

# Walter Benjamin y las teorías de la descolonización en América Latina

H. C. F. **Mansilla**

En varios espacios del Tercer Mundo florece actualmente una amplia gama de estudios sobre la génesis y la situación contemporánea de aquellas regiones que se las considera como víctimas de la penetración capitalista y del imperialismo cultural de Occidente. Estos estudios se adhieren casi siempre a un horizonte normativo de carácter progresista o revolucionario, pero, al mismo tiempo, exhiben una marcada indiferencia hacia los principios críticos y emancipatorios del marxismo original. A menudo su base argumentativa está formada por una combinación de teorías postmodernistas, relativistas y deconstruccionistas, como es ahora lo usual en numerosas áreas del quehacer académico. En América Latina, sobre todo en la región andina, los enfoques más conocidos de estas corrientes son variaciones más o menos creativas de los estudios postcoloniales y de las teorías de la descolonización.<sup>1</sup>

Estas concepciones representan, en el fondo, una respuesta comprensible al impulso modernizador-globalizante de cuño mayoritariamente capitalista que de manera acelerada ha hecho su aparición en gran parte de Asia, África y América Latina desde la segunda mitad del siglo XX. Y esta respuesta –con muchas modificaciones y variantes– exhibe algunas de las características que a comienzos del siglo XIX tuvo la reacción romántica contra el racionalismo, la Enciclopedia y la Revolución

Francesa y contra la transformación de las sociedades europeas en un orden signado por la vida urbana y la industrialización.

El propósito de este breve ensayo es indagar por la divulgación positiva que *Walter Benjamin* (1892-1940) –inspirado parcialmente por Carl Schmitt (1888-1985)– ha alcanzado en América Latina, a veces por vías indirectas.<sup>2</sup> La crítica de esta curiosa especie de popularidad nos puede conducir al fundamento conservador, antimodernista e irracionalista de estas teorías, que es similar a la base conceptual de los mencionados pensadores alemanes. En Alemania, después de la Primera Guerra Mundial, emergió un amplio rechazo contra las formas modernas de hacer política, rechazo que estaba inmerso en un romanticismo político como antítesis palpable de la Ilustración y el racionalismo. En círculos intelectuales y políticos se expandió la concepción de que la fría razón occidental y la modernidad socio-política eran responsables por todos los males de la época. El quebranto de la unidad de la cultura espiritual habría favorecido la derrota frente a los aliados occidentales.

Se trata de un fenómeno muy expandido, que hoy en día se puede constatar en muchos países de Asia, África y América Latina, y que en líneas generales puede ser definido como la contraposición entre la *civilización* occidental –brillante pero superficial– y la *cultura* autóctona, tediosa pero profunda.<sup>3</sup> La civilización inhumana, egoísta, despersonalizada, materialista y mecánica de Occidente, regida por el vil dinero, la fría racionalidad y el individualismo alienante, puede ser todavía mitigada, piensan los ideólogos de esta corriente, por las culturas autóctonas de Asia, África y América Latina, precisamente porque estas habrían preservado el ámbito de las emociones y los lazos primarios, el sentimiento trágico de la vida y las experiencias del heroísmo cotidiano. En lugar de la “fría racionalidad” de Occidente habría que echar mano a una metodología distinta –las intuiciones y las corazonadas como una vía totalmente legítima de acceso al conocimiento filosófico y

sociológico–, metodología que con los años se ha transformado en un instrumento muy popular en el seno de los estudios postcoloniales y relativistas.<sup>4</sup> En contraposición, la civilización occidental sería un invento artificial y artificioso proveniente de la dimensión urbana, de antigüedad y respetabilidad muy discutibles, creada por comerciantes y administradores, que habrían trasladado el sistema competitivo cortoplacista propio del mercado al terreno político, es decir al campo de los sentimientos nobles, las intenciones prístinas y los asuntos de largo aliento. En ese contexto se intenta rehabilitar la reputación positiva de los procesos decisorios basados en sentimientos profundos y se expande la concepción de que la engorrosa democracia representativa pluralista configuraba el ámbito detestable de los mercaderes en ideas y programas.

En la dimensión política se proclama la necesidad de revigorizar elementos del orden premoderno como el decisionismo político, la vigencia de caudillos tradicionales y los modelos rutinarios de autoritarismo y populismo.<sup>5</sup> En América Latina se puede constatar simultáneamente un fuerte descontento con respecto a la modernidad política de corte occidental. Esta genuina irritación colectiva está vinculada con un redescubrimiento de las culturas precolombinas y del catolicismo barroco.<sup>6</sup> Todo esto viene acompañado de una visión romántica y embellecida en torno a ambos fenómenos. Al mismo tiempo se puede detectar una tendencia vigorosa a postular un “marxismo latinoamericano heterodoxo”,<sup>7</sup> basado explícitamente en Martin Heidegger, Walter Benjamin y Carl Schmitt y ampliado por los enfoques postmodernistas y los estudios postcoloniales.

Al igual que Schmitt, Benjamin rechazó toda fundamentación iusnaturalista del derecho<sup>8</sup> y se decantó por un positivismo jurídico muy convencional, que considera que todo derecho es, en el fondo, casual y basado en la violencia irracional, particularista y egoísta. Las leyes representarían la creación de dispositivos instrumental-rationales con respecto a ese derecho siempre arbitrario.<sup>9</sup> La conclusión es conocida: el gobierno del

instante, y no la verdad o la razón, sería el único fundamento legítimo del derecho (*Auctoritas non veritas facit legem*).<sup>10</sup> Los teóricos del populismo y el socialismo autoritarios creen que este axioma debe tener plena vigencia para la vida cotidiana de sus respectivos regímenes. El resultado final es la identificación del derecho con las disposiciones momentáneas del gobierno por ser este la representación legítima del Estado. Se trata de una clara simplificación (una desdiferenciación) de los asuntos públicos, lo que conduce a la desaparición de la política y la moral genuinas, pues para un florecimiento razonable de ambas se requiere de la articulación argumentada de preferencias y la posibilidad de elecciones reflexionadas entre opciones distintas.<sup>11</sup>

Para esclarecer esta temática se acude aquí a una crítica de las concepciones de Walter Benjamin a causa de la calidad de su obra y, ante todo, por haber formulado temprana y lúcida una concepción sobre las antinomias binarias de la cultura y de la política que es muy semejante a la que prevalece en dilatados sectores intelectuales latinoamericanos. En el núcleo del pensamiento benjaminiano y en teorías afines se encuentra la contraposición de dos grandes fuerzas. Por un lado se halla la esfera del sentimiento religioso, de los sueños y anhelos de la sociedad y de las concepciones morales de la misma, esfera que se acerca al campo de lo divino y que por ello no puede ser comprendida –o descrita– adecuadamente solo mediante esfuerzos racionales. Es el espacio del amor, el altruismo, la confianza y la espontaneidad en las relaciones humanas, el terreno de la solidaridad inmediata entre los hombres y de la amistad sin cálculo de intereses, pero también el lugar de las utopías sociales, la cólera revolucionaria y la violencia política ante las injusticias históricas. Aquí no tienen cabida las intermediaciones institucionales, las limitaciones impuestas por leyes y estatutos. Esta esfera posee una dignidad ontológica superior en comparación con las otras actividades y creaciones humanas.<sup>12</sup> A ella no se puede aplicar una reflexión que analice la proporcionalidad de los medios (por ejemplo: políticos

o institucionales) o la adecuación instrumental de medidas con respecto a fines, pues estos últimos estarían más allá de todo esquema analítico-racionalista. Los valores de orientación de esta esfera son “puros”, en el sentido de que su vigencia no depende de mediaciones, las que siempre traen consigo un factor de distorsión y engaño, una posibilidad de falseamiento y ventajismo. De acuerdo a esta reflexión, la violencia revolucionaria tiene ese carácter de pureza y no puede ser juzgada por el mezquino cálculo de proporciones. Las revoluciones genuinas, por lo tanto, tendrían un derecho histórico superior frente a toda crítica proveniente del liberalismo racionalista.<sup>13</sup>

La otra esfera, basada en el principio de rendimiento y eficacia, está constituida por los asuntos prosaicos de la vida ordinaria: el campo laboral, los negocios y la política convencional (es decir: la política como se presenta rutinariamente, no la política en cuanto conquista sublime de la emancipación humana). Aquí prevalecen la racionalidad instrumental y la proporcionalidad de los medios. Es el campo de las instituciones, los estatutos y las leyes, pero también de los intereses particulares. La racionalidad instrumental permea todos los aspectos de este espacio, el que puede ser descrito como la evitación o mitigación de conflictos a través de mecanismos institucionalizados como el derecho positivo y los contratos. Constituye el plano del egoísmo y de los cálculos mezquinos. Es también el terreno por excelencia de las intermediaciones, cuyos instrumentos son las negociaciones políticas, los compromisos y los acuerdos provisionales.<sup>14</sup>

Para Walter Benjamin hay que atribuir a la primera esfera –la de la religión, la moralidad y el altruismo– una dignidad superior por encima del campo de la institucionalidad y las intermediaciones. Este último terreno concita casi siempre un marcado sentimiento de desconfianza y desprecio, pues es considerado como el lugar privilegiado de las patologías sociales. Se supone que los factores asociados a la primera esfera disfrutaban de las

cualidades de pureza, autorreferencialidad y hasta sacralidad. Estos aspectos no están, afortunadamente, sometidos al principio de rendimiento, eficacia y proporcionalidad; no prevalecen allí ni la racionalidad instrumental ni el detestable debate de intereses. Aquí se encuentra, en cambio, el potencial de nuevas concepciones, obviamente revolucionarias, acerca de la moral y la política.<sup>15</sup>

En esta línea, y apoyado en Georges Sorel, Walter Benjamin aseveró que la violencia revolucionaria y utópica es pura y autorreferencial: un fin en sí misma.<sup>16</sup> De acuerdo a Benjamin, la violencia revolucionaria y utópica no puede ser juzgada desde la perspectiva de la proporcionalidad de los medios, ni desde la óptica convencional de la filosofía de la historia, ni, menos aún, desde un punto de vista jurídico convencional. Al ser una meta por derecho propio, la violencia revolucionaria se convierte en sagrada. Igual que Sorel, Benjamin experimentó un notable entusiasmo por la “heroica energía de las masas”.<sup>17</sup> Como dice Axel Honneth en un estimulante ensayo, el propósito de



Sorel y Benjamin consistía en mantener el concepto de lo político en la lejanía más grande posible de la pugna de intereses, en un “anti-utilitarismo” doctrinario.<sup>18</sup>

Este intento de concebir la “genuina” política – aquella que se consagra exclusivamente a la consecución de la emancipación humana– en un estado de pureza prístina no hace justicia ni a la realidad histórica ni al núcleo de la política, que es la perenne discusión de intereses en el espacio de lo contingente y aleatorio y no algo eximido de metas y anhelos cotidianos y prosaicos, es decir eminentemente humanos. Pero precisamente esta concepción romántica de la violencia política como algo utópico e irracional, arcaizante y, simultáneamente, proclive a un uso generoso de la misma, ha sido la más difundida en círculos revolucionarios latinoamericanos.

El resultado del esfuerzo teórico de Walter Benjamin y de pensadores similares puede ser visto como un relleno quiliástico del concepto marxista de revolución. Así la política adquiriría definitivamente la calidad de un fin religioso en sí mismo. Al mismo tiempo se puede afirmar que estas





posiciones son básicamente conservadoras o, mejor dicho, tradicionalistas, porque regresan *acrícticamente* a una posición anterior a la Ilustración y al racionalismo y hasta previa a los debates de los estoicos en la Antigüedad clásica y a todo esfuerzo para transformar la política en algo previsible y racional-argumentativo o, por lo menos, exento de las arbitrariedades más inhumanas. Al sacralizar la política de la manera señalada, Benjamin y pensadores afines devaluaron las normativas filosóficas y jurídicas que tratan de proteger la dignidad humana de las incursiones de violencias y poderes irracionales, a las cuales pertenecen, por ejemplo, la separación entre las esferas pública y privada, la clara distinción entre Estado y praxis religiosa y la vigencia irrestricta de los derechos humanos. En este contexto es donde ocurre la negación de la legitimidad de la modernidad: esta habría sido no sólo casual y contingente, sino también trivial y vana.

Sólo desde una posición premoderna y preracional se puede afirmar que la democracia representativa pluralista es antiheroica, insustancial, trivial e inmoral y que no tiene valor porque habría

sido creada por espíritus prosaicos, como mercaderes y funcionarios. Únicamente desde una perspectiva axiológica absolutista –como la de Walter Benjamin– se podría esperar un método perfecto para regir los asuntos humanos, que brinde además una completa identificación entre gobernantes y gobernados. De acuerdo a la amplia experiencia histórica, tenemos que contentarnos con el mal menor y con soluciones provisionales, que no por esto merecen ser vistas como la banalización de los asuntos públicos. La impugnación de la moderna democracia liberal representativa, con sus complicados mecanismos de controles y contrapesos, trajo consigo automáticamente una revalorización positiva de formas elementales y hasta arcaicas de “hacer política”: la democracia directa, el referéndum y el plebiscito, la movilización de masas en pos de cuestiones fácilmente comprensibles, el entusiasmo de las emociones “puras” (es decir: sencillas, nobles, profundamente sentidas) y su corolario inevitable, la vigencia de los caudillos.





Benjamin sostuvo en el mismo contexto que el “dogma de la santidad de la vida” sería una de las últimas confusiones de la “debilitada tradición occidental”.<sup>19</sup> No es entonces de extrañar que compartía muchas de estas ideas con Carl Schmitt, el jurista más importante del nacionalsocialismo alemán, cuya influencia no deja de crecer en círculos “progresistas” y populistas de América Latina. Como afirma Honneth en forma global acerca de la teoría de Benjamin: su concepción del derecho tenía tintes terroristas, su ideal acerca de la violencia parecía teocrático y su imagen de la revolución era quiliástico-mesiánica.<sup>20</sup> Según Jürgen Habermas, intelectuales como Martin Heidegger, Walter Benjamin y Carl Schmitt propagaron una respuesta pseudorrevolucionaria favorable a la vieja nostalgia por el antiguo orden –lo aparentemente Otro con respecto al racionalismo político–, y la respuesta habría sido reaccionaria.<sup>21</sup>

Para comprender las teorías de la descolonización, muy populares actualmente en el ámbito latinoamericano, es útil referirse a un texto del

historiador mexicano Adolfo Gilly, quien capta lo esencial de las doctrinas descolonizadoras y logra reconstruir el sentimiento generalizado de los intelectuales que hablan a nombre de la población indígena del área andina que no ha sido favorecida por el desarrollo de las últimas décadas. Gilly se apoya explícitamente en Walter Benjamin.<sup>22</sup> Construye, como este último, una contraposición entre dos grandes fuerzas que serían las responsables por todo el acontecer latinoamericano, lo que, en última instancia, es la lucha perenne entre el bien y el mal. A primera vista parecería que Gilly supera la visión religiosa y desdiferenciada que propuso Benjamin, describiendo el conflicto entre el anhelo por la dignidad y el reconocimiento, que prevalece todavía en el seno de las comunidades indígenas ecuatorianas, peruanas y bolivianas, y las dificultades de su satisfacción en un medio que se moderniza aceleradamente, es decir que evoluciona imitando los parámetros de los *Otros*, de la civilización occidental. Pero el trasfondo teórico de Gilly es una nueva versión –muy sofisticada– de de la contraposición maniqueísta entre patria y antipatria, entre hogar genuino y



mundo alienado, que fue anticipada por Carl Schmitt y Walter Benjamin.

Al mismo tiempo Adolfo Gilly nos muestra la poderosa creencia –ahora ampliamente difundida mediante la labor de los intelectuales indianistas e indigenistas– acerca de las *esencias colectivas*, inmutables al paso del tiempo, que determinan lo más íntimo y valioso de las comunidades indígenas, esencias que no pueden ser comprendidas racionalmente, sino evocadas con mucho sentimiento, como si ello bastara para intuir las correctamente y fijarlas en la memoria colectiva de la población andina.

Estas esencias se manifiestan en los elementos de sociabilidad, folklore y misticismo (la música, la comida, la estructura familiar, los vínculos con el paisaje, los mitos acerca de los nexos entre el Hombre y el universo), que conforman, según Gilly y muchos autores actuales, el núcleo de la identidad colectiva andina y de su dignidad ontológica superior. Se trata de una evocación que hace renacer un tiempo y un mundo, y para ello hay que tener una empatía elemental *a priori* con ese universo, que no puede ser comprendido mediante un análisis racional *a posteriori*. Para entenderlo hay que tomar partido por él, por sus habitantes, sus anhelos y sus penas. Únicamente los revolucionarios, mediante su ética de la solidaridad y fraternidad inmediatas, pueden adentrarse en esa mentalidad popular.<sup>23</sup> Este principio doctrinario conlleva, empero, el peligro de

que comprender abarque también las funciones de perdonar y justificar.

Adolfo Gilly ha incursionado en uno de los grandes temas de las ciencias sociales latinoamericanas. Los indígenas constituyen un dilatado sector de la población, y son las víctimas del odio y la violencia de los mestizos y blancos, pero asimismo han sido humillados –o se sienten así– en los últimos siglos por ser los perdedores de una evolución histórica, la que, como es sabido, se basa ahora en la ciencia y la tecnología occidentales. Los indígenas en Ecuador, Perú y Bolivia, por ejemplo, quieren ser reconocidos en igualdad de condiciones y dignidad por los otros, los modernizados, pero estos últimos, apoyados anteriormente en el poder político y hoy en día en los



avances científicos y técnicos de la modernidad, están inmersos en valores normativos y en preocupaciones sociopolíticas que los hacen relativamente indiferentes a los grandes temas indígenas. Los ideólogos de la descolonización, como Adolfo Gilly, no están dispuestos a ver los aspectos problemáticos en los sistemas civilizatorios que desplegaron los indígenas en el Nuevo Mundo y que perviven en las comunidades campesinas de la región andina, sistemas que no han generado los derechos humanos, la modernidad y sus evidentes ventajas en la vida cotidiana. En cambio estos ideólogos promueven la concepción de que las formas ancestrales comunitarias de organización y la democracia directa y plebiscitaria representarían formas superiores de vida social.

Entonces esta corriente de pensamiento recurre a una visión simplificada del desarrollo histórico: los indígenas harían bien al iniciar un odio profundo a los representantes del colonialismo interno, a los terratenientes, al Estado manejado por los blancos y mestizos, a los extranjeros, pues ese odio, dice Gilly, sería sagrado, vivificante, una manera de propia fortaleza, de auto-afirmación ante uno mismo. La voluntad de sacrificio que nace de ese odio constituiría una especie de sacrificio histórico, que se convertiría en amor al pueblo, a los pobres y marginados.<sup>24</sup>

La compensación por la dignidad perdida se revela, empero, como la consecución de actos simbólicos y gestos casi esotéricos de muy poca relevancia práctica, aunque se puede argumentar que los ajenos a esta *cultura ofendida* no pueden comprender el alcance y la verdadera significación de esos actos y gestos. De todas maneras: llama la atención la desproporción entre la intensidad del sentimiento colectivo de reivindicación y compensación históricas, por un lado, y la modestia de los bienes simbólicos que crearían esa satisfacción, por otro. Adolfo Gilly concluye que el odio y la voluntad de sacrificio de los humillados “se nutren de la imagen de los antepasados oprimidos y no del ideal de los descendientes libres”.<sup>25</sup>



Esta concepción propugna al fin y al cabo la restauración del orden social anterior a la llegada de los españoles, orden considerado como óptimo







y ejemplar, pues correspondería a una primigenia Edad de Oro de la abundancia material y de la fraternidad permanente, como en numerosas utopías clásicas. Este retorno, que en el fondo es sólo un impulso literario, significaría en la realidad reescribir la historia universal y negar sus resultados tangibles.

## NOTAS

<sup>1</sup> Dentro de una notable cantidad de publicaciones cf. las obras fundamentales: Edward W. Said, *Cultura e imperialismo*, Barcelona: Anagrama 1996; Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder: Westview Press 1997; Gayatri Chakravorty Spivak, *Crítica de la razón poscolonial*, Madrid: Akal 2010; Pablo Sandoval (comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Lima: IEP 2009; Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores 2007, y en esta obra la breve introducción de los compiladores: *Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico* (pp. 9-23), donde se puede apreciar una buena información sobre la historia y las ramificaciones de esta tendencia teórica, pero también la fuerte inclinación autocelebratoria de sus autores y su argumentación básicamente circular, citándose sin cesar unos a otros.

<sup>2</sup> La preocupación por ambos autores sigue una línea apologética. Cf. Michael Löwy, *Redención y utopía*, Buenos Aires: Ed. El cielo por asalto 1997; Santiago C. Leiras, *Los conceptos de política y decisionismo político en Carl Schmitt. Su repercusión en el debate latinoamericano*, en: ECUADOR DEBATE (Quito), N° 82, abril de 2011, pp. 159-174.

<sup>3</sup> Sobre este "anti-occidentalismo" cf. Ian Buruma / Avishai Margalit, *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde* (Occidentalismo. El Oeste en los ojos de sus enemigos), Munich: Hanser 2004, pp. 10-16, 60, 79-80.

<sup>4</sup> En el área andina se ha dado un florecimiento de estos enfoques bajo el concepto general de "corazonar". Cf. Patricio Guerrero, *Corazonar: una antropología comprometida con la vida. Mirada desde Abya-Yala para la descolonización del poder, saber y del ser*, Quito: Abya-Yala 2010; Claudia Zapata (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Quito: UASB / Abya-Yala 2007; y el interesante ensayo, que vincula el corazonar con el movimiento feminista: Mercedes Prieto / Verónica Guaján, *Intelectuales indígenas en Ecuador: hablan y escriben mujeres kichwas*, en: NUEVA SOCIEDAD (Buenos Aires), No. 245, mayo-junio de 2013, pp. 136-148.

<sup>5</sup> Dentro de esta posición cf. Enrique Dussel, *Veinte proposiciones de política de la liberación*, La Paz: Tercera Piel 2006, pp. 8-9, 19, 103; Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "Mito de la modernidad"*, La Paz: Biblioteca Indígena 2008, pp. 15-23.

- <sup>6</sup> Cf. Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México: UNAM / El equilibrista 1994; Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México: Era 1998; Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, México: Era 2006.- Sobre el *ethos* barroco en cuanto ideología revolucionaria cf. Julio Peña y Lillo Echeverría, *El ethos barroco como forma de resistencia al capitalismo*, en: REVISTA SOCIALISTA (Buenos Aires), No. 8, invierno de 2013.
- <sup>7</sup> Martín Cortés, *Entre Benjamin y Schmitt: el rompecabezas de José Aricó para pensar América Latina*, en: NÓMADAS. REVISTA CRÍTICA DE CIENCIAS SOCIALES Y JURÍDICAS (Madrid), número especial dedicado a América Latina dentro del vol. 2011 ([www.ucm.es/info/nomadas/MT\\_americalatina/martincortes.pdf](http://www.ucm.es/info/nomadas/MT_americalatina/martincortes.pdf)) [11.12.2018].
- <sup>8</sup> Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (Sobre la crítica de la violencia) [1920-1921], en: Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (Sobre la crítica de la violencia y otros ensayos), Frankfurt: Suhrkamp 1965, pp. 29-65, aquí pp. 30-31.
- <sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 32-33.- Sobre las consecuencias práctico-políticas de las tesis de Walter Benjamin, incluyendo el carácter esotérico de su estilo, cf. el brillante retrato intelectual: Momme Brodersen, *Walter Benjamin*, Frankfurt: Suhrkamp 2005, p. 31, 76, 78, 94.
- <sup>10</sup> Sobre los vínculos entre Walter Benjamin y Carl Schmitt cf. Bernd Witte, *Walter Benjamin*, Reinbek: Rowohlt 1985, p. 59; José Luis Villacañas/Román García, *Walter Benjamin y Carl Schmitt*. Soberanía y estado de excepción, en: DAIMON. REVISTA DE FILOSOFÍA (Murcia), Nº 13, julio-diciembre de 1996, pp. 14-60 (número monográfico dedicado al tema: "Carl Schmitt. Entre teología y mitología política"); Werner Fuld, *Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen* (Walter Benjamin entre las sillas), Munich: Hanser 1979, *passim*.
- <sup>11</sup> Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (La sociedad abierta y sus enemigos), vol. II: *Hegel, Marx und die Folgen* (Hegel, Marx y las consecuencias), Munich: Francke 1975, pp. 84-86, 147, 252-24.
- <sup>12</sup> Sobre la relación entre Carl Schmitt y Walter Benjamin con respecto a esta materia cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* (Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda), Berlín: Suhrkamp 2016, pp. 38, 51, 75-76.
- <sup>13</sup> Walter Benjamin, *op. cit.* (nota 8), pp. 29-65.- Acerca de la relevancia del pensamiento benjaminiano para América Latina cf. el número monográfico de REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES (San José / Costa Rica), Nº 100, abril-junio de 2003, dedicado al tema: "Homenaje a Walter Benjamin, pilar del pensamiento crítico", particularmente: Héctor González Morera, *Reflexiones sobre Walter Benjamin: aproximación a la experiencia para abordar otras formas de conocimiento*, en: *ibid.*, pp. 31-47; Mauricio Frajman Lerner, *El mesianismo en el pensamiento de Walter Benjamin*, en: *ibid.*, pp. 71-76.
- <sup>14</sup> Walter Benjamin, *op. cit.* (nota 8), pp. 58-63.
- <sup>15</sup> Para una visión diferente de la aquí presentada cf. Herbert Marcuse, *Revolution und Kritik der Gewalt* (Revolución y crítica de la violencia), en: Peter Bulthaupt (comp.), *Materialien zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte"* (Materiales en torno a las tesis de Benjamin "Sobre el concepto de historia"), Frankfurt: Suhrkamp 1965, pp. 23-27; Hans Heinz Holz, *Prismatisches Denken* (Pensamiento prismático), en: [sin compilador], *Über Walter Benjamin* (Sobre Walter Benjamin), Frankfurt: Suhrkamp 1968, pp. 62-110; Sven Kramer, *Walter Benjamin zur Einführung* (Introducción a Walter Benjamin), Hamburgo: Junius 2003.
- <sup>16</sup> Walter Benjamin, *op. cit.* (nota 8), p. 52.- Para una visión diferente de esta problemática cf. el brillante ensayo de Isaiah Berlin, *Georges Sorel*, en: Isaiah Berlin, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Londres: Hogarth 1980, pp. 296-332.
- <sup>17</sup> Axel Honneth, *Eine geschichtsphilosophische Rettung des Sakralen. Zu Benjamins "Kritik der Gewalt"* (Un rescate histórico-filosófico de lo sagrado. En torno a la "Crítica de la violencia" de Benjamin), en: Axel Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie* (Patologías de la razón. Historia y presente de la Teoría Crítica), Frankfurt: Suhrkamp 2007, pp. 112-156, aquí p. 115.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 116.- Sobre la necesidad de rechazar la política como el campo de los compromisos y los pactos cf. Walter Benjamin, *op. cit.* (nota 8), pp. 46-47.
- <sup>19</sup> Walter Benjamin, *op. cit.* (nota 8), p. 63; Giorgio Agamben, *op. cit.* (nota 12), pp. 38-39.- Sobre esta temática en Benjamin cf. Jürgen Habermas, *Bewusstmachende oder rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins* (La crítica que hace consciente o que salva. La actualidad de Walter Benjamin), in: Jürgen Habermas, *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen* (Política, arte, religión. Ensayos en torno a filósofos contemporáneos), Stuttgart: Reclam 1978, pp. 48-95.
- <sup>20</sup> Honneth, *op. cit.* (nota 17), p. 155.
- <sup>21</sup> Jürgen Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI* (Una forma de resarcimiento. Escritos políticos breves VI), Frankfurt: Suhrkamp 1987, pp. 103-109.
- <sup>22</sup> Adolfo Gilly, *José María Arguedas, Mario Vargas Llosa y el Papa-cha Oblitas*, en: NUEVA SOCIEDAD (Buenos Aires), Nº 238, marzo-abril de 2012, pp. 60-75.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 70-73.
- <sup>24</sup> *Ibid.*, p. 73.
- <sup>25</sup> *Ibid.*, p. 75 (siguiendo una intuición de Walter Benjamin). Hay que mencionar aquí que numerosos intelectuales de la región andina combinan sin reticencias un marxismo tercamente ortodoxo con un arcaísmo ruralista, doctrinas esotéricas y elementos folklóricos de dudoso origen.