



*Combate de hoplitas (escena de cerámica griega antigua).
Autor desconocido.*

PÓLEMOS Y ERIS

Roland Anrup*

“La guerra es padre y rey de todas las cosas; a unos los muestra como dioses y a otros como hombres, a unos los hace esclavos y a otros libres”, expresó Heráclito en los albores de la filosofía occidental. La guerra, *pólemos*, se presenta en este aforismo como criterio de estratificación y de gobierno entre y sobre los seres. La polemología heracliteana asigna lugares a esclavos y libres. Para el filósofo griego, la guerra, la discordia y la lucha son lo común y general de la vida social y política. Otro aforismo de Heráclito dice que la justicia —*diké*— es discordia —*eris*— subrayando la pertenencia recíproca de la justicia y el conflicto. Con Hesíodo, el primer poeta-filósofo de Grecia, encontramos que en su *Teogonía* la palabra *diké* se asocia a la verdad y se convierte en lema de una lucha social que divide al mundo de la guerra en dos bandos opuestos (Gigon 1971, p.13; Forcinicti y Spagenberg 2012, pp. 47-48; Loraux, 2012, p. 167). *Eris* y *pólemos* no son conceptos extraños a las formas y significaciones de *diké* (Derrida, 1998, p. 410; 2002, p. 92). El imperio de *diké* nunca es algo definitivamente logrado, sino un constante intento de superación de la *adikia*, es decir, la injusticia, la disyunción, lo trastornado o desquiciado (Derrida, 1995, pp. 38-39; 1998, p. 384). La *diké* toma cuerpo en el conjunto de demandas del *demos* (entendido como el pueblo en su acepción de sectores populares) que surgen a partir de su *différend* constitutivo (Lyotard, 1983, p. 12); es decir, la situación conflictiva en la cual el perjuicio del pueblo no tiene significado en el idioma del orden dominante., 167-168).

El estado de excepción mantiene una estrecha relación con situaciones en las que las fuerzas internas de oposición representan una amenaza inminente para el poder dominante. Walter Benjamin habla de un “verdadero” estado de excepción que constituye el punto álgido de la acción revolucionaria y funda un nuevo derecho por medio de la violencia justiciera. Se trata, como dice el filósofo francés Jacques Derrida (2002, p. 102): “de esa *decisión excepcional* que no forma parte de ningún continuum histórico y temporal [...] teniendo aquí esa figura los nombres de guerra o de huelga general”. Benjamin expresa al final de su *Kritik der Gewalt* (2014, p. 135) que la fuerza purificadora de la violencia “puede manifestarse en la guerra genuina tanto como en el juicio divino de la muchedumbre respecto del criminal”. La violencia purificadora y el juicio divino son expresiones de Benjamin para referirse a la lucha proletaria. En el texto citado, escrito a principios de la década de los veinte del siglo pasado, Benjamin opuso a la soberanía del Estado, con su violencia policial y militar, la huelga proletaria que se plantea como objetivo la destrucción del poder del Estado mediante la puesta en cuestión de todo el orden existente para crear una situación insurreccional.

La idea benjaminiana de la revolución es interrupción y excepcionalidad que despliegan una forma redentora de la violencia. En ese sentido, Derrida (2002, p. 103) anota que Benjamin no oculta su desdén por el activismo pacifista y el crítico literario Lorenz Jäger (2017, p. 77) hace la misma observación en su biografía intelectual del pensador alemán. El mismo Benjamin (2014, p. 119) nota que la decadencia de los parlamentos durante la posguerra de principios de los años 1920

*Profesor emérito, Mid Sweden University.

quitó al ideal de la conducción pacífica de los conflictos políticos tantas simpatías como las que le había procurado la guerra. Benjamin apreciaba la crítica del jurista alemán Carl Schmitt contra el parlamentarismo (Martínez-Sicluna, 1996, pp. 311-331; Villacañas, 2008, pp. 139-144) e hizo referencia a él cuando aborda la cuestión de la soberanía en su obra *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. En este trabajo (2006, p. 268) Benjamin plantea que el soberano detenta dictatorialmente el poder durante el estado de excepción cuando la guerra o la rebelión así lo determina.

En su libro *El Concepto de lo político*, Schmitt (1998, p. 62) define la guerra como una lucha armada entre unidades políticas organizadas. Para Schmitt, la guerra civil es una lucha armada dentro de una de esas unidades, que justamente por ello vuelve problemática dicha unidad [*dadurch aber problematisch werdend*]. Teorizando sobre el estado de excepción y la soberanía, Schmitt (1998, p. 60) afirma que la *differentia specifica* de lo político es la relación amigo-enemigo. Lo político emerge cuando surgen grupos que se ubican en oposición a otros en una relación de enemistad. Según Schmitt (1998, 67): “Todo antagonismo [...] se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar a los hombres en amigos y en enemigos”. Cada uno de estos grupos percibe al otro como un adversario irreconciliable contra el que se debe luchar y, si es posible, derrotar. Lo político no consiste en la guerra o en el conflicto armado como tal, sino precisamente en la relación de enfrentamiento y confrontación. En su *Theorie des Partisanen*, Schmitt emplea el galicismo *partisan* para referirse a aquel que pertenece a un partido que mantiene una enemistad absoluta con otro (Geraldo, 2008, p. 83; Galli, 2011, p. 178). Cuando el libro fue traducido al español, la palabra *partisano* no existía en el Diccionario de la Real Academia Española (RAE) y su entrada apenas se dio en 1985: “Partisano. Miembro de un grupo armado de gente civil, organizado para combatir contra un ejército ocupante, o contra las autoridades de su propio país”. En 1994, la RAE define *partisano* como “Guerrillero, miembro de un grupo armado de gente civil”. Y actualmente, para la RAE el *partisano* es “guerrillero, partidario, rebelde, faccioso, combatiente”.

Lenin era un gran conocedor y admirador del libro *Vom Kriege* (Sobre la guerra) de Carl von Clausewitz. El revolucionario ruso estudió intensamente el pensamiento polemológico clausewitziano y apuntó extractos en alemán, hizo acotaciones en ruso, subrayados y exclamaciones. Estas notas marginales de Lenin al *Vom Kriege* merecen el siguiente comentario de Schmitt en su obra *Theorie des Partisanen* (1963, p. 56): “De este modo [Lenin] elaboró uno de los más grandes documentos de la historia del mundo y de la historia de las ideas” [*Er hat auf diese Weise eines der großartigen Dokumente der Welt und der Geistesgeschichte geschaffen*]. Observando atentamente las anotaciones de Lenin se puede deducir una nueva teoría en la cual la distinción de amigo y enemigo es fundamental y decisiva. La guerra simplemente lleva este antagonismo a su expresión extrema.

Schmitt dirige su crítica a lo que llama “imperialismo económico-capitalista al estilo americano” y, en general, al imperialismo occidental que utiliza una moralidad humanitaria-universalista para negar a otros pueblos la existencia política (Schmitt, 1991, p. 41 y 1994, p. 340; Kaufmann, 1989, pp. 40-42; Campderrich, 2005, pp. 188-191). Al señalar la inevitabilidad de la guerra durante la época imperialista que enfrenta los mayores Estados capitalistas, Lenin logró ligar su teoría

El pensamiento metafísico del origen y del fin implica la no-violencia y ve a la política como el movimiento redentor hacia una paz alcanzada. Filósofos políticos tan disimiles como Hobbes, Rousseau, Hegel y Marx no pueden pensar la violencia sino en la perspectiva teleológica de la instauración de la no-violencia.

económica del imperialismo a los problemas políticos concretos que implicó la Primera Guerra Mundial para el movimiento obrero. A finales de 1914, Lenin escribe en el artículo *La situación y las tareas de la Internacional socialista* (OC 26, p. 41) que la guerra no es una casualidad, sino una fase inevitable del capitalismo, una forma de vida capitalista tan natural como la paz. Para él, la guerra era el producto de millares de hilos que se habían establecido durante medio siglo de desarrollo del capital mundial y, por lo tanto, consideraba imposible salir de las guerras imperialistas sin derrumbar el poder del capital.

Siguiendo la línea del pensamiento de Clausewitz, para quien la guerra es la continuación de la política por otros medios, Lenin trasladó el centro conceptual de la guerra a lo político. En su conferencia *La guerra y la revolución* (OC 32, pp. 85-86) Lenin afirmó sobre Clausewitz: “Este escritor [...] luchaba, hace ya cerca de ochenta años, contra el prejuicio filisteo, hijo de la ignorancia, de que es posible separar la guerra de la política.” La lucha política es también una lucha por los conceptos, una especie de guerra semántica (Koselleck, 1979, p. 120). El modelo de la guerra implica una conceptualización del poder en términos de estrategia. Como revolucionario profesional de la guerra civil universal, Lenin estableció un vínculo entre partisanismo y filosofía que desencadenó nuevas fuerzas explosivas e insospechadas.

En su folleto *El socialismo y la guerra*, publicado en 1915, Lenin había constatado: “Todos los que desean verdaderamente una paz duradera y democrática deben manifestarse en pro de la guerra civil contra los gobiernos y contra la burguesía.” (OC 26, p. 348). En este sentido, subvierte la fórmula clausewitziana por una operación cuya consigna es transformar la guerra imperialista en guerra civil revolucionaria. De esta forma, logra repolitizar la violencia en la coyuntura de la guerra entre los Estados europeos que arrancó en 1914 (Balibar, 2009; 2010, pp. 204-208; Silbertin-Blanc, 2017, p. 191). En su artículo *El programa militar de la revolución proletaria*, Lenin insiste: “Nuestra consigna debe ser: armar al proletariado para vencer, expropiar y desarmar a la burguesía. Esta es la única táctica posible para una clase revolucionaria, táctica que se desprende de todo el desarrollo objetivo del militarismo capitalista [...] Sólo después de haber desarmado la burguesía podrá el proletariado convertir en chatarra toda clase de armas en general, y así lo hará indudablemente el proletariado, pero sólo entonces; de ningún modo antes” (OC 30, p. 142).

El filósofo francés Henri Lefebvre (1976, p. 21) considera que de la violencia puede decirse que es una cualidad permanente del ser social que se afirma. Por tanto, una crítica moral de la violencia es injustificada e impotente. En la misma línea, el filósofo mexicano Adolfo Sánchez Vázquez (1973, pp. 310-311) apunta: “Al ponerse a sí misma como límite a la violencia propia, se limita la violencia posible que se pudiera oponer a la violencia establecida, pero justamente, en esa misma medida, la violencia exterior deja de encontrar un límite y, con ello, se contribuye a que se extienda”. El Estado pretende monopolizar las prácticas represivas a través de las armas y de la legislación e imponerse como un sujeto político hegemónico. Por su lado, los movimientos de insurrección de gran envergadura establecen un poder paralelo al del Estado y fracturan la capacidad que este tiene para ejercer la soberanía.

La necesidad lógica de la rebelión se inscribe dentro de un análisis histórico que pone en evidencia al estado de excepción estatal y la guerra como rasgos permanentes de las relaciones de dominación, como trama y secreto de la institución del Estado. La violencia institucionalmente legitimada borra sus propios límites, tornándose indeterminada y terrorífica. Por su parte, la violencia ilegítima, calificada de rebelión, puede inscribirse en este entramado como horizonte de la justicia. El espacio así dividido y encontrado en *diké* y *eris* configura un campo en tensión que exhibe un conflicto fundamental del que da cuenta, por ejemplo, el caso colombiano, cuando se atiende a la oscilación entre guerra y diálogos de paz. Una investigación del sociólogo colombiano Fernando Cubides (2005, p. 189) concluye: “Solo los movimientos sociales que se organizan alrededor de un patrón de violencia han logrado algunos de sus objetivos”.

En su libro *Mitologías*, el semiólogo francés Roland Barthes (1985) señala la forma en que léxico y gramática están políticamente comprometidos, denuncia la ideología soterrada bajo una aparente naturalidad y lleva a cabo un análisis del funcionamiento de los signos en el seno de la vida social y política. Refiriéndose al vocablo *banda* (fuera de la ley, rebeldes o condenados de derecho común), Barthes (1985, p. 141) habla de su utilización para negar el estado de guerra o de conflicto armado y político: “La deprecación del vocabulario sirve aquí de manera precisa para negar el estado de guerra, lo que permite anular la noción de interlocutor”. En el caso colombiano, el Estado se vio forzado a reconocer un interlocutor, pero solo para desarmarlo a través de una negociación tramposa. Refiriéndose a los Acuerdos de Paz firmados en 2016 entre la guerrilla FARC-EP y el gobierno de Colombia, Jesús Santrich, ex comandante del grupo guerrillero, afirmó: “Los acuerdos de La Habana representan un punto de inflexión histórica en la medida en que conducen a la superación del estado de excepcionalidad permanente y de guerra impuesto a lo largo de la historia del conflicto” (Behar et al 2018, 64). Santrich se daría cuenta luego que en nada se justificaban sus apreciaciones apresuradas fruto de su deseo y no de un verdadero análisis de la situación concreta. Meses después de esta entrevista fue encarcelado y el 9 de julio de 2018 logró enviar el siguiente mensaje desde la Cárcel La Picota: “Ya es evidente que la firma de la paz del 2016 no nos sacó del ambiente de guerra que vivimos por más de medio siglo. Todo ha sido una ilusión, una llamarada de hojas secas.”

La politóloga María Teresa Uribe de Hincapié (2002, p. 136) esclarece el carácter político-estructural del Estado colombiano al sostener: “No olvidemos que detrás de la institucionalidad palpita la guerra y que en los códigos podemos reencontrar la sangre seca de muchos derrotados”.

La guerra es la relación de dominio y de jerarquía entre fuerzas, es una experiencia extrema que vuelve patentes los rasgos esenciales de la política, es un fenómeno histórico perseverante e ineludible.

El terror practicado por las clases dominantes colombianas es una constante histórica que ha tenido como consecuencia la rebelión. Refiriéndose a los acuerdos de las guerras y a la retórica de paz del siglo XIX colombiano, Uribe (2004, p. 22) señala con palabras que igual podrían aplicarse al discurso de reconciliación del presente: “Se trató de una combinación bastante curiosa entre los pactos y las violencias, entre los odios y los perdones, entre los recuerdos y los olvidos; los vencedores no deponían las intenciones de reprimir a los vencidos [...] pero al mismo tiempo enfatizaban la búsqueda de reconciliación y la aceptación por parte de los vencidos del orden del vencedor”.

Benjamin afirma en su *Kritik der Gewalt* (2001, p. 114) que incluso cuando el vencedor se ha adueñado de una posesión ya inamovible, “es necesario e imprescindible aun una paz en el sentido ceremonial. La palabra ‘paz’, en el sentido que está relacionada con el término ‘guerra’ indica justamente esta sanción a priori —independiente de todas las otras relaciones jurídicas— de toda victoria”. El filósofo alemán Ernst Bloch, contemporáneo y amigo de Benjamin, señala en su libro sobre la Guerra campesina de Alemania, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* que llega el instante en que no tiene sentido el sermón dirigido a los señores para que demuestren buena voluntad porque, o bien no la poseen, o la simulan para ganar tiempo. El estudio de Bloch, escrito en 1921 tras el fracaso de las revoluciones en Alemania y Hungría, convierte a Thomas Münzer y la Guerra campesina de Alemania del siglo XVI en un símbolo, un signo para revelar la necesidad de la figura del Revolucionario (Infranca, 2007, pp. 111-118). Bloch afirma en un trabajo posterior, *Das Prinzip Hoffnung* (1982, pp. 1606), que en la obra de Marx “lejos se halla ya aquella especie inauténtica de espíritu conciliador que, después de Marx, se ha convertido en parte de la masa gelatinosa de un perdón indiscriminado. Porque la finalidad de este espíritu conciliador es que no se tome ninguna decisión que pudiera ser desagradable para la clase de los señores”.

Para Marx (1979, pp. 52-53) “La *fraternité*, la hermandad de las clases antagónicas [...] tiene como verdadera, auténtica y prosaica expresión la *guerra civil* [...] entre el trabajo y el capital”. El escritor y filósofo francés Maurice Blanchot (2006, p. 98) nos recuerda que cuando Marx recomienda que los obreros se armen, para luego organizarse en una guardia proletaria autónoma, cuando los alienta a constituir, paralelamente a las agrupaciones oficiales, formaciones ilegales, secretas o públicas, sea bajo la forma de consejos, sea por comités de obreros, lo que tiene en su

mira es esta situación de guerra y de violencia. ¿Qué es la lucha de clases?, pregunta Blanchot (2006, p. 99), en su texto “En estado de guerra” y responde: “No es la lucha por abrir el ghetto de la clase inferior y permitir el acceso a una mejor clase en armonía satisfactoria: es, por el contrario, servirse de la clausura del ghetto para hacer imposible entre las clases un contacto que no sea conflictivo, violento, destructivo, y quizás así algún día cambiar la ley misma de la estructura de clase.”

Hay que cuestionar la supuesta dicotomía entre guerra y paz. El filósofo francés Michel Foucault (2000, p. 78-79) pregunta: “¿Qué serían la idea, la práctica y el proyecto revolucionarios sin la voluntad de sacar a la luz una guerra real, [...] que el orden silencioso del poder tiene por función e interés, precisamente, sofocar y enmascarar? ¿Qué serían la práctica, el proyecto y el discurso revolucionarios sin la voluntad de reactivar esa guerra a través de un saber histórico preciso y sin la utilización de ese saber como instrumento en ella y como elemento táctico dentro de la guerra real que se libra?”. Si el poder político intenta, en un momento dado, detener la guerra y hacer la paz no lo hace para neutralizar los efectos de la guerra o el desequilibrio de las fuerzas en confrontación, sino para institucionalizarlo. Al respecto, Foucault (2000, p. 56) subraya: “La ley no es pacificación, puesto que debajo de ella la guerra continúa causando estragos en todos los mecanismos de poder [...] La guerra es el motor de las instituciones y el orden: la paz hace sordamente la guerra hasta en el más mínimo de sus engranajes. [...] hay que descifrar la guerra debajo de la paz: aquella es la cifra misma de ésta”.

Foucault se interroga sobre la relación compleja entre guerra y paz y propone invertir el principio que Clausewitz formuló en su estudio *Vom Krieg* (1984, p. 35), según el cual “la guerra no es más que la continuación de la política por otros medios”. Para Foucault, en cambio, la política es la continuación de la guerra por otros medios. Las luchas políticas no deberían interpretarse sino como secuelas de la guerra, enfrentamientos con respecto al poder, con el poder y por el poder, dentro de esa paz civil. Habría que descifrarlas como episodios de la guerra misma, dice Foucault (2000, p. 29): “Nunca se escribiría otra cosa que la historia de esta misma guerra, aunque se escribiera la historia de la paz y sus instituciones”. Lo que se suele llamar ‘paz’ no es más que la representación retórica de relaciones de fuerza que alternadamente surgen de un conflicto permanente. La soberanía y la ley no es un estado de paz, sino una batalla perpetua: el ejercicio de unas estrategias. Reglas y leyes no son más que rituales destinados a ratificar el dominio de unos sobre otros. En su trabajo *Nietzsche, la genealogía, la historia*, dice Foucault (2008, p. 40): “La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hacia una reciprocidad universal, en la que las reglas sustituirán, para siempre, a la guerra”. En el mismo sentido, el filósofo francés Gilles Deleuze (2002, p. 10) afirma en su estudio sobre Nietzsche que la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella y la coexistencia de las fuerzas que luchan para conseguirla. Nietzsche reconoce en el origen de las cosas, no la identidad, la unidad, la esencia, sino la multiplicidad, la alteración, la usurpación y el vértigo de la violencia. La emergencia de los acontecimientos remite a una confrontación o a un enfrentamiento de fuerzas (Nietzsche, 1980, p. 556). Nietzsche rompe con la teleología hegeliana que prescribe una concepción pacífica del *telos*.

El pensamiento metafísico del origen y del fin implica la no-violencia y ve a la política como el movimiento redentor hacia una paz alcanzada. Filósofos políticos tan disimiles como Hobbes,

Rousseau, Hegel y Marx no pueden pensar la violencia sino en la perspectiva teleológica de la instauración de la no-violencia. El filósofo italiano Roberto Esposito (1996, p. 25) señala que esta forma de pensamiento, confía a la política “la misión de despolitizar la sociedad según ese irresistible impulso a la neutralización del conflicto en el cual finalmente se resuelve la coacción al orden que constituye para la filosofía política moderna *telos* y *arête* juntos”. La filosofía moderna ha intentado, mediante una escatología secularizada, conceptualizar una Historia que compensará todo el sufrimiento humano con un futuro lleno de libertad y paz.

La idea hegeliana no es solo la tramoya del combate sino, también, el lugar de reconciliación de las fuerzas antagónicas. Derrida (2002, pp. 16-25) critica la concepción hegeliana que interpreta la esencia de *diké* como reconciliación y considera que la justicia no es cuestión de reconciliación, unificación, totalidad y armonía. En cambio, la dialéctica hegeliana tiene como fin último la reconciliación y, en consecuencia, conlleva a la pacificación autoritaria de la guerra social. A propósito, Foucault (2000, p. 63) señala: “La dialéctica asegura la constitución, a través de la historia, de un sujeto universal, una verdad reconciliada [...] es la pacificación, por el orden filosófico [...] de ese discurso amargo y partisano de la guerra fundamental”. Para Hegel existe un poder que puede superar la violencia y la guerra entre los distintos Estados. No es la utopía de la paz perpetua kantiana (Kant, 1968, p. 343-386), sino un poder que se encuentra fuera de la órbita de relaciones entre los Estados particulares. Ese poder en el esquema hegeliano es el de la Historia Universal que, por encima de los intereses particulares, pronuncia el Juicio Universal. Esta historia no es sino la realización de un principio que se interpreta meta-históricamente como una verdad revelada. Necesitamos, en cambio, una historia que recupere la multiplicidad de los acontecimientos singulares, una historia que deje de ser la resolución de una teleología triunfante.

Hay que rechazar este esquema teleológico y unívoco porque la guerra no es un accidente que viene a perturbar el orden normal de la paz. En el estado de naturaleza rousseauiana no hay hostilidad y guerra, más bien predomina la solidaridad y la paz. Así las cosas, todas las conductas hostiles, antagónicas y violentas creadas por el estado de opresión y desigualdad en la sociedad civil podrían erradicarse gracias a esta naturaleza esencial de los hombres. En cambio, la aceptación realista de la guerra como una circunstancia inevitable de la existencia aparece clara en *El Príncipe* de Maquiavelo (1961, p. 21). Tal como observa Althusser (1997, pp. 60-66), Maquiavelo piensa la política a partir de lo concreto y coyuntural sin ninguna intención conciliadora y armónica. La guerra es la relación de dominio y de jerarquía entre fuerzas, es una experiencia extrema que vuelve patentes los rasgos esenciales de la política, es un fenómeno histórico perseverante e ineludible.

Como sostiene el fragmento de Heráclito citado al principio de este texto el ser es subsidiario de la guerra y la guerra es subsidiaria del ser. Lo que se aplica para estos entes, también vale, en la civilización occidental, para la condición general que representa el ser para el pensamiento. En este sentido, escribe el filósofo francés Emmanuel Levinas (1961, p. ix) que “el ser se revela como guerra al pensamiento filosófico”: la guerra lo afecta como la verdad de lo real. Escapando la resolución redentora de la dialéctica teleológica, Levinas (1961, p. ix) expresa en su *Totalité et Infini* que la guerra es el momento “en el que se queman los decorados de la ilusión” y se pregunta: “La lucidez —apertura del espíritu sobre lo verdadero— ¿no consiste acaso en entrever la posibilidad permanente de la guerra?”

Agradecimientos

Quiero agradecer a Hernán Alonso Jaramillo, filósofo de la Universidad de Antioquía, y a Angélica Pérez, periodista de investigación con experiencia en historiografía, sus valiosos comentarios al texto que no les comprometen en absoluto con las tesis expuestas.

Referencias

- Althusser, L. (1997). “Machiavel et nous”. En *Ecrits philosophiques et politiques*. Tome II. Stock.
- Balibar, E. (2009). “Violence”. *Historical Materialism*, 17.
- Balibar, E. (2010). “El momento filosófico en la política determinada por la guerra: Lenin 1914-1916. En S. Zizek (Ed.), *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad* (p.199-212). Akal.
- Barthes, R. (1985). *Mitologías. Siglo XXI*.
- Behar, O., et.al. (2018). *Lo que la guerra se llevó*. Icono.
- Benjamin, W. (2001). *Ensayos escogidos. Ediciones Coyoacán*.
- Benjamin, W. (2006). “El origen del Trauerspiel alemán”. *Obras*, libro I vol 1. Abada.
- Benjamin, W. (2010). *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*. Ediciones desde Abajo.
- Benjamin, W. (2014). *Textos esenciales*. Ediciones Lea.
- Blanchot, M. (2006). *Escritos políticos*. Zorzal.
- Bloch, E. (1969). *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Suhrkamp.
- Bloch, E. (1982). *Das Prinzip Hoffnung, III*. Suhrkamp.
- Campderrich, R. (2005). *La palabra de Behemoth. Derecho, política y orden internacional en la obra de Carl Schmitt*. Trotta.
- Clausewitz, C. (1984). *Vom Kriege*. Deutsche Bibliothek.
- Cubides, F. (2005). *Burocracias armadas*. Norma.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.
- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx*. Trotta.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Trotta.
- Derrida, J. (2002). *Fuerza de ley*. Madrid: Tecnos.
- Esposito, R. (1996). *Confines de lo Político*. Trotta.
- Forciniti, M. y P. Spangenberg. (2012). “La emergencia de una proto-retórica en la tradición poética”. En G. Livov y P. Spangenberg (Eds.), *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia Antigua* (p. 43-59). La Bestia Equilátera.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-Textos.
- Geraldo J. (2008). “Acerca de la concepción partisana de la guerra”. En J. Geraldo y J. Molina (Eds.), *Carl Schmitt: Derecho, política y grandes espacios*, 81-112. EAFIT.
- Galli, C. (2011). *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Fondo de Cultura Económica.
- Gigon, O. (1971). *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Gredos.
- Infranca, A. (2007). “Para una lectura estética del *Thomas Münzer* de Ernst Bloch. En M. Vedda (Ed.), Ernst Bloch. Tendencias y latencias de un pensamiento (p. 111-118). Herramienta.
- Jäger, L. (2017). *Walter Benjamin: Das Leben eines Unvollendeten*. Rowohlt.
- Kant, I. (1968). *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. En Kants Werke VIII*. Akademie Textausgabe. Walter de Gruyter.
- Kaufmann, M. (1989). *¿Derecho sin reglas? Los principios filosóficos de la teoría del Estado y del Derecho de Carl Schmitt*. Alfa.
- Koselleck, R. (1979). *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp.
- Lefebvre, H. (1976). *Hegel, Marx, Nietzsche*. Siglo XXI.
- Lenin, V. *Obras Completas*, Edición 1981-1988. Progreso.
- Levinas, E. (1961). *Totalité et Infini*. Martinus Nijhoff.
- Loraux, N. (2012). *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la “ciudad clásica”*. Katz.
- Lytard, J.-F. (1983). *Le Différend*. Minuit.
- Machiavelli, N. (1961). *Il Principe*. Feltrinelli.
- Marx, K. (1979). *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Progreso.
- Martínez-Sicluna, C. (1996). “Carl Schmitt y la crítica al parlamentarismo”. En D. Negro Pavón (Ed.), *Estudios sobre Carl Schmitt* (p. 311-331). Fundación Cánovas del Castillo.
- Nietzsche, F. (1980). *Sämtliche Werke. Studienausgabe in 15 Bänden, Band 2*. DTV.
- Sánchez Vázquez, A. (1973). *Filosofía de la praxis*. Grijalbo.
- Schmitt, C. (1963). *Theorie des Partisanen*. Duncker & Humblot.

- Schmitt, C. (1991). *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte*. Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (1994). *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles*. Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (1998). *El concepto de lo político*. Alianza.
- Sibertin-Blanc, G. (2017). *Política y estado en Deleuze y Guattari. Ensayo sobre el materialismo histórico-maquínico*. Uniandes.
- Uribe de Hincapié, M. T. (2002). "La guerra y la política: una mirada desde Michel Foucault". *Estudios Políticos*. UdeA. No. 20, 123-136.
- Uribe de Hincapié, M. T. (2004). "Las palabras de la guerra". *Estudios Políticos*. UdeA. No 25, 11-34.
- Villacañas, J. L. (2008). *Poder y conflicto: Ensayos sobre Carl Schmitt*. Editorial Biblioteca Nueva.