

Mesianismo y anarquismo: sobre la violencia del pueblo en la crítica de Walter Benjamin

Por Leonardo Fabián Sai*

Resumen: I. Se expone la crítica mesiánica de Benjamin a la violencia como materia prima para un fin fabricado por el hombre. II. Se expone la libertad como *saber* contra la concepción burguesa de la libertad (como ausencia de obstrucciones exteriores) en la dirección de una interpretación anarquista de la violencia. III. Se cierra el ensayo con un hallazgo de Michael Löwy que confirma la relación establecida entre anarquismo y mesianismo en el autor. Incluye dos excursos que permiten ampliar algunos tópicos elementales del anarquismo y del mesianismo, como son los conceptos de *pueblo* y *resto*.

Palabras claves: Mesianismo, Anarquismo, Walter Benjamin.

* Sociólogo y ensayista. Coeditor de *Espectros – Revista Cultural*.

Conviértanse, apártense de sus ídolos; aparten su rostro de todas sus abominaciones. Porque si un hombre de Israel, o un extranjero que reside en Israel, se aleja de mí, erige en su corazón un altar para sus ídolos y pone delante de sí lo que es ocasión de sus culpas, y si luego se presenta al profeta para consultarme, yo mismo, el Señor, me veré obligado a responderle. Volveré mi rostro contra ese hombre, haré que sirva de escarmiento y de ejemplo, y lo extirparé de en medio de mi pueblo.

Así ustedes sabrán que yo soy el Señor.

Ezequiel 14:7-9

I. La violencia mesiánica es la violencia (anárquica¹) del pueblo contra la representación—. Creo que la primera gran operación de *Para una crítica de la violencia* se observa, puntualmente, en la página once, cuando Walter Benjamin piensa la violencia como un *afuera del derecho*, como una esencia que aquél no puede capturar:

Y que la violencia, cuando no se halla en posesión del derecho a la sazón existente, represente para éste una amenaza, no a causa de los fines que la violencia persigue, sino por su simple existencia *fuera del derecho*.²

Nótese que aquí no se piensa la relación entre violencia y derecho de forma paradójica u aporética. Por ejemplo, no se trata de ninguna “inclusión excluyente” respecto del derecho ante la violencia *sino de la puesta en consideración de un afuera del derecho*. Este *afuera*, en tanto territorio no-jurídico, es para el derecho, lisa y llanamente: una *amenaza*. Esta *amenaza* proviene de la propia *esencia* de la violencia, que no es idéntica al derecho, justamente, porque constituye para él una *exterioridad*. Quiere decir: *el derecho no sabe nada acerca de la violencia*. El derecho no puede (es lo que se afirma en las primeras diez páginas) entrar en relación con la violencia sino bajo la constitución de su propia experiencia: la subsunción jurídica. Sea bajo la forma de la subsunción jurídica natural o positiva, el derecho captura la esencia de la violencia bajo las categorías de legitimidad (la pregunta por los fines) y legalidad (la pregunta

¹ Sin origen, sin principio, sin fundamento (mítico): *sin violencia mítica*.

² Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, Ediciones elalpeh.com, copia digital, página 11.

por los medios) El derecho, de este modo, no se pregunta *por lo que la violencia es*. No interroga a su *esencia*, sino que la toma ya de lleno interpretada como *materia prima para medios legítimos respecto de fines justos*.

¿Es la violencia una materia prima a designio del hombre? ¿O, es más bien, aquello ante lo cual el humano entra en relación? ¿Por qué solo el *proletariado* tiene derecho a la violencia en la huelga revolucionaria? ¿Qué relación existe entre esta *objetividad de la violencia revolucionaria* respecto a la *libertad como saber*? ¿Contiene la violencia un *saber* que nos fuerza a la libertad? ¿O, al revés, la violencia en tanto tal es el enfrentamiento sin mediaciones ante la libertad como saber? Vayamos más despacio.

Benjamin nos dice que si la violencia fuera una mera materia prima a ser usada o prohibida bastaría observar un simple robo para dar cuenta de su esencia: “Porque si la violencia, como parece a primera vista, no fuese más que el medio para asegurarse directamente aquello que se quiere, podría lograr su fin sólo como violencia de robo”. El asunto no es que la violencia sea fuerza física del humano respecto del humano (agresión, goce, sadismo, perversión, etc.) sino que la violencia hace historia (“la partera”), transforma la historia, el conjunto de las relaciones sociales y productivas: *entender la violencia desde el punto de vista de lo ente nos impide ver el horizonte propio de la violencia: su capacidad de fundar o modificar relaciones en forma relativamente estable*. Todo lo cual quiere decir que la violencia que tenemos ante nuestros ojos, y que identificamos como tal, se encuentra ya mediada por el Estado.

No nos enfrentamos al ser de la violencia, éste queda oculto tras los velos de la violencia del derecho y del derecho a la violencia, sea en el contexto de la lucha de clases o en el de la guerra de clases, concebimos la violencia con relación a la victoria o a la derrota, en última instancia, militar. La violencia bélica ya le señala a Benjamin que ese *afuera es capaz de creación jurídica*: “Y si es lícito extraer de la violencia bélica, como violencia originaria y prototípica, conclusiones aplicables a toda violencia con fines naturales, existe por lo tanto implícito en toda violencia un carácter de creación jurídica³”. Creación y conservación de derecho, crítica de todo poder jurídico, violencia en el origen del derecho, intimidación, amenaza, poder de vida y de muerte: Derrida, Deleuze, Agamben, Esposito. Buena parte del pensamiento francés-italiano ha tomado estos asuntos y los ha desarrollado deteniéndose en este momento de la determinación conceptual de la violencia que hace Walter Benjamin: *la violencia es, como medio, poder*. Y, en tanto “poder medial”: funda o conserva derecho. Inclusión

³ *Ibíd.*, pág. 17.

excluyente de la violencia en el derecho, fuerza de ley, fundamento originario de la violencia: aporías, paradojas, juegos de la inteligencia antidialéctica. Nos interesa otra lectura.

Benjamin es, ante todo, un fino pensador dialéctico. Su asunto no es la contemplación de la contradicción sino la penetración pensante, la meditación sobre la esencia de la contradicción, en la dirección de capturar su movimiento productivo, esto es, su *actualidad*. Por eso puede afirmar que más allá del fundamento subjetivo de los acuerdos no violentos, el problema es la *manifestación objetiva* de la delicadeza, la simpatía, la paz o la confianza:

Pero su manifestación objetiva se halla determinada por la ley (cuyo inmenso alcance no es el caso de ilustrar aquí) que establece que los medios puros no son nunca medios de solución inmediata, sino siempre soluciones mediatas. Por consiguiente, estos medios no se refieren nunca directamente a la resolución de los conflictos entre hombre y hombre, sino solo a través de la intermediación de las cosas⁴.

No se trata de una resolución existencial del humano en tanto “ser con”. Aquí hace su presencia el *fetichismo de la mercancía* como *fundamento del orden del derecho*. Este no regula las relaciones entre los hombres directamente, sino bajo el velo mediador de la mercancía. El resultado es la primacía de la técnica (el derecho) como *medio* del pensar para hacerse de su objeto: la regulación positiva, objetiva, exterior, *cósica* de las relaciones humanas como cosas del Estado. El orden objetivo de la enajenación impide dar cuenta de “medios puros” para resolver la violencia, tales existen en la esfera privada. Pero Benjamin hace un corte, se detiene, no es el momento para avanzar por esa vía: “Por consiguiente, basta con mencionar los medios puros de la política como análogos a aquellos que gobiernan las relaciones pacíficas entre las personas privadas”. Inmediatamente, el texto se radicaliza. Aparece la lucha de clases. Benjamin sale de la subjetividad del sujeto, de las conquistas civilizatorias del capital, sale del liberalismo de las buenas costumbres, de la búsqueda de los medios ideales, del temor a las consecuencias no deseadas de la solución violenta: *va por el camino de la objetividad como exterioridad radical*. ¿Qué es esto de la *huelga general del proletariado* como *medio puro*?

Benjamin dice que la huelga revolucionaria general, a diferencia de la huelga sindical mediada por el derecho del trabajo, es un *medio puro*, exento de violencia. *Puro*, en este contexto filosófico, quiere decir: *sin experiencia*. A priori. La *huelga revolucionaria del proletariado* es *pura* porque *funda una nueva experiencia con el trabajo*; produce, ella misma, las condiciones de una experiencia posible: *el terreno ya no es el derecho sino la creatividad anárquica del proletariado*. No se puede calificar de “violentas” a las consecuencias eventuales catastróficas, dice Walter. De este modo, Benjamin hace lo que todo nietzscheano quiere

⁴ *Ibíd.*, pág. 27.

hacer con los valores dominantes: transmutarlos: “*la violencia no es de nosotros, los revolucionarios, los que ponderamos medios transcendentales para una experiencia fundadora, pura, aún sin sujeto; la violencia es de ustedes, los reformistas: ¡es la propia reforma la que prolonga, extorsivamente, el carácter medial-violento de la fuerza como “poder”!*”

No hay diferencia, por lo tanto, de identidad entre “huelga parcial” (del campo del trabajo) y “bloqueo económico” (del Estado). Benjamin aquí se da cuenta que no se puede ir más lejos, en lo que se refiere a la violencia como *medio*, desde el punto de vista de un sujeto-humano (individual o colectivo), y se dirige, finalmente, hacia la objetividad. Pero esta objetividad es *absoluta objetividad, alteridad radical, Dios*. Interroga, a continuación, la manifestación objetiva de la violencia. Esta manifestación objetiva de la violencia contiene la carga propia de la objetividad de la historia. Benjamin se revela aquí como *eminente pensador de la diferencia*: la diferencia entre la *violencia del mito* y la *violencia de Dios*.

El asunto es del todo sencillo: la violencia del mito es idéntica a la violencia del derecho porque se trata aquí del *relato fundador de la dominación*. Tanto en el mito como el derecho, la violencia es el medio para la constitución del orden de la dominación y del relato del origen, la identidad, la pertenencia y el destino. Se trata de la violencia que Carl Schmitt introduce como *poder constituyente de la soberanía*. Al *poder constituyente de los mitos* de la dominación, Benjamin le opone el *poder destituyente —mesiánico— de Dios*.

Una divina violencia:

Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquella establece límites y confines, esta destruye sin límites, si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquella es tonante, esta es fulmínea, si aquella es sangrienta, esta es letal sin derramar sangre... El juicio de Dios golpea a los privilegiados, levitas, los golpea sin preaviso, sin amenaza, fulmíneamente, y no se detiene frente a la destrucción. Pero el juicio de Dios es también, justamente en la destrucción, purificante, y no se puede dejar de percibir un nexo profundo entre el carácter no sangriento y el purificante de esta violencia... La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia, la pura violencia divina es violencia sobre la vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta.⁵

Estos modos de las violencias caen fuera del derecho, *pero solo la violencia de Dios no funda derecho*. Es puramente destructiva, sin creación jurídica, a condición de cuidar “el espíritu de lo viviente”: *una violencia dotada de un saber absoluto (no humano) capaz de actuar, relativamente, en el mundo de los hombres, como destrucción purificadora*. La manifestación

⁵ *Ibíd.*, páginas 43-44.

objetiva de esta violencia es Dios como *potencia destituyente o mesiánica*. Esta violencia, obviamente, no es sangrienta porque no la hacen los hombres ligados al quinto mandamiento: no asesinarás. El *mandamiento es anterior a la política* y funda el campo de lo político como *ética*. De ahí que del mandamiento “no se deduzca ningún juicio sobre el matar”. El mandamiento no es criterio universal para el juicio humano sino un *postulado de la razón práctica*: las cuentas con el mandamiento se saldan en soledad.... Ética judía, en su brillo inmortal. Volvamos.

La crítica de la violencia es una ética con relación a su historia. La fuerza lucha contra la fuerza, la vida contra la vida, el espíritu contra el espíritu, destruyendo y fundado derecho en la dirección de la decadencia. La *marcha de la objetividad la violencia* contiene en sí misma un *saber* cuya manifestación Benjamin ha identificado en la pluma de Sorel, en tanto *huelga revolucionaria*; saber, por lo tanto, que ha hecho posible una *violencia revolucionaria* como pura violencia *por parte del humano*. Ahora bien: ¿sería posible reconocer en la violencia revolucionaria la presencia de Dios o el deseo del becerro, de mito, de renovación revolucionaria de la opresión? Benjamin dice que no. Este *afuera del derecho* que es la *violencia mesiánica* es *sin rostro*: no se deja reconocer. No nos deja un Mesías, un conductor, porque ella esquiva la representación, y no es “evidente a los hombres”; No es de izquierdas o de derechas, puede aparecer en la guerra o en la lapidación: *la violencia mesiánica es la violencia del pueblo contra la representación, contra el relato como origen (mítico) de la dominación*.

No podemos reconocer un contenido, una dirección, ante las sucesivas crisis de representación del mundo occidental; no sabemos lo que las urnas de una democracia formal puedan querer decir cuando, a través de ella, se ejerce la negatividad de la representación a través de la representación (“voto sin esperanza, y voto furiosamente *contra*”) como violencia liberal (violencia políticamente antipolítica). Sospechamos que *en las crisis de representación* de Occidente algo *por fuera del derecho* hace su entrada y nos desespere a una escucha, sin palabra y sin rostro:

es el sonido —atronador— del escarmiento.

* * *

Excurso I: El campo popular (pueblo) de los anarquistas—. La relación entre anarquismo y movimiento obrero no es ni automática, ni evidente de suyo. El anarquismo es algo más que una tendencia específicamente obrera: no apeló a los trabajadores en el nombre de una política clasista organizada como aparato. Peleó, junto a los trabajadores, en el marco de una lucha más vasta que la del socialismo: contra toda forma de opresión, de ejercicio de poder, de autoridad, de representación. No solo los frigoríficos sino los presos; no solo los

conscriptos sino los excluidos del ascenso de clase media; no solo el salario sino el alquiler; no solo la jornada formal sino el lumpen, la puta, el inmigrante desarraigado. La militancia anarquista no es reflexiva sino urgente. Importa poco la definición estricta de un programa sino el compromiso político en la voluntad de cada individuo. Los anarquistas se rebelan tanto contra el capital como contra el estado y su policía; tanto contra la empresa como contra el partido y sus comisarios: no interpelan a la Clase sino al Pueblo. ¿Qué significa pueblo en la cultura política anarquista?

Pueblo, para los anarquistas, es una inmensa gama de trabajadores que incluyen al lumpen, a los profesionales liberales, comerciantes, artistas y hasta “capitalistas de toda especie”. *Pueblo*, en esta concepción, incluye a los enfermos, a los viejos, a los niños, a los miserables, a las prostitutas: *Pueblo* es un fuego político que hay que ocasionar entre los oprimidos a través de la palabra, la propaganda, la energía moral de la denuncia. La práctica política suscita, foguea, convoca a ese combustible espiritual presente en las masas. Por eso estaban en todos lados. Mientras los socialistas debatían si los inquilinos podían hacer una huelga (dado que no concebían una “huelga de consumidores”), los anarquistas se rebelaban, masivamente, contra el aumento de los alquileres. Significaba rebelarse contra el estado que avala esos contratos: 140.000 personas, en agosto de 1907, resolvieron un buen día dejar de garpar el alquiler. Todo el conventillo era el fermento perfecto para las agitaciones del anarquismo individualista. Es que los anarquistas no van contra una clase social, ni contra un sistema económico, ni proceden exclusivamente de una determinada clase social *sino de todas*: la clase trabajadora es aquí un inductor más de fuerzas; no es la figura central de esta estrategia.

En el anarquismo la individualidad alcanza una dignidad y una elevación desconocida en el marxismo. Un anarquista jamás consentiría una dictadura... Aunque ésta sea una “dictadura del proletariado” y prometa la “sociedad sin clases”. Anarquista es, ante todo, aquél que siente la *idea libertaria*. La *idea libertaria* se revela en un clima, fuertemente, emocional madurado por el minucioso y perseverante tejido de una micropolítica: educadores, propagandistas, agitadores, hacen vibrar la carne indisciplinada del pueblo. Los anarquistas no armaron gremios para financiar actividades de tipo sindical sino para someter la organización a la anarquía, es decir, a la educación del oprimido. Hicieron escuelas, periódicos, revistas, folletos, libros: *preparaban, chispeantes, la hoguera revolucionaria*.

Liberarse de la iglesia, del ejército, del capital, de la política parlamentaria, de las instituciones del estado... Librarse de todas y cada una de esas metáforas del poder que al igual que Alejandro (Magno) impiden al ser libertario (Diógenes de Sinope) el disfrute del sol.

* * *

Excurso II: El resto mesiánico como promesa de libertad y justicia: la lucha de clases como tiempo mesiánico secularizado—. En otro lugar⁶ hemos pensado al *campo popular* como *resto*, siguiendo las lecturas mesiánicas de Giorgio Agamben, pero para pensarlas en la dirección de una diferencia ontológica entre campo nacional y campo popular: *el pueblo nunca coincide con el pueblo que se inclina ante el Faraón (el Estado) como Ídolo Nacional*. El escarmiento ante la dominación lleva a la crisis y la crisis a la renovación del derecho y la decadencia. Por eso, la teología del *resto*, en el sentido la confrontación de la fe en la elección con la dura realidad del destino de Israel, pero también pensar la ruptura ante la fidelidad que exige Yahvé. De aquí, el carácter teológico ambivalente de la idea de *resto*: el hecho de que queda *solo un resto*, y en algunos casos, solo un pequeño resto de Israel, puede ser manifestación de la violencia divina sobre él. Pero el que, en todo caso, *quede un resto* puede valorarse como un signo de la fidelidad divina, de la gracia y el perdón. No obstante, la necesidad del Juicio de Dios.

En Isaías, el *resto* se interpreta como promesa de justicia: “Un resto volverá, un resto de Jacob, al Dios fuerte”. Realmente volverá un *resto*, aun cuando Israel fuese numeroso “como la arena del mar”. Lo que queda, *lo que resta*, es “semilla santa”, un puro fundamento desde el cual se puede formar el nuevo Israel del futuro salvífico. Es que en cuanto *resto* no nos hemos salvados, *pero ya somos lo insalvable que hace posible la salvación*. El *resto* es un instrumento de la salvación que es de la humanidad toda: la liberación íntima y exterior de todos los pueblos *para dejar de apoyarse en aquél que los golpea*. La nueva comunidad se constituirá del *resto* que ha quedado en Jerusalén o de los supervivientes. *Resto* es un teologúmeno de la espera de la salvación escatológica, un término que señala a la comunidad que, purificada por el Juicio de Dios, representa al verdadero Israel del tiempo de la salvación:

“Aquel día, el resto de Israel /y los sobrevivientes de la casa de Jacob/dejarán de apoyarse en aquél que los golpea, y se apoyarán con lealtad en el Señor, el santo de Israel / Un resto volverá, un resto de Jacob, al Dios Fuerte / Si, aunque tu pueblo, Israel, sea como la arena del mar, solo un resto volverá / La destrucción está decidida, desbordante de justicia” [Isaías, 10.14].

El *resto* no debe interpretarse, meramente, como una porción numérica (aquella porción de los judíos que sobrevive a las catástrofes) ni tampoco como idéntico a Israel, puesto

⁶ Leonardo Fabián Sai, *¿Qué es un campo popular?*, Revista Espectros, Año 1, Número 2. [http://espectros.com.ar/wp-content/uploads/2016/04/Que-es-un-campo-popular_Leonardo-Sai.pdf]

que *resto* no es ni la parte ni el todo: significa, justamente, la imposibilidad para el todo y la parte de coincidir consigo mismo o entre ellos: *la imposibilidad de que el campo popular y el campo nacional coincidan*.

En el instante decisivo todo *pueblo*, como afirma Agamben en “El tiempo que resta”, se constituye como resto, como un *no-todo*. Eterno retorno de lo nuevo, de lo purificado y seleccionado, de la pura diferencia. El *resto* excede al todo respecto de la parte, y excede a la parte respecto del todo, concierne al *tiempo mesiánico*: carga con una promesa de salvación para el hombre en la tierra. Solo en el final, cuando Dios “sea todo en todos” el *resto* dejará de ser un privilegio particular, agotando su sentido en la plenitud.

Ese sentido de la lucha final —la redención universal— es la que marxismo halló en el *proletariado* como *tiempo mesiánico secularizado*, siguiendo la interpretación de Walter Benjamin.

* * *

II. La libertad como saber: anarquismo de la Otredad—. De un modo, en apariencia extraño, la ética de los anarquistas y la visión mesiánica se nos han acercado, en el meditar de Walter Benjamin. Este *acercamiento* pregunta por la libertad del humano. ¿Acaso este mensaje anarquista y mesiánico nos está indicando, de mil modos distintos, que no somos nosotros, los hombres, quienes hemos fundado la libertad, que no somos nosotros los que conducimos, que no estamos a cargo de ella? *La libertad es un saber* quiere decir: no es una creación humana sino una *relación con la alteridad*. Algo sucede a nuestras espaldas. Llámase “inconsciente”, “enajenación de las fuerzas productivas del trabajo”, “violencia divina”, lo que se afirma es el límite del humano: *es la libertad como objetividad la que funda al hombre y lo fuerza a tomar consciencia en la historia y en la lucha*. Dicho en términos ontológicos: *la libertad es el ser del humano, lo cual quiere decir: a él no lo toca conducirla*. Observemos la mirada burguesa.

La libertad, desde el punto de vista cívico, es un bien, una propiedad del hombre similar a otros bienes. La libertad, así interpretada, no depende de la responsabilidad de los actos; es casi una cuestión física (ausencia de obstrucciones) que puede ser reconocida exteriormente, como una mesa, aunque no tenga una condición material. Bajo esta interpretación burguesa, la libertad puede aparecer como derecho —y la violencia como medio para asegurarla o destruirla— en el marco del Estado o la dominación en general. Pero para liberarse físicamente, primero un pueblo debe *saber* “ser extranjero en el país de Egipto, en la casa de la esclavitud”. La libertad es un *saber* porque es una relación irreductible con la otredad, pensada como exterioridad al cogito, a la certeza de uno mismo, pero a la vez, esta *otredad es constitutiva del sujeto* y de cualquier estructura (psíquica, económica, social).



Walter Benjamin à la Bibliothèque nationale, Paris, 1937

Interpretada de este modo: la libertad ha quedado escrita para transformarnos. Los libros, los archivos, liberan *solo cuando permiten acceder a esa otredad constitutiva del sujeto.*

En la medida en que la hemos considerado *saber y ejercicio en la cultura* puede, efectivamente, decirse que *hay textos, hay escrituras, hay conocimientos que nos hacen ser libres.* Que la libertad es enseñanza (aunque nadie pueda enseñarla, pero si señalarla), que la aprehendemos (para jamás poseerla), que nos forma (sin jamás petrificarnos en una

identidad), desde una exterioridad, que nos constituye subjetivamente: *es la libertad la que hace con nosotros, solo si nosotros entramos en relación con su esencia.* No es “lo que hacemos con lo que nos hacen”, como diría un Sartre vuelto frase de inspiración para redes sociales. No es un existencialismo como humanismo. Es un anti-antropocentrismo como liberación del humano de su olvido del ser. La libertad, como la violencia, no se encuentran en lo ente, sino que deben ser reconducidas al ser como condición de la hermenéutica de su ejercicio auténtico. Volvamos.

Este *saber* es condición indispensable de Otredad, sea la alteridad del pueblo como *resto* ante la dominación del derecho o del Estado; sea la militancia *anarquista* contra el Partido, o la Dictadura Revolucionaria de los opresores; sea la *mística* judía contra el marxismo ortodoxo: la embriaguez de lo divino y la seriedad del concepto se combinan en Walter Benjamin como *consciencia intempestiva*: esa fraternidad entre vida, pensamiento, apariencia y voluntad.

* * *

III. A modo de conclusión: la violencia del pueblo—. ¿Quién actúa la violencia en el pueblo? ¿Quién es el que hace, verdaderamente, tronar el escarmiento? ¿Por qué el ejercicio de la libertad por parte del pueblo —incluso en su forma más regulada y controlada como

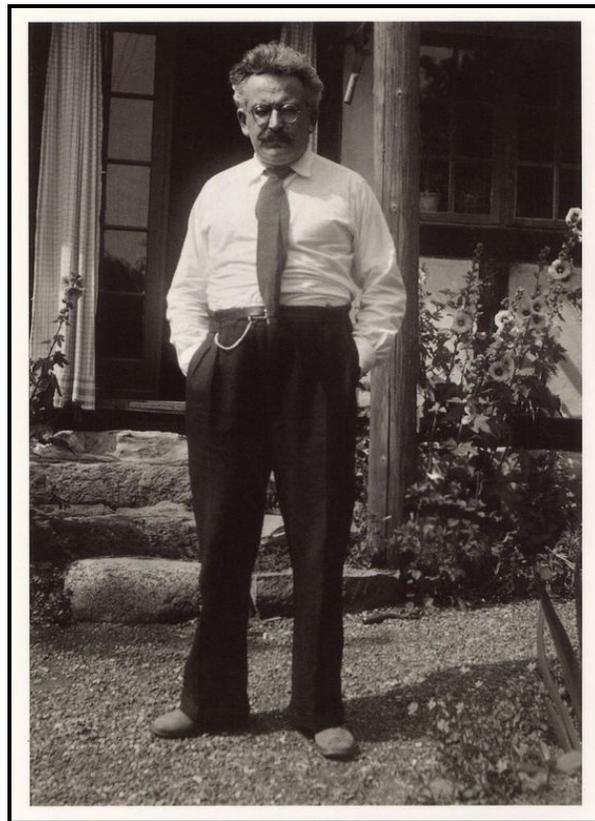
libertad cívica— hace emerger siempre la crisis de representación? ¿Queda justificada la violencia del pueblo como violencia revolucionaria?

Escuchemos al propio Benjamin, en un texto que permaneció inédito, “El derecho al uso de la violencia. Hojas para un socialismo religioso” (1920-21), rescatado recientemente por Michael Löwy⁷:

La exposición de este punto de vista es una de las tareas de mi filosofía moral, para la cual el término anarquismo ciertamente puede ser utilizado. **Se trata de una teoría que no desecha el derecho moral a la violencia en tanto tal, pero que la niega a toda institución, comunidad o individualidad que se atribuye el monopolio de la violencia...**

Escucharemos lo absoluto, en esa violencia revolucionaria sin sonido, ni rostro:

Acontecimiento éticamente justificado a condición de permanecer, absolutamente, libre.



Walter Benjamin

⁷ Micheal Löwy, *Walter Benjamin y el anarquismo*, Revista Letras Libres, México, julio 2021, énfasis añadido. [<https://www.letraslibres.com/mexico/revista/walter-benjamin-y-el-anarquismo>]

Bibliografía

- 1) Walter Benjamin, [*Para una crítica de la violencia*](#), Ediciones elalpeh.com, copia digital.
- 2) Leonardo Fabián Sai, [*¿Qué es un campo popular?*](#), Revista Espectros, Año 1, Número 2.
- 3) Micheal Löwy, [*Walter Benjamin y el anarquismo*](#), Revista Letras Libres, México, julio 2021.