al derecho de resistencia: un breve recorrido desde la Antigüedad hasta el presente

Theoretical Approaches to the Right of Resistance:
a short View from Antiquity to the Present

Resumen:
Se presentará en este trabajo un breve abordaje multidisciplinario sobre el derecho de resistencia en Occidente, con la exposición y comentario de aportes teóricos que permitan obtener herramientas que posibiliten identificarlo en el futuro en la praxis medieval que las fuentes permiten intuir. Estas contribuciones van desde la total negación del derecho de resistencia, pasando por una aceptación muy acotada y llegando hasta su aplicación prácticamente irrestricta.
Palabras-claves:
Derecho de resistencia; Teoría; Occidente.

Abstract:
This paper presents a brief multidisciplinary approach on the right of resistance in the West, with exposure and review of theoretical contributions that allow to obtain tools that enable recognize it later in the medieval praxis than suggests the sources. These contributions range from total denial of the right of resistance, through a bounded acceptance and reaching its application virtually unrestricted.
Keywords:
Right of Resistance; Theory; West.

[1] Doctora de la Universidad de Buenos Aires, área Historia.

Se presentará en este trabajo un breve abordaje multidisciplinario sobre el derecho de resistencia en Occidente, con la exposición y comentario de aportes teóricos que permitan obtener herramientas que posibiliten identificarlo más adelante en la praxis medieval que las fuentes permiten intuir. Estas contribuciones van desde la total negación del derecho de resistencia, pasando por una aceptación muy acotada y llegando hasta su aplicación prácticamente irrestricta.

El recorrido seguirá un orden cronológico,[2] pero el tratamiento de los diversos períodos y pensadores se hará siguiendo los intereses de una investigación en elaboración sobre el derecho de resistencia de los dominados en la Galicia bajomedieval,[3] lo que explicará una aproximación desigual, con momentos y autores abordados de manera que se podría denominar "panorámica" o "a vuelo de pájaro" y otros examinados con más detenimiento.

En líneas generales, el tema del derecho de resistencia parece enlazarse inevitablemente con el de la tiranía, y este último deberá ser examinado –en futuros trabajos- también en un sentido que lo hace más próximo al derecho de resistencia de los grupos dominados medievales: el de la muerte del señor.[4] En relación con esta observación, hay que hacer notar que muchos de los aportes teóricos que presentamos aquí están ligados al derecho de resistencia ejercido por los sectores superiores de la sociedad, por las élites –sean éstas nobles, urbanas, rurales, etc.- pero es necesario incluirlos para poder delinear más acabadamente el problema.

1. De la *Antígona* de Sófocles al cristianismo como religión oficial

Comenzaremos el recorrido con un texto de fuerte contenido simbólico: la *Antígona* de Sófocles, que muestra el enfrentamiento entre el *nomos* divino –la ley divina no escrita- y el *nomos* de la *polis* –la ley escrita de la ciudad-estado. Otorgándole superioridad a la ley divina, se fundamenta la resistencia a la ley emanada de la autoridad pública.

[2] Hemos encontrado una guía inestimable para nuestro recorrido en Ugartemendía Eceizabarrena, 1999: 213-245, la que se completará con el aporte de otros autores. En dicho artículo se estudia el derecho de resistencia sólo en relación al poder estatal.

[3] Investigación posdoctoral inscripta en el marco del proyecto UBACyT (Universidad de Buenos Aires-Ciencia y Tecnología) 2014-2017 "Poder y relaciones sociales en el feudalismo: siglos VIII-XVI", dirigido por el Dr. Carlos Astarita.

[4] Ver especialmente Jacob (1990) y Barros, 1991-1996.

En la Grecia clásica, la idea del derecho de resistencia se concretará en relación al desarrollo del concepto de tiranía, el cual, a pesar de no contar en sus orígenes con una valoración moral o jurídica, terminará adquiriendo en forma paulatina una carga negativa en ambos sentidos.

El estoicismo, con su panteísmo racionalista, marca otro paso en la fundamentación del derecho de resistencia en la Antigüedad, que servirá de base al cristianismo para plantear por primera vez explícitamente los límites de la obediencia debida por el individuo al Estado. Aunque la doctrina cristiana manda obedecer a la autoridad civil, al especificar que se debe dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, abre el camino a la resistencia –en un principio pasiva- a lo que manda el Estado, si contradice el mandato divino. El paso de la resistencia pasiva a la activa se producirá cuando, a comienzos del siglo IV, el cristianismo se convierta en religión oficial (Ugartemendía Eceizabarrena, 1999: 213-245).

2. Los tres órdenes y el derecho de resistencia medieval

En el período medieval, la teoría de los tres órdenes intenta contener o más bien descartar el ejercicio del derecho de resistencia de parte del orden más intensamente sojuzgado, el de los *laboratores*. Partiendo de la idea de que el orden terrenal refleja el orden jerárquico celestial, la teoría de la clasificación de los hombres en tres órdenes, estrechamente relacionados y escalonados jerárquicamente, tiene su formulación más habitual en las siguientes categorías: los *oratores*, los *bellatores* y los *laboratores*. Los primeros se ocupan de la salvación espiritual de la humanidad, los segundos defienden la seguridad física y los terceros deben mantener materialmente a los otros dos órdenes. Este ordenamiento, al estar creado por Dios y ser un reflejo del orden celestial, es considerado eterno e inmutable. Esta teoría aparece formulada por Escoto Erígena, quien en el siglo IX, traduciendo la obra del Pseudo Dionisio -que data probablemente del siglo VI- expone la idea de que el orden terrenal refleja el orden jerárquico celestial.

La confusión sobre la identidad del que es conocido como el Pseudo Dionisio es, por lo menos, doble. Se lo tomó, en principio, por Dionisio el Areopagita, juez del Areópago convertido al cristianismo por la predicación de San Pablo y posteriormente obispo de Atenas. Más adelante, se lo identificó también con el santo mártir Dionisio, el primer obispo de París (Stiglmayr, 1909).

Giorgio Agamben indica que la invención del término "jerarquía" es obra en definitiva de un apócrifo. El equívoco, que surge al momento mismo de la recepción del Pseudo Dionisio en el Occidente latino, llevó a tomar por una teología mística lo que en realidad sería una sacralización de la jerarquía eclesiástica, y quizá de toda jerarquía. El apócrifo hace seguir a su jerarquía celeste de una jerarquía eclesiástica, jerarquizando por un lado a los ángeles según un rígido orden burocrático, y transformando las jerarquías eclesiásticas en angélicas, según una gradación sacra, por otro (Agamben, 2007: 267-268).

Sobre la teoría de los tres órdenes se destaca la exhaustiva investigación de Georges Duby,[5] pero con reservas en cuanto a su surgimiento en el Occidente medieval. Duby considera que esta ideología apareció como respuesta a la violencia del año mil, pero nosotros sostenemos que este período no debe ser considerado como una fase excepcional en la que la violencia detiene el funcionamiento social, y que tampoco surge una ideología de emergencia en la coyuntura. Esta teoría de los tres órdenes será una determinación tan estable en el feudalismo como lo fue la violencia entre clases, estamentos e individuos. Sin entrar por ahora en el debate sobre las interpretaciones hegemónicas, podría considerarse a esta clasificación como una cosmovisión compartida por las clases dominantes, tanto eclesiásticas como laicas, y tal vez por la capa superior de las clases dominadas.

3. De las doctrinas medievales al comienzo de la modernidad

En otro orden de ideas, se pueden distinguir tres líneas de fuerza que establecerán una lucha dialéctica por el poder. Una es la doctrina de la potestad eclesiástica. Al ser consagrado por la Iglesia, el emperador quedará sometido a su poder disciplinario, lo que sienta las bases de la denominada "resistencia eclesiástica". Otra línea se fundamenta en la idea del poder originario del pueblo, que nutre la doctrina de la soberanía popular. Este poder es sometido al monarca por medio de un pacto, lo que presupone un derecho de resistencia en caso de que dicho pacto fuera violado. La tercera vía es el surgimiento paulatino de la teoría de un derecho divino absoluto, fundamentado en la doble idea de un derecho monárquico de nacimiento y de la inviolabilidad de la figura regia debido a su

[5] Duby, 1983. Sobre este tema hay una bibliografía especialmente profusa; por citar solo algunos textos: Barthélemy, 2005; Barthélemy, 2006; Bonnassie, 1983; Flori, 2001; Iogna-Prat, 1998; Para las coordenadas témporo-espaciales de nuestra investigación mayor: Stefano, 1966.

consagración eclesiástica, teoría que culminará históricamente en el Estado Moderno con las monarquías absolutas (Ugartemendía Eceizabarrena, 1999: 213-245).

Por otra parte, la idea de la creación *ex nihilo* presente en el cristianismo alteró la concepción del poder, ya que lo hizo aparecer como trascendente al mundo y no puramente natural. Al ser de origen divino, todo poder –ya sea de la naturaleza o humano- es derivado y, por lo tanto, relativo. Así, el poder político no pertenece a nadie en particular, sino al pueblo en su conjunto –*vox populi vox Dei*- y se manifiesta a través de un orden jurídico. En la Edad Media la resistencia constituía un derecho del pueblo, o por lo menos un derecho que podía ser ejercido por una parte del mismo, porque existían poderes capaces de arbitrar en caso de conflicto. En primer lugar, el Papa, y en un plano mucho más alejado, el emperador o el titular del poder (Negro Pavón, 1992: 683-707).

Se han identificado cuatro marcos de interpretación en la evolución medieval del derecho de resistencia: por sentencia divina, por incumplimiento de pacto, por poderío real absoluto y por libertad individual. En la Castilla bajomedieval coexisten desde el siglo XIII los tres primeros, y el cuarto se añade en el siglo XIV. Estos cuatro modelos son también conocidos como el de la mediación teológico-eclesiástica, el del pacto, el del absolutismo y el de la libertad individual. Es el primero de ellos el que predomina en este período. Pero, como ya se indicó, no serían modelos teóricos subsecuentes en el tiempo, sino que es común su coexistencia ante un mismo acontecimiento. Hacia fines de la Edad Media se habría dado la coexistencia entre los dos modelos más opuestos entre sí: el de la libertad individual y el absolutista. El primero predomina en los medios académicos, mientras que el segundo avanzará en la práctica política de construcción de un modelo absolutista que niega justificación al derecho de resistencia (Nieto Soria, 2011: 13-27).

En cuanto a los principales pensadores bajomedievales que trabajaron sobre el tema, en especial aportando argumentos para las dos partes que disputaban el poder –el Papado por un lado y el Imperio por el otro- resultan ineludibles Marsilio de Padua y su tratado *Defensor Pacis* y Guillermo de Ockham y su *Breviloquium de principatu tyrannico* o *Sobre el gobierno tiránico del Papa.* Ambos pensadores reafirman especialmente los derechos político-económicos de los monarcas. Para Ockham, el problema principal es de la libertad política, y pasa por el reconocimiento del derecho de resistencia contra una autoridad que se ha convertido en tiranía, sea eclesiástica o civil. Respecto a la cuestión del conciliarismo, uno de sus principales teóricos será Jean Gerson. El núcleo de esta controversia que se desarrolla dramáticamente en el Concilio de Constanza de 1413-1418, está en la prelación del Concilio sobre el Papa o viceversa, que se resolverá por el predominio del Papa (Carvajal, 1992: 63-101). Es de destacar que es este Concilio el que ordena la condena de Jan Hus por herejía, quien morirá en la hoguera en 1415 en el reino de

Bohemia, y se convertirá en mártir e inspirador del movimiento revolucionario que se conoce con su nombre (Macek, 1975).

Ya en camino hacia la Edad Moderna, una figura europea destacada en relación al análisis del poder o los poderes políticos es la de Nicolás Maquiavelo. En su obra aparecen dos modelos que resultarán claves para la teoría política moderna: la República y el Principado. Aun cuando se refiere al príncipe, el autor se inclina por el sistema republicano. Como dato empírico, es de destacar que el derecho de resistencia fue fijado por primera vez como derecho positivo en la Constitución de Florencia del año 1508 (Carvajal, 1992: 63-101).

4. La Reforma y las guerras de religión

Durante la Reforma, surge una fuerte controversia sobre la posibilidad de resistir a una autoridad que, siguiendo el argumento inicial de Martín Lutero, ha devenido tiránica (Carvajal, 1992: 63-101). Las doctrinas de las dos principales corrientes protestantes, el luteranismo y el calvinismo, serán determinantes en la filosofía política de los siglos XVI y XVII. En sus inicios, el luteranismo ataca decididamente a la autoridad, pero luego de las guerras campesinas en Alemania sacrifica la resistencia de la comunidad a la obediencia absoluta al poder temporal. Por su parte, el calvinismo justifica el derecho de resistencia y el tiranicidio como último recurso frente a una autoridad tiránica.

El aporte de la Escuela teológica-jurídica de Salamanca fue determinante para la formulación del derecho de resistencia y la desobediencia civil, así como para la aceptación del tiranicidio como *ultima ratio* política. Los pensadores más destacados de esta corriente son Francisco Suárez, Juan de Mariana y Diego de Saavedra Fajardo. Este último resume la cuestión al señalar que la dominación es gobierno y no poder absoluto.

Durante las guerras religiosas que asolaron a Francia en el siglo XVI, aparece la figura de Jean Bodin, que intenta encontrar una solución a la violencia confesional por medio de su teoría de la soberanía y de los derechos de lesa majestad. Sostiene que los problemas religiosos deben resolverse de acuerdo al derecho, y no a las indicaciones de los teólogos, poniendo de esta manera las bases de un absolutismo de carácter fundamentalmente laico (Carvajal, 1992: 63-101).

Otro contexto histórico clave en el derecho de resistencia es la lucha de las Provincias Unidas contra el dominio tiránico español durante los siglos XVI y XVII. Durante la llamada Guerra de los Treinta Años (1618-1648) aparece la obra de

Hugo Grotius, *De Jure Bellis ac Pacis* (1625), que incluye un capítulo titulado "De la guerra de los súbditos contra la autoridad", donde sostiene que no puede existir un derecho de resistencia ilimitado, ya que se debería abandonar toda esperanza en lograr un sistema político pacífico o, por lo menos, estable. Ante una alternativa moderada, que admita un derecho de resistencia limitado, Grotius también parece retroceder, ya que siempre resultaría incompatible con el funcionamiento de un sistema político. Así, si bien este autor se puede considerar como el fundador del derecho natural en la Edad Moderna, en esta alternativa lo limita –cuando se presenta bajo la forma de la resistencia de los súbditos frente a ataques a sus derechos- por medio del derecho positivo, que se muestra como derecho superior del Estado. Pero la posición de Grotius sería inestable, ya que en otro sector de su obra acepta el derecho de resistencia al monarca que abusa de su poder, llegando incluso a considerar la posibilidad de matarlo (Hürlimann, 2013: 52-68).

5. La guerra de todos contra todos y el *Leviatán*

Las reflexiones de Grotius inspiran la obra del mayor teórico político de la modernidad, Thomas Hobbes. Leo Strauss plasma en unas pocas líneas el peso del pensamiento de Hobbes en la historia de Occidente:

> "Hobbes […] filosofó en el momento fecundo en el que las tradiciones clásica y teológica habían sido sacudidas y la tradición de la ciencia moderna aún no se había desarrollado ni establecido. En ese lapso fue él y sólo él quien formuló la pregunta fundamental por la vida justa del hombre y el ordenamiento justo de la sociedad. Este momento fue decisivo para la era venidera en su conjunto; en él se estableció el fundamento sobre el que descansa enteramente el desarrollo moderno de la filosofía política, y constituye el punto del que debe partir todo intento de comprensión exhaustiva del pensamiento moderno" (Strauss, 2006: 26).

En su obra *Leviatán*, publicada por primera vez en 1651, Hobbes considera que

> "… la naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales o mentales que [...] la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él" (Hobbes, 2003: I, 124).

A partir de esta constatación, para Hobbes se desprende una secuencia: si dos hombres, iguales por definición, desean la misma cosa, se convierten en enemigos y

se esfuerzan por destruirse mutuamente. Sostiene que en la naturaleza del hombre anidan tres causas principales de enfrentamiento: la competición, la inseguridad y la búsqueda de gloria. Mientras que los hombres vivan sin un poder que los obligue a todos a respetarse "están en aquella condición que se llama guerra, y es una guerra como de todo hombre contra todo hombre" (Hobbes, 2003, I: 127). En ese tiempo de guerra, no hay lugar para la industria, ni para el cultivo de la tierra, ni para el comercio. Sólo queda el "miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, bruta y corta". En esta situación, las nociones del bien y del mal, de la justicia y la injusticia, no tendrían lugar (Hobbes, 2003: I, 127-128).

Hobbes escribe mientras se desencadenan las guerras civiles en Inglaterra que culminarán con la instauración de la República de Cromwell. El filósofo habla de la guerra entre individuos, de ahí que pueda interpretarse que el hombre necesita al monarca absoluto para liberarse de la guerra civil y no de la "guerra extranjera". Así, el Estado se edificaría no contra la guerra en general, sino contra la guerra civil. Los conflictos perpetuos entre los Estados señalan una suerte de estado de naturaleza de los mismos (Grangé, 2004a).

La guerra civil inglesa contemporánea al filósofo tiene su relato histórico en otra obra suya, paralela en cierta medida al *Leviatán*: *Behemoth*, escrita en 1668 y no publicada en vida de su autor debido a la censura regia, pero que aun así circuló por diversos medios (Grangé, 2004b: 17-38).

La guerra civil fabrica poder, y es este movimiento pernicioso el que, como una enfermedad mortal, arruina al Estado (Hobbes, 2003: I, 273-283). El poder absoluto encarnado en el Leviatán es para Hobbes la forma más elaborada de organización política. Por el contrario, los Estados tienen entre sí relaciones como las de los individuos en estado de naturaleza, puesto que no existe ninguna forma de organización política que los regule.

Los fundamentos de la política de Hobbes gravitan en gran medida alrededor de la noción de guerra. Para expresar la guerra civil, Hobbes usa preferentemente el término "facción". La asimilación de la facción al mal en Hobbes es manifiesta: la facción es la división de lo que nunca debió haberse dividido. La lectura de Hobbes, y más particularmente la exploración del estado de naturaleza como definición y aproximación de la guerra, permite ver no sólo que la guerra civil es fundadora, sino también que el modelo de la guerra intestina construye el modelo de la guerra en general, ya sea que sus realizaciones concretas sean la facción o la sedición, así como también que en la guerra extranjera entre Estados, éstos permanecen en una relación que se mantiene en estado de naturaleza (Grangé, 2004b: 17-38).

De la lectura de su obra, surge que toda insurrección que va contra el derecho establecido es ilegal y, por tanto, ilegítima. Pero así también, si esa insurrección triunfa, implanta su propio derecho y se legitima (Negro Pavón, 1992: 683-707).

Desde otro punto de vista, Hobbes excluiría el concepto de revuelta del campo de la filosofía política. Mientras que el soberano cumpla con su función de garante del orden público, no hay posibilidad de rebelión, ni siquiera de crítica. No tiene relevancia la manera en que haya accedido al poder (Hürlimann, 2013: 52-68).

Respecto al pacto o contrato por el cual los hombres resignan todos sus derechos para ponerlos bajo el arbitrio de un soberano absoluto -el Leviatán- a cambio de la protección por parte de éste del que es considerado como el derecho primordial –el derecho a la propia vida- sólo indicaremos que, si bien Hobbes se refiere a un poder absoluto, el pacto se puede relacionar con el que se establecería en las relaciones entre el señor y los dominados bajo el sistema feudal, ya que allí también se resignarían derechos fundamentales a cambio de la protección de la vida. A su vez, en relación a nuestra investigación mayor, el tema del Leviatán como imagen del Estado tiene pertinencia al ser este un momento de formación de un Estado centralizado y monárquico en la Península Ibérica.

El aporte fundante de Hobbes, sea cual sea la posición que se tome frente a él, es ineludible para el abordaje de la violencia, en especial en su relación con la dominación y el derecho de resistencia a la misma.

6. La Revolución Francesa y el derecho de resistencia

Volviendo a Francia, la revolución que se inicia en 1789 va acompañada de un importante andamiaje jurídico, conformado principalmente por la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* y por sucesivas Constituciones. En ese contexto, el derecho de resistencia es declarado uno de los derechos naturales e inalienables de la persona humana, al que se le añade el derecho a la revolución. En la Constitución de 1793, por primera vez en la historia del pensamiento jurídico, se establece, con carácter de norma jurídica positiva, el derecho a la insurrección, que puede entenderse como un sinónimo de revolución. Promulgar un derecho a la revolución cuestiona a la historia del derecho público moderno en su conjunto, ya que cualquier intento de insurrección política era severamente castigado. La relación entre revolución y derecho permanece siempre en debate y, para algunos, son términos irreconciliables (Carvajal, 1992: 63-101).

7. Dos miradas contemporáneas: ¿un acuerdo divergente?[6]

Ingresando en el pensamiento contemporáneo, se tomarán algunos conceptos de dos pensadores fundamentales que mantienen entre sí una compleja relación, y una actitud opuesta respecto al pensamiento hobbesiano: Walter Benjamin y Carl Schmitt.

El primer texto benjaminiano que presentamos es *Para una crítica de la violencia*, publicado en 1921 (Benjamin, 2007: 113-138), al que se lo puede considerar como la primera manifestación del mesianismo político del siglo XX. Este es un texto teológico-político; poco después su autor escribirá el *Fragmento teológico-político* (Benjamin, 1973: 193). Benjamin cuestiona el binomio derecho y estatalidad, al que no disocia. Para él, el régimen jurídico y la estatalidad son lo mismo, y asume a la violencia como rasgo constitutivo de todo orden político y del Estado. No existe en Benjamin el corte drástico que los modernos teorizan entre la violencia previa y la violencia estatal.

Comienza por presentar y discutir la justicia y la violencia a través de la lógica medio-fin. Ante las preguntas sobre si puede haber una violencia que sea justa en sí misma, una violencia que no sea instrumento, Benjamin indica que habría una autonomía de la violencia. Busca la prescindencia, porque considera que el que hace depender la legitimidad de la violencia del fin, se introduce en discusiones metafísicas infinitas. Rechaza considerar la violencia como técnica, pues de eso modo la caracterizaría la neutralidad.

La reivindicación del carácter inmediato es clave en Benjamin. No acepta comprender la violencia como medio. Desde la perspectiva del derecho, la visión mediática de la violencia está tanto en el *iusnaturalismo* como en el *iuspositivismo*. Benjamin encara una crítica de ambos, y los descarta. En el *iusnaturalismo*, tanto antes como después del Estado, la violencia es el medio justo en sí mismo, el elemento ontológico natural. Se corresponde con la visión de un *continuum* ontológico. En el *iuspositivismo*, la justicia como medio depende de su carácter legal; el Estado es sólo un sistema de normas. Benjamin entiende que ambas posiciones coinciden en el

[6] Esta expresión tiene relación con lo que ya se ha convertido en un lugar común: lo irritante e incómodo que resulta, especialmente desde un punto de vista político, hablar del vínculo existente entre Benjamin y Schmitt. Horst Bredekamp resume este problema haciendo referencia a Jacob Taubes, quien en 1986, un año después de la muerte de Schmitt, en respuesta a una pregunta sobre la razón de su visita al jurista católico, respondió con una frase del poeta Theodor Däubler: "El enemigo es la encarnación de tu propia pregunta", y luego presentó las pruebas irrefutables de la admiración de Benjamin hacia Schmitt (Bredekamp, 1999). Por otra parte, Mario Tronti indica también que es el reconocido judaísta el que da la fórmula definitiva de una relación correcta con Carl Schmitt: *Gegenstrebige Fügung*, un acuerdo divergente. Y agrega que Taubes define a Schmitt como un apocalíptico de la contrarrevolución, y a sí mismo como un apocalíptico de la revolución (Tronti, 2000: 189-190).

siguiente dogma: la posibilidad de plena armonía entre fines justos y medios justos. Si los fines son justos y los medios son legales y/o no contrarían la verdad natural de las cosas, se logra esa armonía.

El derecho es coacción, y Benjamin lo muestra cuando hace una crítica de la esfera de la aplicación. Pretende encontrar una violencia que genere una alternativa radical al *continuum* prevalente hasta ese momento. Estudia como la violencia del derecho hace crisis en instituciones, tomando como modelo la crisis del Parlamento alemán.

Benjamin desarrolla un discurso claramente antihobbesiano, sin mencionar a Hobbes. Entre estado de naturaleza y estado civil encuentra algo en común: la violencia. Postula que detrás de las instituciones jurídicas fundamentales yace más o menos velada la violencia. El contrato -que sería la situación igualitaria y anti-violenta sobre la que descansa la caracterización del Estado clásico, por lo menos hasta Hegel- para Benjamin también es violencia, ya sea desde el punto de vista del que lo viola o por el mismo origen del contrato. El poder garante del contrato es un poder victorioso, o sea un poder violento que ha tenido éxito, y ese es el garante al que puede recurrir el perjudicado.

Hobbes reconoce y neutraliza la violencia en el pacto, para él no importa la violencia del origen. En cambio, para Benjamin la violencia del origen y la violencia del contrato son lo mismo. Para Hobbes, si se decidió salir del estado de naturaleza y se pactó, la violencia ya quedó atrás. Para Benjamin la violencia no acaba más. La clave es si la decisión corta o no corta el estado de naturaleza, si hay una ruptura conceptual entre estado de naturaleza y estado civil. Esto no está planteado a fondo en este texto, que en líneas generales es breve y oscuro.

En definitiva, para Benjamin sólo la llegada del Mesías va a cortar la violencia. Además de mostrar la omnipresencia de la violencia, Benjamin anticipa un modelo que anuncia el evento mesiánico. Acude a un vitalismo propio de su época, antirracionalista, en contra del racionalismo moderno. Forma parte de una serie de pensadores de la decadencia, cuya premisa es que la libertad e igualdad de todos no significa nada, entre los que se cuentan Carl Jung y Georges Sorel.

Benjamin defiende la violencia justa. Y las violencias que van a ser justas para él son la violencia divina, la violencia de la huelga revolucionaria y la violencia del gran criminal. La violencia divina es aniquiladora del derecho y está fuera de la lógica medio-fin. Benjamin parece mostrar que hay un encastre entre violencia divina y pueblo, que se manifiesta, por ejemplo, en la admiración del pueblo por el gran criminal. Esta es también una contradicción propia del sistema jurídico estatal que tiene su correlato popular, que se expresa en forma de simpatía por la violencia antijurídica.

Benjamin se apoya en Georges Sorel, quien sostiene que la huelga general revolucionaria es llevada a cabo por una multitud de obreros dispuesta a actuar de acuerdo a la violencia justa. Si prevalece la justicia divina, la admiración al gran criminal se va a trasladar a la huelga general revolucionaria. En Sorel aparece una función de la violencia en la línea que busca Benjamin. Para Sorel, la catástrofe es el evento inesperado que rompe todo; para Benjamin, será la llegada del Mesías.

La violencia puede dar lugar a un nuevo derecho, como la huelga general revolucionaria. La guerra también funda derecho, y para mostrarlo Benjamin alude al rito de la paz. En esa paz se reafirma la violencia vencedora, pero se ofrece al vencido el derecho de pactar y obtener algo.

La violencia no excluye la construcción de orden. La violencia justa puede devenir en un orden no jurídico, pero también justo. Para Benjamin, sólo los sorelianos se dieron cuenta de que hay que romper desde afuera. La pena de muerte manifiesta la violencia instauradora de derecho. Hay algo corrompido en el derecho: el sacrificar la vida para proteger la vida. Es lo que aparece en la teología política de Hobbes y de Carl Schmitt.

Benjamin presenta así dos funciones primarias de la violencia:

1) La función fundadora de derecho, que está presente en instancias alternativas, más inmediatas, como la de la huelga general revolucionaria de Sorel y la del gran criminal, que es admirado por su cuestionamiento de la violencia legal.[7]

2) La función conservadora del derecho, que está presente en la coacción propia del derecho. Aquí asoma cierta función protectora.

La violencia del Estado no lo inmuniza de la violencia de un actor que razona como el Estado y lo pone en cuestión. Un rasgo de esta violencia jurídica es la inexorabilidad, análoga a la del destino. La violencia legal se le presenta a la ciudadanía como un destino inexorable. El derecho, en su origen, es el privilegio de los poderosos. Benjamin hace una denuncia del derecho como encubrimiento de la violencia. La idea de que somos todos libres e iguales es ficción pura. Lo único que hay es violencia.

[7] Ninon Grangé, al analizar este texto de Benjamin, sostiene que el Estado teme a la violencia fundadora porque es radical y porque invierte la violencia fundadora del Estado contra el Estado, Grangé, Ninon, Conferencia dictada en Buenos Aires el 28 de noviembre de 2009, en el Centro Franco Argentino de Altos Estudios.

El punto de pasaje de la violencia mítica a la jurídica es la pena de muerte. Si se trata de la continuidad de la redención, tiene que haber pena de muerte. Benjamin quiere escapar de esta lógica. Quiere acabar con la idea de este sacrificio que sostiene el derecho. Busca evitar la secuencia mediación-representación-institucionalización. Es lo contrario de lo que propone Carl Schmitt, como se verá más adelante. Para Benjamin, lo único que puede decidir es la violencia divina. Reclama para cada uno la ira violenta. Si son muchos los que la manifiestan, se produce la catástrofe.

Lo que Benjamin propone no es que se sacrifique a los inocentes, sino la eliminación de los culpables. El hombre no es culpable, no tiene que tolerar al Estado, sino destruirlo. Para eso necesita la fuerza de la violencia divina.

En Benjamin lo que le da sentido a la historia es el mesianismo. Trata de demostrar que hay una violencia purificadora distinta, que es mesiánica. Lo más valioso de este texto sería su teorización de otra violencia, la nueva violencia inmediata.

Respecto a esta obra en particular, hay que tener presente su título original -*Zur Kritik der Gewalt*- y las limitaciones que entraña su traducción debido a la riqueza de significados que contiene. *Gewalt* significa en alemán, además de violencia, poder legítimo, autoridad, fuerza. En cuanto a la palabra "crítica", no significa simplemente condena o rechazo de la violencia, sino una actitud de evaluación, de darse los medios para juzgar la violencia. Esto se relaciona esencialmente con la esfera del derecho. Aquí el concepto de violencia está ligado al orden simbólico del derecho, de la política y de la moral. Sólo desde este enfoque puede darse una crítica de la violencia, la cual, hasta ese momento, se expresaba siempre distinguiendo medio y fin. Pero Benjamin indica que esta posición no permite juzgar la violencia misma (Derrida, 1997: 17-18).

Para que esta crítica sea posible, se debe comprender que lo que amenaza al derecho pertenece al derecho, está en su origen. Para este fin, la huelga general proporciona un hilo conductor inmejorable, ya que ejerce el derecho concedido para cuestionar el orden de derecho existente y para crear una situación revolucionaria, en la que se puede llegar incluso a aspirar a fundar un nuevo Estado. La fundación de todos los Estados, por otra parte, implica siempre la violencia, incluso cuando ésta no sea evidente (Derrida, 1997: 90-91).

Benjamin es considerado como uno de los que más pensaron al derecho como forma de control violento de la vida. Indica que para él la violencia no se limita a preceder o a seguir al derecho, sino que lo constituye. Para mostrarlo, distingue un circuito conformado por tres pasajes concatenados: el comienzo siempre es un hecho de violencia, que funda el derecho; el derecho, una vez instituido, tiende a excluir toda violencia que esté fuera de él; por último, esa exclusión sólo se puede

realizar a través de una violencia ulterior, que ya no es instituyente sino conservadora del derecho (Esposito, 2009: 45-46). En la repetición de este ciclo localiza Benjamin el núcleo mítico del derecho, que consiste en la reconstrucción violenta de cualquier momento del desarrollo histórico a su estadio inicial (Esposito, 2009: 49).

Por lo tanto, lo que amenaza al derecho no es la violencia –que por el contrario lo constituye- sino lo que está afuera del derecho. Basta con desplazar la violencia y ubicarla dentro del derecho, para que cese su enfrentamiento con la ley, al terminar coincidiendo con ella (Esposito, 2009: 47).

En 1925 Benjamin presenta un texto, titulado *El origen del drama barroco alemán*, para obtener su habilitación, el que será rechazado (Benjamin, 1990). A efectos de la presente investigación, interesa ver su tratamiento de la cuestión del extremo, relacionada con la teoría de la soberanía. Pretende teorizar el extremo, donde se produce la ruptura de lo institucional y el desencadenamiento de la catástrofe. El extremo es lo disparatado, lo que para el crítico ingenuo es mera contingencia. Son las figuras cómicas, que serán analizadas en el *Trauerspiel* o drama barroco alemán.

Benjamin analiza el *Trauerspiel* porque sabe que allí va a encontrar la figura del tirano soberano. En lo disparatado, en lo que choca, está la clave. En el detalle está la ruptura del *continuum*. Benjamin leyó en Carl Schmitt que el estado de excepción es la ruptura, y lo busca en el *Trauerspiel*. El rey sería el Estado, y el tiranuelo, el estado de excepción.

En el caso de Schmitt, en el estado de excepción se confronta la violencia que se hace presente y la institución que la tiene que contener. Pero Benjamin está en contra de esa institución. La indignación ante la injusticia y ante la trampa de la justicia legal recorre toda la obra de Benjamin.

En la Alemania de ese momento, que está en guerra civil, Benjamin encuentra representada su concepción del Estado como mera violencia. El *Trauerspiel* representa el estado de naturaleza. Para Benjamin todo es violencia, ya sea burocratizada como Estado o en estado de naturaleza. Todo es violencia, todo es estado de excepción. Aquí entra en contacto con el pensamiento de Karl Marx, para quien el Estado tampoco suprime la violencia, sino que la perpetúa bajo la forma de lucha de clases.

El príncipe de Benjamin es una mezcla del de Maquiavelo y del de Hobbes. El soberano es estado de excepción permanente. Este monarca impreciso es el primer exponente de la historia, porque la historia es la excepción permanente, y es mera violencia. El monarca está absuelto de toda legalidad. Es el actor de la violencia y de la política. El soberano benjaminiano es el que triunfa en la lucha permanente. El

soberano barroco es el violento triunfador, el tirano. El soberano hobbesiano es violencia, porque hay vencedores y vencidos. Pero la línea hobbesiano/hegeliana dice que el Estado no es violencia, que es representante de lo trascendente. Para Benjamin no, es violencia burocratizada, institucionalizada, instrumentalizada.

En una obra que se publicó después de su muerte, las *Tesis sobre la filosofía de la historia* (Benjamin, 2007: 65-76), Benjamin parece fomentar la convergencia entre marxismo y mesianismo. Su idea de la historia es la de un derrotado político que anuncia a los otros derrotados que la revolución es posible en cada instante. El movimiento que debe hacer el marxismo es abandonar la idea de progreso para permitir un encuentro con el mesianismo. Benjamin ve la revolución en términos de redención. El mesianismo proveería una metafísica para pensar una salida revolucionaria.

La inscripción de Benjamin en cualquier corriente de pensamiento es problemática, y su relación con el marxismo no es una excepción. Se lo ha considerado como un autor teológico y marxista a la vez, debido a la unión que aparece en sus escritos entre el pensamiento mesiánico y el dialéctico. Se habla del "marxismo romántico" de Benjamin y de su "melancolía revolucionaria". Este segundo aspecto proviene del análisis de su pesimismo, al que encuentra activo y "totalmente dirigido hacia el objetivo de impedir, por cualquier medio posible, el advenimiento de lo peor". En cuanto al primer aspecto, su romanticismo, se expresa en un ataque feroz a la ideología del progreso y no tiene características conservadoras, sino revolucionarias (Löwy, 2004: 85-100).

Ya en la primera mención del comunismo en la obra benjaminiana, en *Para una crítica de la violencia*, se unirían comunismo y anarquismo.[8] A partir de la lectura de *Historia y conciencia de clase*, de Lukács, "el marxismo se vuelve un elemento fundamental en su concepción de la historia". Pero su materialismo histórico se articulará siempre con su mesianismo; de ahí el "lugar singular y único" que ocupa Benjamin "en el pensamiento marxista y en la izquierda europea del período de entreguerras". Su objetivo fundamental sería "profundizar y radicalizar la oposición entre el marxismo y las filosofías burguesas de la historia", con la intención de "agudizar su potencial revolucionario y acrecentar su contenido crítico" (Löwy, 2004: 85-100).

Benjamin ataca en bloque a la idea del progreso y da protagonismo a los episodios concretos. Marca la discontinuidad del tiempo histórico. Busca rescatar elementos del pasado en su singularidad, para sostener la conexión entre historia y memoria. Prescribe el reencuentro con los antepasados oprimidos, cuya memoria hay que redimir. Aquello que obliga es la memoria de los antepasados oprimidos. La

[8] "A los pacifistas se oponen los bolcheviques y los sindicalistas. Éstos han sometido a los parlamentos actuales a una crítica radical y en general exacta" (Benjamin, 2007: 125).

sociedad sin clases se daría en el momento en que la historia, con el Mesías, queda interrumpida. El Mesías es el proletariado, que es una clase que redime, con fuerza destructora.

Benjamin escribe estas Tesis en un momento de repliegue, y en ellas reaparece la crítica a la socialdemocracia. Quiere ver si aún es posible trabajar para la llegada del Mesías, de la revolución. En su pensamiento, hay una posibilidad cierta, abierta a cada instante. La fuerza mesiánica del pasado es el motor que puede mover a la revolución. Es un tiempo no histórico, pero ahí estaría la mediación que debería llevar a cabo el historiador materialista. Para Benjamin la ciencia de la historia es praxis revolucionaria. No se sabe cuándo llegará la redención, pero hay que crear situaciones de redención. Tal vez alguna de ellas no sea efímera, sino la definitiva. La escritura de la historia ya es revolucionaria en sí.

Se cerrará este recorrido con la evocación de una de las Tesis más recordadas, la Tesis 9, donde aparece la figura monstruosa del Ángel de la Historia, de la historia de la opresión, inspirada en una obra de Paul Klee que lleva por nombre *Angelus Novus*. Aquí vuelve a aparecer el espíritu de Sorel, con la catástrofe, vista desde la derrota. El Ángel, igual que Benjamin, ve una única catástrofe: todo es estado de excepción. La catástrofe amontona ruina sobre ruina y se las arroja al Ángel a los pies. El Ángel aspira a una redención, pero es aspirado por la tempestad. Él querría detenerse, despertar a los muertos, recomponer, reordenar lo destrozado. Pero desde el Paraíso se descarga una tempestad que se enreda en sus alas, y el Ángel ya no puede cerrarlas. La tempestad, el huracán, que Benjamin identifica con el progreso, lo empuja hacia el futuro, al que el Ángel le vuelve la espalda. El montón de ruinas se eleva al cielo. Para Benjamin, el Paraíso secularizado es la razón moderna, y hay que hacer callar a ese Paraíso.

En el otro extremo, se ubica una figura clave relacionada con el pensamiento hobbesiano: Carl Schmitt. Comenzaremos con la distinción entre el amigo y el enemigo, que para Schmitt es la distinción propiamente política. El enemigo es un otro distinto existencialmente, con el cual se puede llegar, en casos extremos, a conflictos *existenciales*. El conflicto necesariamente se radicaliza cuando se instala desde lo existencial, y no se puede resolver ni con normas generales preestablecidas, ni por el fallo de un tercero "imparcial", sino sólo por los mismos interesados. En el caso de un conflicto concreto, la existencia del extraño puede implicar la negación del propio modo de existir, lo que lleva a la necesidad de combatir para salvarlo (Schmitt, 2002: 31-33).

Los pueblos se agrupan en función del antagonismo amigo/enemigo. Basándose en la distinción entre *hostes* (enemigo privado) e *inimicus* (enemigo público), Schmitt hace una brillante defensa de lo que para él es el verdadero espíritu

de la religión cristiana, que le permite seguir su razonamiento sin entrar en contradicción con su catolicismo (Schmitt, 2002: 34-37).

Schmitt distingue entre guerra –una contienda armada entre unidades políticas organizadas- y guerra civil –una contienda armada en el interior de una unidad política organizada. La guerra es la realización extrema de la hostilidad, y Schmitt destaca su carácter político al sostener que no es el soldado, sino el político, el que define el enemigo (Schmitt, 2002: 42-44).

Más adelante, indica la variación en el carácter de las guerras a través de la historia, considerando que en el momento en el que él escribe, serían más esporádicas que en el pasado, pero mucho más violentas, en una relación inversamente proporcional: menos guerras, más violentas. Concluye sosteniendo que la ausencia total de guerra lleva a un mundo sin política, en una relación directamente proporcional: ausencia de guerra, ausencia de política. Finalmente lleva a cabo una crítica contra el pacifismo, muy fuerte en Europa en ese período de entreguerras.[9] La "guerra contra la guerra", a la que llevaría el pacifismo, sería la guerra más cruel e inhumana (Schmitt, 2002: 44-47).

En un texto temprano, de 1916, Schmitt alerta sobre el poder del Anticristo de imitar a Cristo, volviéndose tan parecido a él como para llegar a arrebatarle las almas de los humanos. El Anticristo sólo puede triunfar si convence a los hombres de que la oposición amigo/enemigo está definitivamente superada (Meier, 2008: 76-78). Cuando Schmitt comienza a escribir *El concepto de lo político* el movimiento pacifista -que para él encarnaría al Anticristo- está tomando fuerza, y él lo combate intensamente. En la esfera teológica, la oposición se da entre Dios y Satanás; en la esfera política, entre amigo y enemigo. Los dos reclaman al hombre en forma total y existencial (Meier, 2008: 86).

Schmitt también desnuda la violencia intrínseca del liberalismo, cuando señala que éste denuncia una violencia censurable ante cualquier acontecimiento que ponga en peligro la libertad individual, la propiedad privada o la libre concurrencia, mientras que considera "estado de derecho" y normal desenvolvimiento de la economía a una sentencia de un tribunal que falla a favor de un usurero, condenando a miles de campesinos a la miseria (Schmitt, 2002: 92-93).

Otro concepto clave es el de soberanía, que Schmitt califica como concepto límite y relaciona intrínsecamente con el estado de excepción, que refiere a un caso extremo (Schmitt, 1998: 15). Schmitt, que quiere fundar una teología política, sostiene que todos los conceptos sobresalientes que integran la teoría moderna del

[9] La primera edición de *Concepto de lo político* es de 1932.

Estado son conceptos teológicos secularizados. De ahí que pueda hacer la analogía entre la significación del estado de excepción –en el campo de la jurisprudencia- y del milagro –para el campo de la teología (Schmitt, 1998: 54).

Schmitt insiste en que la dupla excepción/decisión pertenece a la esfera del derecho. Esta instancia intrínsecamente jurídica es la decisión soberana, que garantiza la convivencia pacífica sobre una base de consenso y coacción, continuamente recreable desde lo político. Schmitt califica el momento excepcional como "caso límite", como situación extrema donde las pautas de interpretación y regularización quedan desactivadas, y el ejercicio de la soberanía cumple la función de impedir que el desacuerdo vuelva imposible la convivencia. Para ello, la decisión debe ser creativa -en el sentido de creadora de un nuevo orden, que profundiza o reemplaza al puesto en crisis- y libre de limitaciones (Dotti, 1996: 129-140).

Schmitt toma como guía a Hobbes -específicamente a su *Leviatán*- a quien, en 1938, dedicará dos conferencias que posteriormente conformarán su libro *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes* (Schmitt, 1990). Allí el jurista alemán analiza las imágenes de origen bíblico del Leviatán, animal o monstruo marino y de su par terrestre, Behemoth.[10] En este texto, como en muchos otros, busca referencias en la Edad Media cristiana, indicando que la interpretación medieval del Leviatán está dominada por la concepción de que el Diablo, al perder su lucha por el control de la humanidad, quedó atrapado en la cruz de Cristo, como un gran pez capturado por Dios. Indica aquí Schmitt con cierto detalle referencias a fuentes escritas e imágenes medievales sobre el tema (Schmitt, 1990: 9).

Respecto a este libro, podría formar parte de una operación de desplazamiento que tendría la intención de presentar su papel en los conflictos internos del nacionalsocialismo como una forma de oposición secreta al régimen. Schmitt lo escribe al promediar el período nazi, cuando ya no tenía funciones políticas oficiales, y lo retoma y rectifica después de la guerra. En ciertos pasajes, directamente invierte sus conclusiones iniciales. El libro sobre Hobbes le serviría sobre todo a Schmitt para intentar la refundación de su propia problemática de la decisión. Esta situación podría explicar el hecho de estar ante una obra que proclama la grandeza de Hobbes bajo la forma de su "fracaso", en especial teniendo en cuenta que en sus obras anteriores, ya citadas (la *Teología política* de 1922 y *El concepto de lo político*, de 1932), Schmitt presenta a Hobbes como el verdadero fundador del "decisionismo" político jurídico. En la lectura que hace Schmitt del *Leviatán*, Hobbes presentaría a la vez su potencia y su impotencia, que haría de él, paradójicamente, el precursor de las teorías liberales (Balibar, 2003: 119-148).

[10] Sobre el tema de la imagen del Leviatán ver: Bredekamp, 2003; Ginzburg, 2008.

Para otros críticos, Schmitt desarrolla en su obra una "triple traición a Hobbes": una traición teológica-política, relacionada con el tratamiento que hace el jurista alemán del Estado de los hebreos; una traición jurídico-política, al presentar la soberanía contra la dictadura y, por último, una traición ético-política, al intentar reducir a su mínima expresión la ontología hobbesiana de lo individual. En esta crítica se sugiere que los textos de Schmitt deberían leerse como documentos, y no como obras, ya que este texto sobre Hobbes revelaría más las segundas intenciones de Schmitt que los pensamientos del autor inglés, construyendo, según sus propias palabras, "a través de su triple traición a Hobbes, una verdadera historia nazi del pensamiento político" (Zarka, 2009: 37-54).

Carl Schmitt es un autor que parece no haber sido todavía justamente valorado por los medievalistas. Su obra clave en relación con este período es *El nomos de la tierra* (Schmitt, 2005: 36-37). Allí introduce una definición del Derecho de Gentes, tomada de la *Etymologia* de Isidoro de Sevilla e incorporada en el *Decretum Gratiani* de mediados del siglo XII, que enumera sus principales características: el Derecho de Gentes es ocupación de tierra, edificación y fortificación de ciudades, guerra, cautiverio, servidumbre, alianzas, tratados de paz, armisticio, inviolabilidad de enviados y prohibiciones de casamiento con extranjeros, etc. Schmitt hace hincapié en el punto de partida: la toma de la tierra como acto primitivo que establece un derecho. Todo *nomos* de la tierra parece implicar un acto de violencia, de diferente tipo según el caso particular.

Schmitt indica que, en la denominada época de los descubrimientos, "la conciencia global de los pueblos europeos aprehendió y midió por primera vez la tierra", produciéndose

> ".. el primer nomos de la tierra que consistía en una determinada relación entre la ordenación espacial de la tierra firme y la ordenación espacial del mar libre y que fue durante cuatrocientos años la base de un Derecho de Gentes centrado en Europa: el Ius publicum europaeum" (Schmitt, 2005: 29).

Este Derecho de Gentes moderno surge de la disolución de la "ordenación medieval cristiana del espacio", basada en el Imperio y el Papado. Schmitt sostiene que el anterior Derecho de Gentes medieval es actualmente valorado, en especial en las discusiones sobre la guerra justa. Pero insiste en que es imprescindible evitar el anacronismo, indicando que

> "… es preciso sobre todo distinguir con toda claridad entre la *anarquía* de la Edad Media y el *nihilismo* del siglo XX. La ordenación medieval de Europa fue seguramente muy anárquica [...] si se le aplican las medidas de una empresa moderna que funciona sin problemas, pero pese a todas las guerras y disputas no era nihilista mientras no había perdido su

> unidad fundamental de ordenación y asentamiento" (Schmitt, 2005: 36-37).

A continuación, indica cómo surgió la ordenación medieval que engloba bajo la denominación de *Respublica Christiana*, y distingue entre pueblos que se asentaron siguiendo el ordenamiento del espacio del Imperio Romano y los que lo hicieron quebrándolo, como sería el caso de los pueblos de la Península Ibérica. Se extiende sobre el concepto de guerra justa, que se aplicaría en la guerra contra el infiel, y su diferenciación respecto a la guerra entre iguales, donde se manejaría una violencia en cierta medida acotada (Schmitt, 2005: 37-39).

Acá va a aparecer otro concepto clave en Schmitt, el de *katechon*, la barrera contra el Anticristo, en este caso encarnada en el Imperio Cristiano. Se basa en una cita bíblica, extraída de la *Segunda Epístola del Apóstol San Pablo a los Tesalonicenses*.[11] Schmitt indica que es posible documentar esta idea del imperio hasta fines de la Edad Media, citando fuentes de diverso origen. Esta barrera que retrasa el fin del mundo, con toda su carga de ambigüedad, ya que al retrasarlo, difiere también el Juicio Final y el advenimiento del Reino de los Cielos, posee para Schmitt una extraordinaria fuerza histórica (Schmitt, 2005: 39-41).

En la idea de una contraviolencia preventiva ejercida por el Estado para preservar a los seres humanos de su propia destructividad, Schmitt reconoce lo esencial de lo que llamará, en términos teológicos, el *katechon*, el poder que "retarda" o "retiene" la venida del Anticristo y, por consiguiente, la confrontación entre las fuerzas del Bien y el Mal, que precede al retorno del Mesías y el fin del mundo. Sin la institución estatal la historia humana acaba en un Apocalipsis de violencia revolucionaria. Pero gracias a esta institución, la historia se escribe en la

---

[11] *Segunda Epístola del Apóstol San Pablo a los Tesalonicenses*, II, 6 y 7: "1 Pero con respecto a la venida de nuestro Señor Jesucristo, y nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos, 2 que no os dejéis mover fácilmente de vuestro modo de pensar, ni os conturbéis, ni por espíritu, ni por palabra, ni por carta como si fuera nuestra, en el sentido de que el día del Señor está cerca. 3 Nadie os engañe en ninguna manera; porque no vendrá sin que antes venga la apostasía, y se manifieste el hombre de pecado, el hijo de perdición, 4 el cual se opone y se levanta contra todo lo que se llama Dios o es objeto de culto; tanto que se sienta en el templo de Dios como Dios, haciéndose pasar por Dios. 5 ¿No os acordáis que cuando yo estaba todavía con vosotros, os decía esto? 6 Y ahora vosotros sabéis lo que lo detiene, a fin de que a su debido tiempo se manifieste. 7 Porque ya está en acción el misterio de la iniquidad; sólo que hay quien al presente lo detiene, hasta que él a su vez sea quitado de en medio. 8 Y entonces se manifestará aquel inicuo, a quien el Señor matará con el espíritu de su boca, y destruirá con el resplandor de su venida; 9 inicuo cuyo advenimiento es por obra de Satanás, con gran poder y señales y prodigios mentirosos, 10 y con todo engaño de iniquidad para los que se pierden, por cuanto no recibieron el amor de la verdad para ser salvos. 11 Por esto Dios les envía un poder engañoso, para que crean la mentira, 12 a fin de que sean condenados todos los que no creyeron a la verdad, sino que se complacieron en la injusticia".

confrontación de los Estados concurrentes, que preservan y codifican la figura del "enemigo" (Balibar, 2003: 119-148).

Posteriormente Schmitt va a emprender un análisis detallado de la guerra justa, presentando diferentes autores clásicos y tratando su desarrollo tanto en Europa como en su exportación a América. Finalmente indica que es "un error ampliamente divulgado hablar de la anarquía medieval, pues en la Edad Media estaban reconocidos la contienda y el derecho de resistencia como instituciones y métodos de afirmación y defensa del derecho", reconociendo así a la violencia como institución y método para afirmar y defender el derecho (Schmitt, 2005: 186-187).

8. Una mirada actual desde la filosofía política

Desde la filosofía política, Roberto Esposito encara la relación entre violencia y comunidad, en un estudio que incluye un breve pero intenso recorrido histórico y filosófico desde la Antigüedad hasta el presente (Esposito, 2012: 273-288). Remite a la violencia fundacional representada por relaciones entre hermanos que culminan en fratricidios claves para la cultura occidental actual: las duplas Caín/Abel, Rómulo/Remo, Eteocles/Polinices. En la representación mítica del origen la violencia no viene del exterior, sino desde su interior. El combate es a muerte no a pesar de, sino precisamente porque son hermanos. Para introducir esta expresión de la violencia, Esposito se vale del concepto de mímesis acuñado por René Girard, que explica que lo que produce el enfrentamiento entre los hombres no es la percepción de sus diferencias sino la de su semejanza.[12] Si cada uno desea lo que todos desean, esto significa que la violencia no proviene del exterior, sino del interior de la comunidad. De ahí la vinculación de la violencia, como ya se ha visto, a las figuras de la indiferenciación: los hermanos, los gemelos. Así, la violencia reside fundamentalmente en su comunicabilidad, en su poder de contaminación, que Girard relaciona con la sangre. La protección inmunitaria de la que él habla está conformada sustancialmente por el derecho, que sustituye el sacrificio ritual por algo que sea comprensible en su lógica: la lógica de la venganza, que el derecho perfecciona asociando prevención y curación. El sistema judicial racionaliza la venganza y la manipula. En relación al sacrificio, lo que cambia aquí no es el objeto sino el sujeto de la venganza, antes concreto e individual, ahora abstracto y general. Quien recibe el golpe no es un inocente cualquiera, como ocurría en el sacrificio, sino el culpable. Pero el que aplica el golpe no es el que fue perjudicado

[12] Aquí Esposito hace referencia especialmente a la obra *La violencia y lo sagrado*, de René Girard. En este punto Girard acordaría con Hobbes.

directamente, ni su grupo, sino un tercer actor: el juez, el Estado, que está fuera del alcance de quienes quisieran vengarlo (Esposito, 2009: 55).

Para Esposito, Hobbes pone esta conexión en la base de su sistema: lo que produce una violencia insoportable no es un accidente externo, sino la propia comunidad en cuanto tal. La igualdad primaria del hombre reside en la posibilidad de matar y de ser muerto. La masa indiferenciada está destinada a la autodestrucción. Este es el supuesto previo de los grandes mitos de fundación, que la filosofía moderna reformula (Esposito, 2012: 273-288).

En una comunidad sin límites, la violencia asume la forma de la contaminación. En el discurso filosófico de la modernidad, esa comunidad originaria parece destinada a la autodisolución. Para Hobbes, Locke, Vico, Rousseau, allí la vida no puede conservarse, ya que resulta arrollada por la falta de identidad, de individualismo, de diferencia. Está fuera del *logos*, del discurso, y del *nomos*, de la ley. Esa comunidad antinómica constituye una amenaza insoportable para todos sus miembros. La sociedad antigua atribuía a la frontera una función fundamental de ordenación frente a un mundo dado originariamente en común y por lo tanto destinado al caos y a la violencia recíproca. Citando a Carl Schmitt, Esposito indica que *nomos* tiene como significado inicial la separación. Así, la actividad de delimitación y confinamiento caracteriza a la civilización humana desde los tiempos más remotos.

Contra esa amenaza de la comunidad indiferenciada la modernidad habría creado un enorme aparato de inmunización. Esposito muestra el contraste entre el concepto de *immunitas* y el de *communitas*. Ambos remiten al término *munus* -en su doble aspecto de don y de veneno, de contacto y de contagio- al que la *immunitas* desactiva, deroga.

En una situación caótica y sangrienta como la creada a fines de la Edad Media por las guerras de religión, que parece hacer volver al hombre al riesgo de disolución de la comunidad originaria, la unión de los dispositivos de soberanía estatal y derecho individual muestran un paso del régimen de lo "común" al de lo "propio". Hobbes y Locke son los primeros teóricos de este proceso general de inmunización en el que están implicadas todas las categorías políticas modernas. Pero tal seguridad, recuerda Esposito, tiene un precio enorme. En el caso de Hobbes, consiste en la cesión al soberano de todos los derechos naturales, poniendo en sus manos toda decisión política. En el caso de Locke, es la progresiva dependencia de las cosas, toda vez que la propiedad se hace más fuerte que la identidad misma del propietario. Es lo que Marx teoriza con el concepto de alienación, continúa Esposito. Posteriormente Michel Foucault estudia la conexión estructural entre la constitución de la subjetividad y la sujeción: el hombre se hace sujeto sólo sometiéndose a algo que a la vez lo hace objeto.

La lógica inmunitaria funciona sólo en negativo: negando la comunidad más bien que afirmándose a sí misma. Cura como el veneno, introduciendo en el cuerpo del paciente una porción del mismo mal del que pretende protegerlo. En lugar de desaparecer, la violencia de la *communitas* se incorpora en el mismo dispositivo que debería abolirla. Esposito indica que esto es lo que Walter Benjamin advierte en el funcionamiento del derecho, entendido no como la abolición sino como la transposición moderna del antiguo ritual del sacrificio de una víctima. En lugar de ser eliminada, la violencia es asumida por el poder que la prohibiría, produciendo una dialéctica inmunitaria: al comienzo hay siempre un acto violento (una guerra, una usurpación) que funda el orden jurídico. Después, una vez fundado, el derecho tiende a excluir cualquier otra violencia externa a sus procedimientos. Pero sólo puede hacerlo violentamente, haciendo uso de la misma violencia que condena (Esposito, 2012: 273-288).

En su análisis de la *immunitas*, Esposito indica la relevancia del derecho como dispositivo inmunitario de todo el sistema social. Siguiendo a Niklas Luhmann, refiere que, a partir del siglo XVIII, la semántica de la inmunidad se extiende progresivamente a todos los sectores de la sociedad. Este pasaje decisivo tendría su origen en la relación estructural entre ley y violencia. El aparato que estaría destinado a reprimir la violencia, la termina englobando violentamente. Es el cortocircuito –indica Esposito- que Benjamin reconoce en la figura ambivalente de la *Gewalt*, entendida como entramado indisoluble de derecho y fuerza. Dentro de este destino que Benjamin considera ineluctable, la vida quedaría reducida a la mera supervivencia biológica.

A través del estudio de los aportes de Simone Weil y de René Girard, Esposito concluye que el derecho, indispensable para la protección de la convivencia de los hombres frente a los conflictos, contiene además un núcleo de violencia en su propia génesis y en su funcionamiento. La misma pretensión de la ley de prever, sancionándolos, todos los actos que puedan contradecirla, la coloca en una situación de anticipación presupuesta, de lo cual la vida resulta a la vez protegida y perjudicada (Esposito, 2009: 19-21). Si la base del derecho es el reparto, nunca podrá prescindir de la fuerza. Según Esposito, Weil interpreta a toda la historia humana como una confirmación trágica de esta dialéctica inexorable entre derecho y fuerza (Esposito, 2009: 42).

El origen del derecho moderno soberano es una forma de decidir sobre la vida gobernada por el principio de su apropiación violenta. Al tratar de inmunizar la vida de la comunidad, el derecho sacrifica la intensidad de la vida a la necesidad de su preservación (Esposito, 2009: 43).

Esposito considera que no es casual que el derecho romano arcaico no conozca la figura del traspaso de propiedad, que tomará más adelante el nombre de

derecho sucesorio. Eso se debe a que el derecho tiene la forma de la propiedad subjetiva, propiedad derivada de una apropiación. La propiedad no se traslada ni transfiere: se toma. Es originaria, porque tras de sí sólo tiene un acto violento de apropiación. En la Roma arcaica, añade Esposito, no existe el delito de rapiña, ya que tomar, aferrar y arrancar están en la raíz de lo que es jurídicamente propio (Esposito, 2009: 45).

Acá Esposito vuelve a Luhmann, quien, en lugar de encarar el análisis del derecho y la comunidad como una relación, ve al sistema jurídico funcionando como sistema inmunitario de la sociedad. Desde su punto de vista, el derecho no sólo resuelve los conflictos, sino que también los crea. Deja de lado la dicotomía clásica entre orden y conflicto sobre la que se asentaría el paradigma hobbesiano (Esposito, 2009: 73).

Esposito también analiza el enfoque inmunitario desde la órbita de la religión, en la que la supervivencia de la vida, tanto corporal como espiritual, tiene como condición la observación de un ritual y el respeto de una prohibición de carácter inviolable. Esta presencia conjunta de desarrollo y freno, apertura y cierre, positivo y negativo, que es típica del paradigma inmunitario que desarrolla Esposito, es representada en forma ejemplar por la figura del *katechon*, que encarna el principio de la defensa contra el mal mediante su previo englobamiento. Esposito lo compara en el campo de la biología con el anticuerpo que protege el cuerpo mediante la asimilación del antígeno y en el campo del derecho con el *nomos* que se opone a la anomia asumiendo su lenguaje, en una forma casi antinómica. La teología política constituye su logro más evidente, ya que remite al punto de conjunción entre la inmanencia y la trascendencia (Esposito, 2009: 22).

La figura paulina del *katechon* ha tenido muchas interpretaciones, ya que el pasaje es, en palabras de Esposito, enigmático. Para algunos, el Apóstol habla de una potencia de carácter histórico-político: el pueblo hebreo que se opone al intento de Calígula de ocupar el Templo de Jerusalén o el Imperio Romano empeñado en detener las fuerzas de su disolución. Para otros, es una potencia espiritual o divina, que se esfuerza por detener al mal. Pero todos concuerdan en su naturaleza de freno, en su función de impedir. Lo que tiene mayor peso, lo que muestra su carácter inmunitario, es el modo en que esto sucede: el *katechon* frena el mal conteniéndolo, conservándolo dentro de sí. Lo enfrenta desde su interior. Lo limita, lo difiere, pero sin derrotarlo totalmente, ya que al hacerlo se derrotaría a sí mismo. Al demorar la explosión del mal, demora también la victoria del bien. Su función es positiva, pero por la negativa. El *katechon* es, como ya se ha dicho, el anticuerpo que protege al cuerpo cristiano de aquello que lo amenaza.

Para Esposito, lo que más impresiona en la discusión sobre el significado del *katechon* es la indecisión que caracteriza las interpretaciones de los distintos autores.

Se detiene en lo que denomina "la oscilación hermenéutica de Schmitt", quien parte, en sus primeros escritos, de una acepción completamente negativa del término para, gradualmente, llegar a una interpretación positiva. Esta incertidumbre la atribuye Esposito a la apariencia contrafáctica del verbo en cuestión: oponerse conservando, enfrentar incorporando (Esposito, 2009: 92-94).

Posteriormente, Esposito presenta la posición de Arnold Gehlen, que se aproximaría, en sus propias palabras, a las tesis de Sigmund Freud, por un lado, y de Norbert Elias, contemporáneo de Gehlen, por otro. Gehlen, que estudia a las sociedades tardomodernas, define procesos de "primivitización" o "reinstintivización", que entiende como un retorno artificial a la naturaleza. Al no estar ya sometido al trabajo material obligatorio, el hombre está cada vez más expuesto a un crecimiento anómalo de la interioridad psíquica, que implica un decrecimiento proporcional del principio de realidad. Así, todos los ámbitos de la vida amenazan con estallar a medida que están más protegidos por un artificio que llega a coincidir con una nueva naturaleza (Esposito, 2009: 150-155).

Partiendo de un enfoque desde el campo de la salud -la representación negativa de un mal concebido como lo absolutamente opuesto a la salud- a partir de la segunda mitad del siglo XVI hay una importante variación semántica. El mal sigue apareciendo como causante del debilitamiento del cuerpo político, pero a esto se le añade una función positiva. Por un lado, la enfermedad crea los mecanismos autodefensivos del organismo enfermo. Aquí se nota la influencia de la concepción maquiavélica respecto de la productividad política de los conflictos sociales. Nada refuerza más al cuerpo político que el mal que él mismo aloja (Esposito, 2009: 175-176).

Por otro lado, se equipara a las enfermedades autoinmunes con la guerra civil. Acá se está ante la ausencia del enemigo externo, ante el carácter puramente reflexivo del mal. Más que una verdadera guerra, una *polemos*, se está frente a una *stasis*, que Esposito define como "una fuerza que se subleva contra su propia sustancia provocando la aniquilación de todo cuanto la rodea y, finalmente, también de ella misma". El resultado no es la victoria de una de las dos partes, ni del bien sobre el mal o viceversa, sino la anarquía pura (Esposito, 2009: 231-232; Grangé, 2009).

Esposito sigue su recorrido hasta la actualidad, e indica que aunque nació para controlar la violencia potencial de la comunidad originaria, el paradigma inmunitario, unido a la globalización, termina por producir una violencia muy superior. El principal aporte del autor es el pensamiento de que la inmunidad no debe concebirse sólo por oposición a la comunidad. Hace falta volver a ese elemento, el *munus*, que mantiene unidos estos dos horizontes de sentido, estos principios de unidad y diferencia: comunidad e inmunidad. La historia del mundo,

sostiene, puede interpretarse como la lucha sin cuartel entre estos dos principios contrapuestos, que habría que tratar de poner en tensión recíproca.

9. Tiempo, poder y resistência

Para finalizar esta recorrida por diversos aportes teóricos se incluirán algunas reflexiones de Pilar Calveiro sobre la relación entre el tiempo y la resistencia (Calveiro, 2003: 91-107), surgidas principalmente de sus estudios sobre situaciones extremas vividas en los campos de concentración del siglo XX. Calveiro distingue entre lo que ella denomina "confrontación" –que expresa una violencia abierta- y "resistencia" –forma lateral o subterránea de oposición, propia del débil. Se detiene en esta última, indicando que "opera en procesos de largo plazo y en general ocurre en las esferas de lo cotidiano y en los espacios sociales y privados". Pero lo que nos interesa aquí particularmente son sus observaciones sobre el tiempo y el poder. Parte de la antigua reflexión filosófica, que tiene como centro a Aristóteles –que ve al tiempo como una realidad empírica- y a San Agustín –que lo trata como creación subjetiva del hombre. También recurre a la aproximación de Norbert Elias, que postula una institución social del tiempo (Elias, 1989). Llega así a lo que define como "el horizonte temporal de la resistencia". En la correlación entre tiempo y espacio, todo poder instituido intenta lograr la mayor movilidad para sí, y la inmovilidad o el mayor control posible de movimientos de lo que pretende controlar. Busca aumentar la transparencia de lo que quiere controlar e incrementar la opacidad propia. Los poderes más absolutos –como los que permiten la existencia de los campos de concentración– ejercen una forma masiva de violencia que puede llevar a la parálisis. Así, las estrategias resistentes se basan en la búsqueda de resquicios dentro de la cuadrícula trazada desde el poder, para moverse, dentro de lo posible, sustrayéndose a su mirada. Actúan como movimiento constante, flujo, mutación.

Respecto al tiempo, la apropiación del presente es clave desde la posición de poder, ya que implica la reconstrucción de determinado pasado, su interpretación y su proyección hacia el futuro. Todo poder ocurre en el presente. Desde las posiciones de desventaja o exclusión, se vive el presente como "una apuesta a largo plazo, que permite soportar, aguantar, resistir, y en muchos casos, simplemente sobrevivir".

Hay una cierta forma de hacer historia, indica Calveiro, en que la memoria, transformada en archivo institucional, se construye como discurso de los protagonistas del presente, y lo conecta con un pasado que afianza su visión y

organización del mundo. "Este *relato histórico* trata de organizar, clasificar y explicar los eventos estructurándolos como procesos completos y continuos". Este relato, que convalida las relaciones de poder vigentes, pretende el "control" del pasado, el presente y el futuro, construyendo un pasado funcional a las relaciones del poder del presente.

> "La *apuesta al largo plazo* –sostiene la autora- es una de las estrategias más claras de la resistencia [...] El futuro, como espera y esperanza, es el tiempo de las resistencias". En la práctica, "el tiempo puede y suele ser un aliado del que resiste". Desde el poder o desde la resistencia, habría "una *construcción diferente del horizonte temporal de posibilidad*, atribuyendo valores distintos tanto al pasado como al presente o al futuro...".

Desde esta visión, la espera misma no funciona como un simple acto de sumisión, sino "que puede entenderse como una de las numerosas estrategias de la resistencia en la construcción de sus propios tiempos". Calveiro concluye sosteniendo que, mientras que "el presente es el tiempo de los poderosos, el futuro se abre […] como el tiempo privilegiado de toda resistencia" (Calveiro, 2003: 91-107).

A modo de conclusión, quedará para un futuro cercano, con la continuación del análisis y la interpretación minuciosos, intensivos y extensivos de documentación de la Galicia bajomedieval, poder elucidar si los grupos inferiores de la sociedad invocaban la existencia de un *derecho* de resistencia y, de ser así, intentar identificar en qué fundamentos se basaban para ello.

Referencias

Bibliografía

Balibar, É. (2003). El Hobbes de Schmitt, el Schmitt de Hobbes. En: Bergalli, R.-Martyniuk, C. (Eds.). *Filosofía, política, derecho. Homenaje a Enrique Mari* (pp. 119-148). Buenos Aires: Prometeo.

Barros, C. (1991). Violencia y muerte del señor en Galicia a finales de la Edad Media. *Studia Historica. Historia Medieval*, 9, 111-158.

Barros, C. (1996). A morte a lanzadas da condesa de Santa Marta (1470): uma análise. En AA.VV. *A guerra en Galicia* (pp. 89-120). Santiago: Asociación Galega de Historiadores.

Barthélemy, D. (2005). *El año mil y la Paz de Dios. La Iglesia y la sociedad feudal*, Universidad de Granada-Universitat de València.

Barthélemy, D. (2006). *Caballeros y milagros. Violencia y sacralidad en la sociedad feudal.* Universitat de València-Universidad de Granada.

Bonnassie, P. (1983). *Vocabulario básico de la historia medieval*. Barcelona: Crítica.

Benjamin, W. (1973). Fragmento teológico-político. En: Benjamin, W. *Discursos interrumpidos*, I (p. 193). Madrid: Taurus.

Benjamin, W. (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.

Benjamin, W. (2007). Sobre el concepto de historia. En: Benjamin, W. *Conceptos de filosofía de la historia* (pp. 65-76). Buenos Aires: Terramar.

Benjamin, W. (2007). Para una crítica de la violencia. En: Benjamin, W. *Conceptos de filosofía de la historia* (pp. 113-138). Buenos Aires: Terramar.

Bredekamp, H. (1999). From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes. En: Bredekamp, H.; Thorson Hause, M.; Bond, J. *Critical Inquiry* (pp. 247-266), vol. 25, n° 2, *Angelus Novus: Perspectives on Walter Benjamin*.

Bredekamp, H. (2003). *Thomas Hobbes: Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder. 1651-2001*. Berlin: Akademie Verlag.

Calveiro, P. (2003). El uso del tiempo como forma de resistencia. *Revista Internacional de Filosofía Política (RIFP)*, 22, 91-107.

Carvajal, P. (1992). Derecho de resistencia, derecho a la revolución, desobediencia civil. *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), 76, 63-101.

Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Madrid: Tecnos.

Dotti, J (1996). Teología política y excepción. *Daimon: Revista de Filosofía*, 13, 129-140.

Duby, G. (1983). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona: Argot.

Flori, J. (2001). *Caballeros y caballería en la Edad Media*. Barcelona: Paidós.

Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

Elias, N. (1989). *Sobre el tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Esposito, R. (2009). *Immunitas*. Protección y negación de la vida. Buenos Aires: Amorrortu.

Esposito, R. (2012). *Diez pensamientos acerca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ginzburg, C. (2008). Fear Reverence Terror. Reading Hobbes Today. *Max Weber Lecture Series* (edición electrónica).

Grangé, N. (2004). La cité en guerre. Violence naturelle ou violence politique? Un aspect de la guerre civile chez Hobbes. *Cahiers d'études italiennes*, 1, 2004, 17-38.

Grangé, (2004). L'état de nature, modèle et miroir de la guerre civile. *Astérion*, 2 (edición electrónica).

Hobbes, T. (2003). *Leviatán*. 1 y 2. Buenos Aires: Losada.

Hürlimann, G. (2013). Hobbes, Foucault et la peur de la révolte. *Rue Descartes*, 77, 52-68.

Iogna-Prat, D. (1998). *Ordonner et exclure. Cluny et la societé chrétienne face àl' herésie, au judaïsme et à l' islam. 1000-1150*. París: Aubier.

Jacob, R. (1990). La meurtre du seigneur dans la societé féodale: la mémorie, le rite, la fonction. *Annales E.S.C*, 45, 247-263.

Löwy, M. (2004). El marxismo romántico de Walter Benjamin. *Bajo el Volcán*, México, 4, 8 (edición electrónica).

Macek, J. (1975). *La revolución husita. Orígenes, desarrollo y consecuencias*. Madrid: Siglo XXI.

Meier, H. (2008). *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz.

Negro Pavón, D. (1992). Derecho de resistencia y tiranía. *Anales del Seminario de Metafísica*, Número Extra, 683-707.

Nieto Soria, J. M. (2011). La gestación bajomedieval del derecho de resistencia en Castilla: modelos interpretativos. *Cahiers d'Etudes Hispaniques Médiévales (CEHM)*, 34, 13-27.

Schmitt, C. (1990). *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Buenos Aires: Struhart & Cía.

Schmitt, C (1998). *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires: Struhart & Cía.

Schmitt, C. (2002). *Concepto de lo político,* Buenos Aires: Struhart & Cía.

Schmitt, C. (2005). *El nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"*. Buenos Aires: Struhart & Cia.

Stefano, L. de (1996). *La sociedad estamental de la Baja Edad Media española a la luz de la literatura de la época*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Strauss, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Tronti, M. (2000). *La politique au crépuscule*. Paris: Editions de l'éclat.

Ugartemendía Eceizabarrena, J. I. (1999). El derecho de resistencia y su "constitucionalización". *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), 103, 213-245.

Zarka, Y. C. (coord.) (2009). *Carl Schmitt o el mito de lo político*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Recibido: 29 de setiembre de 2014
Aprobado: 17 de enero de 2015