

Violencia, educación, derecho: contribuciones desde *Para una crítica de la violencia*, de Walter Benjamin

Violence, Education, and Law: Contributions from Walter Benjamin's
Critique of Violence

Abril Estades* y Alexandre Fernández Vaz**

* Licenciada en Educación Física y docente efectiva en el Instituto Superior de Educación Física, en el Departamento de Educación Física y Prácticas Corporales (ISEF, CURE, Udelar). Estudiante avanzada en el Programa de Maestría en Ciencias Humanas, perfil Filosofía Contemporánea (FHCE, Udelar). Integrante del Núcleo de Estudios y Pesquisas Educación y Sociedad Contemporánea (Nespec, UFSC, Brasil). Investigadora en el Laboratorio de Arqueología del Paisaje y Patrimonio de Uruguay (LAPPU).

✉ abrillestades@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-8792-1667>

** Alexandre Fernández Vaz. Magíster en Educación por la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC, 1995). Doctor en Ciencias Humanas y Sociales (Dr. Phil.) por la Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover, Alemania. Profesor titular del Departamento de Estudios especializados en Educación, UFSC. Coordinador del Núcleo de Estudios y Pesquisas Educación y Sociedad Contemporánea (Nespec, UFSC, Brasil). Investigador del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq, Brasil). Docente libre de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE, Udelar) y del Instituto Superior de Educación Física (ISEF, Udelar).

✉ alexfvaz@uol.com.br. <https://orcid.org/0000-0003-4194-3876>

RECIBIDO: 1.10.2025 | ACEPTADO: 28.12.2025

Resumen

El avance del capitalismo ha intensificado diversas formas de violencia, algunas heredadas de tiempos anteriores y otras propias de la contemporaneidad, lo que exige un compromiso crítico y colectivo para su análisis y también para su superación. En este texto se busca exponer la relación de la violencia con el derecho, a partir del ensayo de Walter Benjamin *Para una crítica de la violencia* (1921), trabajo que resulta especialmente vigente, pues muestra que la violencia no es solo una excepción, sino un fundamento de los órdenes modernos. Cien años después, esta crítica nos ofrece elementos para reflexionar sobre la violencia estructural y sus expresiones que se naturalizan, así como para repensar la educación y la transmisión cultural en términos de *Bildung* (formación ética, cultural y espiritual) frente a la *Erziehung* normativa. La formación así entendida permite abordar la violencia como objeto de reflexión, memoria y transformación cultural, en lugar de naturalizarla o anestesiarse frente a ella.

Palabras clave: violencia, derecho, filosofía de la educación.

Abstract

The advance of capitalism has intensified various forms of violence—some inherited from earlier times, others specific to the contemporary era—demanding a critical and collective commitment not only to their analysis but also to the possibilities for overcoming them. This text aims to explore the relationship between violence and law, drawing on Walter Benjamin's 1921 essay *Critique of Violence*, a work that remains particularly relevant today as it reveals that violence is not merely an exception but a foundational element of modern orders. A century later, Benjamin's critique offers valuable insights for reflecting on structural violence and its normalized expressions, as well as for rethinking education and cultural transmission through the concept of *Bildung*—an ethical, cultural, and spiritual formation—as opposed to normative *Erziehung*. Formation, understood in this way, allows violence to be addressed as an object of reflection, memory, and cultural transformation, rather than naturalizing it or becoming desensitized to it.

Keywords: violence, law, educational philosophy.

Introducción

En este artículo se analiza la relación entre violencia y derecho a partir del ensayo *Para una crítica de la violencia* (1921/2022), de Walter Benjamin. En este texto, el filósofo alemán denuncia los criterios de aplicación de la violencia jurídica y formula una crítica profunda al derecho positivo, mostrando la imbricada relación entre una y otro: la violencia no aparece como excepción, sino como fundamento y sustento de la autoridad legal. Como señala Ruiz Gutiérrez (2012), el autor encuentra este fundamento crítico en la concepción histórico-filosófica del derecho y no en la perspectiva iusnaturalista ni en la iuspositivista. Esto permite examinar cómo el poder, la fuerza y la autoridad sostienen la ficción jurídica y el contrato social, habilitando al derecho de diferentes entidades e instituciones que componen la sociedad a disponer legítimamente de la vida.

De este modo, Benjamin desarrolla una reflexión sobre la violencia como «el extremo opuesto y el límite a aquella dimensión mimética del lenguaje, de la comunicación universal de las cosas y el ser humano» (Subirats, 2001, p. 16), evidenciándola como elemento fundacional de las relaciones sociales de derecho. Influido por Georges Sorel, Benjamin sostiene que la violencia interviene incluso en los puntos más favorables del derecho, ya sea como fundadora o como conservadora del orden legal, una vez que «Sorel refuerza una verdad no solo histórico-cultural, sino metafísica, cuando plantea la hipótesis de que en los comienzos todo derecho ha sido privilegio del rey o de los grandes;

en una palabra, de los poderosos. Y eso seguirá siendo, *mutatis mutandis*, mientras subsista» (Benjamin, 1921/2022, p. 175).

Como enfatiza Subirats (2001, pp. 15-16), el interés del análisis de Benjamin no se limita a la fuerza o la crueldad en las relaciones jurídicas, sino a esclarecer «el nexo entre mito, violencia, derecho y destino». Benjamin (2001) afirma que «fundación de derecho equivale a fundación de poder y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder, el principio de toda fundación mítica de derecho» (p. 40). Al respecto de la violencia, Derrida (2002, p. 132) subraya que *Gewalt* en alemán designa tanto violencia como poder legítimo, autoridad o fuerza pública, y se pregunta cómo distinguir la violencia originaria que instaaura la autoridad de la fuerza legitimada posteriormente por el derecho. Ruiz Gutiérrez (2012, p. 72), por su lado, complementa que «la violencia pertenece, por tanto, y a su vez, a la esfera simbólica de lo jurídico, lo político y lo moral», indicando que el derecho y la violencia están intrínsecamente entrelazados.

Benjamin, entonces, opera como un pensador filosófico-social que se ocupa de indagar cómo se construyen los pilares de la sociedad —derecho y justicia—, más que de los efectos concretos de normas específicas. Su análisis distingue entre derecho natural, que considera la violencia un hecho inevitable, y derecho positivo, que incorpora la transformación histórica del poder. Roberto Esposito (2005, p. 45) sostiene que Benjamin fue quien, más que ningún otro, pensó el derecho como una forma de control violento de la vida. La novedad radical de su enfoque reside en reconocer tanto el derecho como la fuerza como modalidades de una misma sustancia —*die Gewalt*—, en la que poder y violencia se superponen e implican mutuamente (Esposito, 2005, pp. 45-46).

Esta suerte de constelación conceptual permitiría leer a Benjamin como un autor capaz de iluminar las violencias estructurales que atraviesan nuestras sociedades y, desde allí, pensar la educación y la transmisión cultural no como ingenuo instrumento de erradicación de toda violencia, sino como sensibilización crítica y formación ética, orientada a reconocer, diferenciar y resistir las violencias normalizadas, fomentando la reflexión, la responsabilidad y la construcción de prácticas culturales más conscientes. Para ello es clave retomar los conceptos de *Bildung*, en cuanto cultivo de sí mismo, formación ética, cultural y espiritual, frente a la noción de *Erziehung*, como educación e instrucción en un sentido más normativo y disciplinario. Dicha temática es uno de los puntos centrales que acompañan el proyecto intelectual de Benjamin (1969) a lo largo de su vida. En sus escritos juveniles, se pone en posición crítica frente a la tradición humanística, sin propiamente romper con ella, defendiendo el valor de la experiencia directa de la juventud, la escolarización alternativa —en la que el ideario del reformador Gustav Wyneken cumple un papel de los más importantes— y la legitimidad de los afectos. Si por un lado la mirada crítica a la tradición escolar nunca desaparecerá de la obra del autor, como se puede notar, por ejemplo, en *Infancia en Berlín hacia 1900* (Benjamin,

1950/1992), por otro, él se alejará de una perspectiva vitalista de inicios del siglo XX que derivaría, a su modo, en el nacionalsocialismo.

Sostenemos, entonces, que la violencia estructural, tal como la analiza Benjamin (1921/2022) en *Para una crítica de la violencia*, se sostiene a través del derecho y, al mismo tiempo, se normaliza socialmente, produciendo una suerte de anestesia frente a sus efectos. Intervenir críticamente en este entramado requiere una formación ética y reflexiva que exceda la mera instrucción normativa (*Erziehung*), la cual, si bien transmite reglas, disciplina y ciertos elementos para la educación, resulta insuficiente para lo que podría denominarse el cultivo del juicio crítico y de la sensibilidad humana. En cambio, la noción de *Bildung* permitiría pensar en clave de autonomía, discernimiento y una conciencia ética capaz de reconocer y diferenciar las distintas formas de violencia. Esta perspectiva, al menos en una primera instancia, orientaría tanto el debate general como el diseño específico de prácticas educativas y culturales que, en lugar de pretender eliminar la violencia en su totalidad, busquen fomentar la cultura de paz mediante la reflexión, la responsabilidad y la transformación social; pero, como se verá más adelante, según la propuesta de Benjamin, no de una manera ingenua ni desde una perspectiva meramente teoricista. Esto no implica un endoso absoluto del concepto de *Bildung* como *Leitmotiv* universal, sino que se lo mantiene como promesa y posibilidad, a pesar del carácter históricamente burgués y excluyente que está presente en su origen.

A modo de hipótesis, proponemos que la crítica de la violencia elaborada por Benjamin permite revalorizar la noción de *Bildung* frente a la de *Erziehung*, en la medida en que ofrece herramientas conceptuales para reconocer y diferenciar las formas de violencia estructural que se naturalizan en las sociedades contemporáneas. En este sentido, sostenemos que dicha distinción resulta productiva no solo en el plano teórico, sino también para orientar tanto el debate general como el diseño específico de prácticas educativas y culturales dirigidas a la formación de sujetos críticos y éticamente sensibles frente a la violencia.

Para cerrar la introducción, dejaremos planteadas algunas preguntas que no se pretende responder en el trabajo, pero que aun así lo guían, le dan consistencia y resultan claves para su desarrollo: ¿Cómo permite la crítica benjaminiana de la violencia reconocer y diferenciar las formas de violencia estructural que se naturalizan en las sociedades contemporáneas? ¿De qué manera la noción de *Bildung* se acerca a la posibilidad de una formación de sujetos críticos y éticos capaces de intervenir reflexivamente frente a la violencia en general y a modos de violencia específicos, más allá de la mera instrucción normativa (*Erziehung*)? ¿Qué implicaciones tienen estas reflexiones para prácticas educativas y culturales orientadas a la construcción de una cultura de paz, memoria y responsabilidad social?

Contexto histórico y político

El contexto histórico que rodea la escritura del ensayo es significativo para comprender la sensibilidad de Benjamin frente a la violencia política. A comienzos de 1920, la policía abrió fuego contra manifestantes comunistas frente al Reichstag —la sede del Parlamento alemán—; mató a más de cuarenta personas y debilitó el apoyo de la clase trabajadora al gobierno del partido socialdemócrata (SPD). Posteriormente, en marzo de 1920, las tropas paramilitares de derecha conocidas como Freikorps, al mando del general Von Luttwitz, invadieron Berlín, derribaron al gobierno del SPD y colocaron a Kapp en la Cancillería. Este evento, conocido como el Putsch de Kapp, evidenció la fragilidad del poder socialdemócrata y la imposibilidad de consolidar una autoridad democrática frente a la extrema derecha (Stuart, 2022). Sin embargo, la huelga general convocada por los sindicatos cuatro días después logró paralizar al gobierno de Kapp y forzar su abandono de la ciudad, aunque ni la izquierda ni los comunistas pudieron transformar esta victoria efímera en un poder duradero. Como observa el historiador marxista Arthur Rosenberg (2024), el Putsch de Kapp no implicó una derrota de los sectores militares, sino de las clases trabajadoras. Este contexto histórico marcó profundamente la reflexión de Benjamin sobre el poder y la violencia, mostrando que incluso los movimientos de resistencia quedan limitados por la estructura de la violencia política (Stuart, 2022).

Este contexto corresponde, en buena medida, a posiciones que Benjamin ya había esbozado y que llegaría a consolidar. Años antes de la redacción del texto, él se había enfrentado al desastre de la Primera Guerra Mundial (1914-1918) y al espíritu belicista germano. Fuertemente involucrado con el Movimiento Juvenil e inspirado en las ideas del reformador escolar Gustav Wyneken, Benjamin se orientaba a la búsqueda de una autenticidad juvenil, sobre todo después de estudiar durante dos años en la escuela Libre de Wickersdorf, en Haubinda, donde el pedagogo daba rienda suelta a sus experimentaciones románticas, con prácticas en la naturaleza e inversiones en cierto vitalismo. Sucedió que el mejor amigo de Benjamin, Fritz Heinle, y su prometida, Rika Seligson, se suicidaron en ese mismo 1914, en protesta por la posición de su país frente al conflicto armado. La desilusión definitiva se produjo con la adhesión y el apoyo de Wyneken a la declaración de guerra de los alemanes. Muchos de sus seguidores compondrían, además, las filas del nacionalsocialismo años después.

En el periodo de entreguerras, el conflicto belicista volvió a ser preocupación de Benjamin, primero en su crítica radical a la modernidad y al progreso capitalista, presente en *Calle de sentido único* (1928/2015), donde podemos leer varias referencias a la guerra como perverso marcador del calendario, pero también como responsable del aislamiento alemán dentro de Europa. Además, Benjamin la plantea como expresión de la lucha de clases, por cuanto está mediada por la técnica y su descontrol en la producción,

proceso que no puede derivar en otra cosa que, como se puede leer en el ensayo sobre la reproducibilidad técnica (Benjamin, 1936/2013), no siendo la revolución, habrá de ser la guerra:

La idea de la lucha de clases puede inducir al error. No se trata de una prueba de fuerza en la que se decidiría la cuestión ¿quién gana, quién pierde?, ni de una pelea tras la cual al vencedor le irá bien, pero mal al perdedor. Pensar así significa encubrir románticamente los hechos. Pues, venza o pierda en la lucha, la burguesía está condenada a sucumbir por las contradicciones internas que, en el curso de la evolución, le resultarán mortales. La pregunta es únicamente si se hundirá por sí misma o por obra del proletariado. La respuesta decidirá sobre la pervivencia o el final de una evolución cultural de tres mil años. La historia no sabe nada de la mala infinitud en la imagen de los luchadores eternamente combatiéndose. El verdadero político solo calcula a plazos. Y si la abolición de la burguesía no se consuma antes de un instante casi calculable de la evolución científica y técnica (la inflación y la guerra química señalan este), entonces todo está perdido. Antes de que la chispa llegue a la dinamita, hay que cortar la mecha encendida. La intervención, el riesgo y el *tempo* del político son técnicos..., no caballerescos. (Benjamin, 1928/2015, pp. 56-57)

Estas cuestiones adquirirán nuevas dimensiones en la década de 1930, en las diferentes versiones del ensayo sobre la reproducibilidad técnica en la obra de arte, como hace poco fue subrayado. En él, el desarrollo técnico disponible en una época se muestra en su conexión con la política, señalando, en el mismo espíritu de *Calle de sentido único*, que se produce un agotamiento y una aporía en este proceso, desembocando en la transformación social o, en caso de triunfo burgués —y, por tanto, la obliteración del avance de la sociedad hacia una nueva configuración—, en la guerra. Las palabras de Benjamin parecen haber sido premonitorias, ya que el estallido de la Segunda Guerra Mundial no tardó en ocurrir.

Crítica a la violencia del derecho

Benjamin (1921/2022, p. 153) comienza su ensayo señalando: «La tarea de una crítica de la violencia puede definirse como la exposición de su relación con el derecho y la justicia, sobre todo en lo que respecta al primero de estos dos conceptos». Y enseña guiada manifiesta, de forma concreta, que busca desplazar la discusión clásica sobre la violencia: «No basta con preguntarse si esta sirve a fines justos o injustos». Desde la lógica de fines se podría legitimar la violencia, por ejemplo, porque se da con el propósito de un fin justo o mayor o como necesaria para obtener algo importante en beneficio

de personas o circunstancias, etcétera, o bien podría señalarse que la violencia es ilegítima o injusta porque sostiene un fin injusto. Pero para el autor esto no resuelve la cuestión, pues el problema no es solo qué fin persigue la violencia, sino qué tipo de medio es la violencia en sí misma. Lo decisivo, entonces, es pensar la violencia en sí misma, en cuanto medio, dentro de la relación entre derecho y justicia. Solo así puede plantearse una crítica de la violencia como principio y no meramente de sus aplicaciones particulares.

Derecho natural y derecho positivo

En su crítica, Benjamin distingue el derecho natural y el derecho positivo. Según la tradición iusnaturalista, la violencia es un poder natural, legítimo en sí mismo, y que solo supone un problema cuando aparece usado para fines injustos. Esa concepción, que inspiró la Revolución Francesa, entiende que en el estado de naturaleza cada persona tiene derecho a ejercer la violencia que de hecho posee. El Estado surge cuando, mediante contrato social, los individuos transfieren ese poder al soberano, quien concentra la violencia legítima.¹ La tradición iusnaturalista, reforzada por cierta lectura dogmática de la biología darwinista, concibe la violencia como medio originario y universalmente adecuado para todos los fines vitales. Esta reducción de la vida a la lógica de la violencia facilita el pasaje hacia una «filosofía popular darwinista» que extiende ese supuesto natural al campo jurídico, legitimando la violencia como fundamento del derecho.

Benjamin observa que la tradición iusnaturalista, reforzada por cierta lectura dogmática de la biología darwinista, concibe la violencia como medio originario y universalmente adecuado para todos los fines vitales. Frente a esto, el iuspositivismo se contrapone al iusnaturalismo: mientras el derecho natural juzga la validez del derecho según la justicia de sus fines, el derecho positivo lo hace según la legalidad de sus medios, evaluando la transformación histórica del poder. De este modo, según la lógica del derecho positivo, la violencia deja de ser solo un problema de fines justos o injustos para convertirse en principio naturalizado de legalidad. «Si la justicia es el criterio de los fines, la legalidad es el criterio de los medios» (Benjamin, 1921/2022, p. 155). Pero he aquí el planteo central de este ensayo:

Si se prescinde de esta oposición, las dos escuelas se encuentran en el común dogma fundamental: los fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, los medios legítimos pueden ser empleados al servicio de fines justos. El derecho natural tiende a

¹ Véase Giorgio Agamben (1998), especialmente el capítulo 1, donde desarrolla cómo la soberanía se funda en la relación entre violencia y derecho, retomando discusiones al respecto de esta iniciada por Benjamin.

«justificar los medios legítimos con la justicia de los fines; el derecho positivo, a «garantizar» la justicia de los fines con la legitimidad de los medios» (Benjamin, 1921/2022, p. 155).

A pesar de afirmar ser racionales y democráticos, los sistemas jurídicos ejercen su autoridad de manera arbitraria. Para Benjamin, esta arbitrariedad evidencia que la violencia está en el corazón de los sistemas jurídicos capitalistas: la ley faculta al policía a emplear la coerción, incluso frente a individuos cuya culpabilidad no ha sido determinada. La policía, por ejemplo, al mismo tiempo ejecutora e intérprete de la ley, opera en un terreno ambiguo donde la violencia puede ser percibida como legal o extralegal, mostrando cómo la coerción es constitutiva de la práctica jurídica moderna. En su aplicación concreta, la violencia policial se orienta a fines como el mantenimiento de la seguridad y el orden, pero su ejercicio se encuentra limitado por el marco legal. Según Benjamin, la protección de la violencia legal se orienta sobre todo a preservar la vigencia y la soberanía del derecho mismo; cualquier acción extralegal, aun cuando busque reparar un daño, constituye un desafío al orden jurídico por su mera existencia fuera de la ley. La labor policial ilustra así cómo la violencia y el derecho están profundamente entrelazados en los sistemas jurídicos modernos y cómo la libertad de los individuos depende directamente de esta relación, marcada por la ambigüedad y la interacción constante entre autoridad, coerción y legitimidad formal.

Violencia que crea y violencia que preserva la ley

El eje de la tesis de Benjamin reside en la distinción entre la violencia que crea la ley y la que la preserva. La violencia militar constituye un ejemplo paradigmático de la primera: los vencedores pueden tanto derribar el antiguo orden jurídico y social como instaurar uno nuevo, operando dentro del marco legal. Ejemplos de esto son los llamados *gobiernos de facto*, como los de las dictaduras latinoamericanas. Por otro lado, la violencia que preserva la ley se entiende como «el uso de la violencia como medio para fines legales» (Benjamin, 1921/2022). La aplicación de la violencia sancionada por el Estado, como la que ejerce la policía en defensa de la ley, junto con su eficacia, otorga al orden jurídico establecido una apariencia de estabilidad y permanencia.

Esta forma de violencia actúa como respuesta inevitable frente a intentos de infringir la ley o de instaurar un nuevo orden, sin necesidad de materializarse siempre en castigos concretos: basta con que la amenaza de violencia se mantenga sobre quienes no se someten a la ley, lo que Benjamin denomina el poder de represalia del Estado como un destino ineludible. Si bien un infractor puede, en principio, escapar momentáneamente de la justicia, es imposible eludir la amenaza que representa. Ser llevado ante

la justicia constituye el destino de quien comete un crimen. Como en las tragedias griegas, el castigo es inevitable, aunque inciertos sean el momento y la forma en que se realizará. Para Benjamin, vincular la violencia jurídica con la noción de destino refleja el carácter mítico del derecho. La pena de muerte representaría la máxima expresión del poder que la ley ejerce sobre el destino de quienes se encuentran bajo su autoridad. Su finalidad es, en palabras de Benjamin, mostrar la inevitabilidad del castigo y la subordinación de los individuos al orden jurídico, condensando de manera extrema la relación entre violencia, ley y destino.

Una preciosa referencia a esta esfera se encuentra en el campo de las penas, entre las cuales, desde que se ha puesto en cuestión la validez del derecho positivo, la pena de muerte es la que ha suscitado más la crítica [...]. Los críticos de la pena de muerte sentían [...] que sus impugnaciones no se dirigían a un determinado grado de la pena, no ponían en cuestión determinadas leyes, sino el derecho mismo en su origen. Pues si su origen es la violencia, la violencia coronada por el destino, es lógico suponer que en el poder supremo, el de vida y muerte, en el que aparece en el ordenamiento jurídico, los orígenes de este ordenamiento afloren en forma representativa en la realidad actual y se revelen atterradoramente. Con ello concuerda el hecho de que la pena de muerte sea aplicada, en condiciones jurídicas primitivas, incluso a delitos tales como la violación de la propiedad, para los cuales parece absolutamente «desproporcionada». Pero su significado no es el de castigar la infracción jurídica, sino el de establecer el nuevo derecho (Benjamin, 1921/2022, p. 157).

Benjamin señala entonces que la pena de muerte constituye el punto en el que el derecho revela con mayor nitidez su origen violento y su pretensión de soberanía: no se trata tanto de castigar una infracción jurídica, sino de afirmar el propio poder del derecho y «establecer un nuevo derecho». Sin embargo, la experiencia de las dictaduras latinoamericanas muestra que la violencia del derecho no se agota en la pena de muerte como su forma suprema de violencia. Allí el poder jurídico y estatal se entrelaza con prácticas extralegales —desapariciones, torturas, violaciones, destrucción cultural y psicológica, borramiento de la memoria, utilización de centros clandestinos, apropiación de niños y muchas más expresiones de la violencia— que excedieron el marco de la legalidad formal y convirtieron la vida en un objeto de gestión, disciplinamiento y eliminación.

En el derecho, la violencia no es un accidente ni un exceso, sino su propia condición de posibilidad. En el caso de las dictaduras latinoamericanas, esa violencia se manifestó tanto en su forma jurídica (leyes de excepción, decretos, estados de sitio) como en su dimensión extrajurídica y biopolítica, produciendo un régimen en el que la fundación y conservación del derecho se confundieron con el ejercicio ilimitado de la fuerza. Ello

confirma la tesis de Benjamin según la cual toda violencia que se emplea como medio es, o bien fundadora, o bien conservadora de derecho, y que el derecho mismo es inseparable de la violencia. Lo que las dictaduras y los genocidios muestran es que este vínculo puede alcanzar grados de brutalidad que ponen en cuestión la idea de que la pena de muerte constituya su límite último: la violencia del derecho puede desplegarse en prácticas que exceden el marco formal, pero que de todos modos refuerzan el orden jurídico-político. De ahí que Benjamin proponga, más allá de esta lógica, la necesidad de pensar *medios puros*, exentos de violencia, que posibiliten formas de relación y de entendimiento no sometidas a la estructura mítica del derecho.

Violencia mítica

Los sistemas de justicia modernos, aun actualizados constantemente, continúan apoyándose en referencias antiguas: no solo en la violencia despótica y autoritaria, sino también en la idea ancestral y casi mitológica de destino. El objetivo de Benjamin en su ensayo no es simplemente describir esta estructura, sino mostrar su eficacia simbólica y cómo es posible superarla. Para ello, inicia su análisis a partir de la política revolucionaria. Al tomar como ejemplo la huelga general, Benjamin señala que esta constituye un desafío popular prácticamente inexpugnable frente al monopolio estatal de la violencia, algo sorprendente dado que las huelgas suelen considerarse formas pasivas de resistencia.

Benjamin observa que, al suspender su fuerza de trabajo, los trabajadores ejercen una especie de presión sobre el sistema, convirtiéndose en una amenaza significativa para un orden jurídico sustentado en la producción y circulación de mercancías y en la extracción de plusvalía. Por esta razón, la ley permite huelgas solo bajo condiciones específicas y regula cuidadosamente su alcance. Hacia el final de su ensayo, Benjamin sugiere que la huelga general puede funcionar como un modelo de violencia capaz de romper con la tradición de destinos irreversibles. En esta línea, Pérez López (2016) enfatiza que la huelga debe ser comprendida en relación directa con la categoría de trabajo asalariado, lo que implica que su inteligibilidad no puede separarse de las formas históricas concretas de organización del trabajo. Desde esta perspectiva, cualquier abordaje crítico de la huelga que la trate como un fenómeno abstracto o meramente especulativo pierde de vista su inscripción material en las relaciones de producción, por lo que su análisis requiere ser abordado desde saberes como la historia, la sociología, el derecho o la economía política, a fin de examinar su funcionamiento efectivo en el marco del capitalismo.

El poder judicial nunca ha sancionado una huelga general porque desafía la totalidad del sistema, con lo que adquiere un carácter implícita y explícitamente revolucionario. En su excepcionalidad, las huelgas generales constituyen un atentado absoluto contra la ley. En este punto, Benjamin distingue entre formas de violencia que reproducen el orden jurídico —la *violencia mítica*— y una forma de violencia que lo interrumpe sin instaurar un nuevo derecho, que denomina *violencia divina*, caracterizada precisamente por su ruptura con la legalidad y su exterioridad respecto del sistema jurídico. A través de un concepto teológico, Benjamin identifica una forma de acción política que no pretende sustituir un injusto y coercitivo sistema jurídico por otro:

Esa violencia no es un medio, sino una manifestación. Y tiene manifestaciones por completo objetivas, a través de las cuales puede ser sometida a la crítica. Tales manifestaciones se encuentran de forma altamente significativa sobre todo en el mito [...] Así como en todos los campos Dios se opone al mito, de igual modo a la violencia mítica se opone la divina. La violencia divina constituye en todos los puntos la antítesis de la violencia mítica. 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. A la leyenda de Niobe se le puede oponer, como ejemplo de esta violencia, el juicio de Dios sobre la tribu de Korah. (Benjamin, 1921/2022, pp. 173, 176)

El lenguaje dramático y metafórico que Benjamin emplea para desarrollar su tesis genera cierta ambigüedad; sin embargo, su propósito es muy claro. La coerción se utiliza para sostener los intereses que mantienen los sistemas jurídicos capitalistas, mientras que la violencia divina funciona como un factor de subversión frente a ese orden. Este concepto no debe interpretarse únicamente en sentido teológico: al considerar que el ensayo se inspira en la huelga general contra el Kapp Putsch, se comprende mejor. Aunque la huelga logró derrotar el golpe, los partidos de izquierda en Alemania no confiaron en la autonomía de la clase trabajadora ni en su capacidad para instaurar un nuevo orden jurídico y socialista. A pesar de su derrota temporal, la policía y el ejército lograron preservar el monopolio de la violencia legal y restauraron una forma de autoritarismo respaldada por la fuerza de las armas y por la arbitrariedad cotidiana del poder. En contraste, Benjamin considera que la huelga general encarnó una especie de violencia divina: un impulso que respaldaba y guiaba a la clase trabajadora y sus aspiraciones frente a la violencia de la ley y de la minoría propietaria.

Aunque Benjamin no formula un modelo concreto de un derecho alternativo que prescinda de la opresión, su ensayo denuncia la violencia arbitraria ejercida en nombre de la justicia y subraya la necesidad de transformar radicalmente tanto el derecho como

la violencia para superar el orden legal del capitalismo. Siguiendo la lógica de Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*, la clase trabajadora posee la capacidad de derribar las estructuras sociales existentes y, según Benjamin, de establecer un orden jurídico que no dependa de la arbitrariedad de una justicia mítica. De esta manera, se insta no solo a los socialistas, sino al pueblo unido, a confiar y organizar la fuerza y la acción revolucionaria de la clase trabajadora en su resistencia diaria frente a la coerción y la violencia legal. Pero tal organización y tal despertar de las masas requiere una conciencia, o varias, pero sin duda requiere una conciencia de clase y una emancipación.

Benjamin (1921/2022) señala que una conducta puede considerarse violenta aun cuando se lleve a cabo amparada en un derecho, pues ejercer un derecho implica ejercer violencia, y viceversa (Derrida, 2002, p. 89). Así, el uso activo del derecho a la huelga revela que la violencia, reconocida jurídicamente, puede también socavar y transformar el orden legal del cual procede. De allí surge la siguiente pregunta derridiana que plantea Ruiz Gutiérrez (2012, p. 78): ¿Esta contradicción es externa al derecho o constituye una tensión interna al propio orden jurídico? (Derrida, 2002 p. 89). Lejos de ser un mero instrumento para fines concretos, la violencia del derecho a la huelga puede desestabilizar las estructuras estatales y dar lugar a nuevas configuraciones legales. Esto significa que la violencia que amenaza al derecho no le es ajena, sino que se origina en su seno. El enfrentamiento entre la violencia del Estado y la de los trabajadores revela, en lo práctico, la radical fragilidad de la legalidad. Por ello, sostiene Benjamin (1921/2022) que el Estado teme especialmente la violencia inherente a la huelga, sea activa o pasiva, pues esta posee la capacidad de fundar nuevos órdenes jurídicos.

***Bildung* e interrupción del mito frente a la violencia**

En la tradición alemana, Wilhelm von Humboldt (1793/2000) plantea que la *Bildung* no consiste únicamente en la instrucción o en la adquisición de conocimientos, sino en el desarrollo integral del sujeto como agente ético, cultural y autónomo. Humboldt subraya la capacidad del individuo de apropiarse críticamente del conocimiento y de la cultura, no como fin en sí mismo, sino como herramienta para comprender el mundo y actuar sobre él con discernimiento y responsabilidad. Esta visión coincide con la propuesta de Benjamin, en cuanto reconoce que la violencia y la injusticia requieren no solo análisis teóricos, sino también una formación que genere juicio moral y sensibilidad frente a la opresión. *Bildung* puede implicar, por tanto, no solo entender las formas de violencia, sino también cultivar la capacidad de resistir a su naturalización y de

intervenir éticamente en contextos que la reproducen. Esta crítica tiene profundas implicaciones para la *Bildung*, —así como la *Bildung* tiene implicaciones para esta crítica—, entendida no como simple formación para la integración funcional en el sistema, sino como una educación emancipadora que se opone a la violencia estructural y simbólica que el capitalismo reproduce a través de la normalización del disciplinamiento y del contrato social.

La *Bildung* en los tiempos actuales, aun cuando surgió históricamente vinculada a la sociedad burguesa, debería ser repensada más allá de sus limitaciones originarias, cuestionando y desarticulando aquellas prácticas educativas que funcionan como mecanismos de reproducción del realismo capitalista (Fisher, 2014, pp. 15-29), el cual clausura la imaginación política y naturaliza la injusticia. Cabe destacar que la *Bildung* implica una búsqueda de emancipación que se opone a la pseudocultura; sin embargo, también porta un carácter excluyente e incluso violento en relación con quienes quedan por fuera del acceso a las condiciones necesarias para la formación, como el ocio, históricamente restringido a aquellos sujetos con disposiciones o privilegios de tipo aristocrático (Adorno, 1969).

La *Bildung* en su dimensión emancipadora, por tanto, debería consolidarse como potencial de recuperación de la capacidad crítica y de la potencia transformadora de los sujetos. La perspectiva de Bolívar Echeverría (2006, pp. 85-95) resulta especialmente enriquecedora para profundizar esta crítica y pensar alternativas desde Latinoamérica. Echeverría analiza la modernidad como un proceso contradictorio que contiene un *ethos* realista —que reproduce la lógica violenta e instrumental del capitalismo— y un *ethos* barroco, que abre espacios de resistencia, polifonía y alternativas culturales. La educación y la cultura, en su mejor expresión latinoamericana, pueden constituir prácticas barrocas que actúan como imágenes dialécticas, interrumpiendo la reproducción de la violencia mítica y promoviendo procesos de desfetichización y politización.

En los términos propuestos por Benjamin (1928/2015), la cuestión se pone en clave de superación de la violencia interna a la educación:

El dominio de la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica. Pero ¿quién confiaría en un maestro del palmetazo que proclamara el dominio de los niños por los adultos como el sentido de la educación? ¿No es la educación, ante todo, la organización indispensable de la relación entre las generaciones y, por consiguiente, si se quiere hablar de dominio, es del dominio de las relaciones entre generaciones y no de los niños? Y, así, tampoco la técnica es el dominio de la naturaleza, sino el dominio de la relación entre la naturaleza y la humanidad (Benjamin, 1928/2015, p. 90).

A modo de cierre

El recorrido realizado por la obra de Benjamin en articulación con las obras y conceptos de otros autores permite acercarnos al problema de la violencia mítica para comprender el capitalismo actual y la *Bildung* no simplemente como un proceso escolar, sino sobre todo formativo y como una praxis emancipadora que desafía las estructuras simbólicas y materiales de dominación que reproducen la violencia mítica del derecho y el Estado. En los términos del progreso ciego que corresponde al fetichismo de los medios y el olvido de que el capitalismo no tiene que ser un sistema insuperable, hay que considerar:

Quienes han vencido hasta el día de hoy marchan en el cortejo triunfal con el que los poderosos de hoy pasan por encima de esos otros que yacen en el suelo. Como suele ser habitual, en este cortejo portan consigo un botín. Y lo llaman *bienes culturales*. Estos siempre deberán encontrar en el materialista histórico a un observador distante. Pues lo que este observador ve como bienes culturales tiene, sin excepción, una procedencia que no puede pensarse sin horror. La existencia de estos bienes no se debe únicamente al esfuerzo de los grandes genios que los produjeron, sino también, al mismo tiempo, a la servidumbre anónima de sus coetáneos. No hay un solo documento de cultura que no sea, a la vez, uno de barbarie. Y como ninguno de ellos está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión por el cual ha pasado de uno a otro. Por eso el materialista histórico se distancia de tal transmisión, en la medida de lo posible. Considera que su tarea es cepillar a contrapelo la historia. (Benjamin, 1936/2024, p. 28)

Este enfoque reivindica la educación como un espacio político donde se pone en cuestión la naturalización de la violencia y la arbitrariedad inherente a las instituciones jurídicas capitalistas que modelan la subjetividad no para formar sujetos libres, pensantes, críticos, creativos, imaginativos, sino individuos funcionales a un sistema de producción que nace con la violencia estructural como eje.

En este sentido, la crítica benjaminiana a la filosofía moderna no se limita a un problema interno del sistema kantiano, sino que apunta a los límites mismos de la experiencia que lo sostiene. La reducción de la experiencia a esquemas de conocimiento abstractos y universalizantes empobrece su dimensión histórica, lingüística y sensible, produciendo una forma de subjetividad que tiende a separarse de las condiciones concretas de la violencia social. En el marco del programa de la filosofía venidera, Benjamin (1918/2010) sostiene la necesidad de transformar el concepto de *experiencia* heredado de la modernidad, ampliándolo más allá de sus reducciones epistemológicas hacia una comprensión que integre sus dimensiones históricas, lingüísticas y sensibles. Esta reconfiguración del concepto de experiencia permite, a su vez, pensar críticamente las

formas contemporáneas de naturalización de la violencia, en la medida en que aquello que se presenta como experiencia inmediata está ya mediado por estructuras históricas y sociales que la organizan.

La reflexión benjaminiana sobre la violencia estructural se vuelve particularmente relevante al observar guerras y catástrofes actuales como el genocidio en Gaza, del que prácticamente el mundo entero es de alguna forma espectador, pero en el que nadie interviene, ni siquiera Estados-naciones que tienen la fuerza y la representatividad para hacerlo. Este genocidio no solo genera destrucción humana desde todo punto de vista, sino que reproduce una suerte de aceptación y normalización de la violencia, a plena luz ante una supuesta sociedad civilizada, lo que nos invita, entre otras cosas, a reflexionar sobre la constante *aesthesis* y *anaesthesis* producida por una sensación de impotencia, a la vez que muestra la necesidad de implicancia, protesta y toma de acciones aun en la distancia.

Esta violencia no solo se impone desde las instituciones o el derecho, sino que también se internaliza en la experiencia cotidiana: la exposición constante a imágenes y noticias a través de redes sociales genera una alternancia entre *aesthesis* y *anaesthesis*, momentos de conmoción y sensibilización seguidos de habituación y entumecimiento. Este fenómeno evidencia la naturalización de la violencia y refuerza la necesidad de una formación ética y crítica (*Bildung*), incluso en el seno de sus propias contradicciones y su propia violencia, capaz de mantener la conciencia activa, diferenciar las violencias estructurales y orientar prácticas educativas y culturales hacia la memoria, la justicia y las luchas, cuando la construcción de la cultura de paz parece frívola y utópica.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (1969). *Filosofía y superstición* (Trad. J. Aguirre y V. S. Zavala). Alianza; Taurus.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Benjamin, W. (1969). *Über Kinder, Jugend und Erziehung*. Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1992). *Infancia en Berlín hacia 1900*. Alfaguara. (Obra original publicada en 1950).
- Benjamin, W. (2001). *Para la crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV* (Trad. R. Blatt). Taurus.
- Benjamin, W. (2010). *Obras completas I*. Abada Editores. (Obra original publicada en 1918).
- Benjamin, W. (2013). *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Reclam. (Obra original publicada en 1936).
- Benjamin, W. (2015). *Calle de sentido único*. (Trad. A. B. Muñoz). Akal. (Obra original publicada en 1928).

- Benjamin, W. (2022). *Ensayos escogidos* (Trad. H. A. Murena). El cuenco de plata. (Obra original publicada en 1921).
- Benjamin, W. (2024). *Sobre el concepto de historia* (Trad. Louk). Dos Cuadrados. (Obra original publicada en 1936).
- Derrida, J. (2002). *Fuerza de Ley: El fundamento místico de la autoridad* (Trad. A. Barberá y P. Pañalver). Tecnos.
- Echeverría, B. (2006). *Vuelta de siglo: Modernidad, capitalismo y latinoamericanidad*. Era.
- Espósito, R. (2005). *Immunitas: Protección y negación de la vida* (Trad. L. Padilla). Amorrortu.
- Fisher, M. (2014). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Akal.
- Humboldt, W. von. (2000). Theorie der Bildung des Menschen. En A. Flitner y K. Giel (Eds.), *Wilhelm von Humboldt: Schriften zur Anthropologie und Bildung* (pp. 234-240). Philipp Reclam. (Obra original publicada en 1973).
- Pérez López, C. (2016). *La huelga general como problema filosófico: Walter Benjamin y Georges Sorel*. Metales Pesados.
- Rosenberg, A. (2024). *Origen e historia de la República alemana*. Verso Libros. (Obra original publicada en 1928 y 1935).
- Ruiz Gutiérrez, A. M. (2012). Walter Benjamin: Una crítica a la violencia del derecho. *Estudios de Derecho*, 69(153), 69-87. <https://doi.org/10.17533/udea.esde.14141>
- Stuart, D. (2022, 20 de diciembre). A «Crítica da violência» de Walter Benjamin é um chamado à ação. *Jacobina*. <https://jacobin.com.br/2022/12/para-uma-critica-da-violencia/>
- Subirats, E. (2001). Introducción. En W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia* (Trad. R. Blatt Weinstein, pp. 9-22). Taurus.

Contribución de los autores (taxonomía CRediT): 1. Conceptualización, 2. Curación de datos, 3. Análisis formal, 4. Adquisición de fondos, 5. Investigación, 6. Metodología, 7. Administración del proyecto, 8. Recursos, 9. Software, 10. Supervisión, 11. Validación, 12. Visualización, 13. Borrador original, 14. Redacción, revisión y edición.

AE ha contribuido en 1, 2, 3, 5, 6, 10, 11, 12, 13, 14; **AFV** ha contribuido en 1, 2, 3, 5, 6, 10, 11, 12, 13, 14.