

WALTER BENJAMIN Y CARL SCHMITT: *Soberanía y Estado de Excepción.*

JOSÉ L. VILLACAÑAS/ ROMÁN GARCÍA.

1.- Ante todo una cláusula general. Benjamin quizás fuese el hombre más atento de su tiempo a toda manifestación literaria. De ahí su fácil conversión en festín de filólogos¹. Hoy no ejercemos de tales. En la diferencia entre el comentario y la crítica, nos quedamos con la crítica. Quiere esto decir que nos interesa la verdad de la filosofía de Benjamin. En este sentido el diálogo con Schmitt ofrece claves profundas para captar la peculiaridad de su pensamiento. Una discusión filosófica es lo que proponemos. No una discusión de fuentes. Se trata de una comprensión diferente de la soberanía, de sus relaciones con el tiempo y de la diferencia de experiencia que provoca. Pues Benjamin defenderá un tiempo y un mundo sin soberano en la misma medida en que defenderá una experiencia sin mitos. Pues el mito es el soberano del mundo. Fuera del mundo, en un Dios separado del mundo, pero no de las criaturas, allí rige el soberano que sólo lo es de la justicia. ¿Pues cómo

1 Desde el punto de vista de la filología solo tenemos índices de una relación. Galli ha señalado algunos: la negación del historicismo burgués y marxista, la mitología del sujeto creador, el radical antisubjetivismo, que se traduce en la metodología del exceso, del caso de excepción ("es necesario tender hacia el extremo, que en la investigación constituye la norma de la formación del concepto", en ver la catástrofe como una norma de la historia, y ésta señalada de una irremediable discontinuidad (de la continua irrupción en el universo metafórico del elemento político). Una parcial afinidad de método y una relativa comunidad de horizontes temáticos (la crítica al parlamentarismo, que Benjamin conduce autónomamente de Schmitt, el interés benjaminiano por el romanticismo, como respuesta estética a la tragedia del moderno, justifican también la relación de Benjamin con Schmitt, como una relación que va más allá del gesto del que pide *ab hoste consilium*.

Si las cosas se quedan así pueden justificar un estudio sobre el problema de las relaciones entre Carl Schmitt y Benjamin desde un punto de vista filológico. Pues Benjamin confiesa atender muy expresamente a la obra de Schmitt. Se podría por tanto ensayar si un autor que lee *La Dictadura* y *la Teología política*, de 1921 y 1922, y que estaba trabajando en una tesis sobre *El concepto de la crítica de Arte en el romanticismo alemán*, no conocería la *Politische Romantik*, de 1919. O si alguien que analizase las formas del Barroco, con su especial vinculación a las formas de la vida católica, debería conocer un ensayo como *Die Schitbarkeit der Kirche* de 1917. Pero también a la inversa. Cabría preguntarse si la crítica a Sorel de Benjamin de 1920 influiría sobre el análisis de Schmitt sobre Sorel de 1923, *Die politische Theorie des Mythos*. Pero este ensayo filológico no nos interesa. Ni siquiera desplegar un análisis del espíritu de la época que extraiga conclusiones apresuradas acerca de la identidad de los contrarios. Pues no hay tal cosa como identidad aquí. Esto debe quedar claro. Pero tampoco distancias.

estaría separado de las criaturas humilladas un Dios de justicia?

2.- *Los documentos sobre Schmitt*. Desde hace tiempo se conocen las menciones que Benjamin hace de Schmitt. Son la cita de la *Teología Política* de 1921 en el libro sobre el drama barroco alemán; la carta de 1930 enviándole el mismo libro. Y la mención en el *curriculum* de 1928. Menos conocido es el *excursus* de 1956 que Schmitt dedica a Benjamin a propósito de Hamlet². Todo esto no ha quedado en el vacío y ya existe la conveniente la literatura al respecto.³. Pero como la documentación es relativamente desconocida en castellano, vamos a presentarla aquí.

La carta dice así.

Dr. Walter Benjamin /Berlin- Wilmersdorf, 9. Dez. 30/ Prinzregentenstr, 66
Muy honorable Señor Profesor,

Usted recibirá uno de estos días de la editorial mi libro «Sobre el origen del drama barroco». Con estas líneas deseo no sólo informarle a usted, sino expresarle también mi amistad que puedo enviarle por medio del señor Albert Salomon. Observará rápidamente hasta qué punto el libro es deudor de su exposición de la doctrina de la soberanía en el siglo XVII. Quizás debiera ir más lejos sobre esto, puesto que también de sus obras posteriores, sobre todo *De la Dictadura* he tomado prestado una confirmación de mis investigaciones sobre filosofía del arte. Si la lectura de mi libro puede producir en usted este sentimiento de manera natural, entonces se habrá cumplido el propósito de mi envío.

Con expresión de mi especial aprecio, suyo. Walter Benjamin.

El pasaje del *curriculum* de 1928⁴ dice así: “[...] mis ensayos hasta ahora se esfuerzan por abrir el camino a la obra de arte por la destrucción de la doctrina del carácter específico del arte. Su propósito programático común es promover mediante un análisis de la obra de arte el progreso de integración de la ciencia, de tal forma que hunda cada vez más los duros muros divisorios entre las disciplinas tal y como caracterizaban el concepto de ciencia de los siglos anteriores. Este análisis de la obra de arte reconocerá en ella una expresión integral de las tendencias religiosas, metafísicas, políticas y económicas de una época. Este ensayo, que emprendí en gran medida en el mencionado «Origen del drama barroco alemán» se conecta por una parte a las ideas metódicas de Alois Riegl en su doctrina de la Voluntad de Arte, y por otra parte en los ensayos contemporáneos de Carl Schmitt, que emprende un ensayo análogo de integración de fenómenos, aislables sólo de una manera aparentemente específica, en su análisis de las figuras de lo político.” (pág. 218-9). Luego continúa con sus dos temas de investigación centrales. El primero presentar el contenido filosófico, moral y teoló-

2 La cita a Carl Schmitt incorporada en el *Origen del Drama Barroco* se encuentra en *Werke*, I,1, 245 y dice sencillamente que “El soberano representa a la Historia”. Luego expone las tesis de Carl Schmitt tal y como se establecieron en las págs. 11-12 de *Teología Política*.

En 1956, con motivo de su ensayito *Hamlet oder Hekuba*, Schmitt dedicó atención al texto de Benjamin. Sobre todo discutía con él si Hamlet es una drama cristiano y en qué medida.

3 Norbert Bolz, en su contribución a *Los Príncipes de este mundo* ha llamado la atención sobre la carta de 9 de diciembre de 1930 dirigida por Benjamin a Carl Schmitt. También lo ha hecho M. Rumpf, en su *Radikale Theologie. Benjamin Beziehung zu Carl Schmitt, en Walter Benjamin. Zeitgenosse der Moderne*. Kronberg. Scriptor Verlag, 1976, pág. 37-50. También H. Weinrich en *Metafora e mesongna*, Bologna. Il Mulino 1976, pág. 115-132 ha llamado la atención sobre la irrupción en el campo metafórico de Benjamin del horizonte político cualificado por Schmitt sobre la base de la relación amigo-enemigo. Recientemente Carlo Galli, en la presentación a la edición italiana de *Hamlet oder Hekuba*, recuerda el paso del *Curriculum* de 1928 donde Benjamin reconoce expresamente que desde el punto de vista del método su antecedente más preciso es el propio Carl Schmitt. Toda esta documentación se puede ver en I,3, de *Gesammelten Schriften*. Como no es muy conocida voy a presentarla aquí.

4 está editado en *Gesammelte Werke*, Vol. Vi, pág. 219

gico de la alegoría y el segundo analizar las fábulas como una forma fundamental de transmisión de tradición⁵. Sólo nos interesa el primer objetivo. Pues, primero, está relacionado con el tema del Drama Barroco, con el tema de la soberanía, con los estudios sobre Baudelaire, sobre todo *Central Park*, y con la propuesta metodológica de hacer del arte la clave de una experiencia reunida y unitaria de la realidad.

3- *Benjamin, Intelectual judío*. Esta especial relación no ha pasado desapercibida para Habermas. Pero ni siquiera un autor tan pudoroso como él ha logrado desvincular la historia personal de Benjamin de su filosofía. El hecho de que su visión de las cosas sea muy influyente en España merece que le dediquemos una atención especial. Pues nos pondrá en la línea del problema central. Con su pulcritud habitual, Habermas, describiendo los orígenes de la recepción del materialismo histórico por parte de Benjamin y la necesidad de reconciliarlo con la concepción mesiánica de la historia, desarrollada según el modelo de la crítica salvadora, entiende que la conciencia que forzó a ese salto fue que el *hombre* Benjamin, el que conoce a Bachoffen, Klages y Schuler, no podía “ignorar, como intelectual judío, en el Berlín de los años veinte, dónde estaban sus enemigos (y los nuestros). Esta conciencia le forzó a dar una respuesta materialista”⁶. Esta tesis no contiene verdad alguna. Naturalmente, Habermas cree que Benjamin era místico por vocación, y que por eso se vinculó a la cultura romántico-reaccionaria. Pero sabía cuáles eran sus enemigos personales y tuvo que sintetizar los temas de la cultura reaccionaria con el materialismo histórico. Su veredicto es bien sencillo: fracasó en el intento de conciliar Ilustración y Mística, materialismo histórico y concepción mesiánica de la historia. De ahí que Habermas concluya: “No es en una teología de la revolución donde está la actualidad de Benjamin. Su actualidad se nos muestra más bien, si procediendo a la inversa, tratamos de poner al servicio del materialismo histórico, la teoría benjaminiana de la experiencia.”⁷ Pues bien, de eso se trata: de trabajar con la teoría benjaminiana de la experiencia.

4.- *Benjamin como ancestro de la Teoría de la acción comunicativa*. Y sin embargo, Habermas parece jugar aquí con una premisa escondida: que la teología de Benjamin es algo diferente de la teoría benjaminiana de la experiencia. De esta forma, Habermas cree posible rechazar la teología, la mística y aceptar la experiencia. Obviamente, a Habermas le parece fácil conciliar ilustración y teoría de la experiencia. Lo que esto significa para Habermas es conocido: La teoría de la experiencia de Benjamin tiene que ver con el lenguaje. Habermas cree que la teoría del lenguaje de Benjamin se nos propone en este párrafo: “existe una esfera de concierto humano hasta tal punto exenta de toda violencia que es enteramente inaccesible al poder: la esfera propiamente dicha del entendimiento, el lenguaje.”⁸ En todo caso, para Habermas poner *esta* teoría del lenguaje al servicio

5 En la exposición de sus intenciones, los términos benjaminianos son estrictamente paralelos a los empleados por Schmitt en *Teología Política*, al presentar su acercamiento metódico a los conceptos jurídicos-políticos, lo que allí denomina “sociología de los conceptos” que deben regir su investigación de la soberanía: “El supuesto de tal sociología jurídica es la conceptualidad radical, la consecuencia llevada hasta el final en el ámbito de lo metafísico y lo teológico. La imagen metafísica que se forma una época determinada tiene la misma estructura que aquello que aparece como forma de su organización política” (Pol.Theol. 59-60). Además, “la metafísica constituye la más clara e intensa expresión de una época” (*idem*. 60).

6 (*Perfiles filósofos políticos*, Taurus, Madrid, 1975, 320-1)

7 (*idem* 328).

8 Como se sabe, este pasaje pertenece al ensayo sobre la *Crítica de la Violencia*, un trabajo que Habermas no ha pensado hasta el final. Pues este pasaje es radicalmente lateral al texto del ensayo y propone tesis radicalmente lejanas a la ética discursiva. Pues Benjamin hace depender el medio limpio de lenguaje de su no codificación, y en este mismo sentido, de la no penalización de la mentira. Como se sabe, esta cláusula chocaría con la pragmática universal.

de la teoría del materialismo histórico significa vincular la teoría del lenguaje con los esquemas evolutivos de Piaget-Kohlberg y la emancipación racional que implica. De esta forma el discípulo de Adorno no sólo puede seguir pensando que también puede contar a Benjamin entre sus ancestros teóricos, sino que además ha cumplido perfectamente el programa de trabajo diseñado por aquél. Al final del ensayo, Habermas ya se ha olvidado de que la teoría del lenguaje de Benjamin no está en este párrafo, que es perfectamente idealista, y de que con ella no se puede hacer nada para un materialismo ni para una teoría evolutiva de la razón y de la historia. Hoy sabemos las fuentes de la teoría del lenguaje de Benjamin. Y no son vinculables con el lenguaje entendido como acción comunicativa.⁹

5.- *Teología y Experiencia*. Pero –y aún más importante– no hay tal cosa como una teoría de la experiencia en Benjamin capaz de diferenciarse de la Teología y de la religión. Ni hay tal cosa como una teoría de la religión capaz de diferenciarse de una teoría del lenguaje. En Benjamin existe una contraposición entre Ilustración, por un lado, y religión y teología por otra; y si se quiere una contraposición entre experiencia profunda y radical e Ilustración. Pero hay una correlación interna entre Metafísica, Experiencia, Religión, Lenguaje y Teoría del Conocimiento a la que la Ilustración se ha mostrado ciega. La constelación de estas dimensiones en la Ilustración constituye una *Weltanschauung* histórica singularmente limitada¹⁰. Poner la teoría de la experiencia al servicio del materialismo histórico es poner la teología, esa enana fea, al servicio del jugador de ajedrez del cuento de Poe. No es posible una cosa sin la otra.

Vayamos al sitio donde Benjamin analiza el concepto de experiencia. Ese escrito comienza diciendo “Es la tarea central de la filosofía del futuro permitir que se conviertan en conocimiento -*Erkenntnis*- los más profundos presagios -*Anhungen*- que ella produzca a partir del tiempo y del presentimiento de un gran futuro, mediante la relación con el sistema kantiano”.¹¹ Aquí ya está dicho el proyecto Benjamin. Transformar la categoría central del irracionalismo, del prerromanticismo, del romanticismo y de toda la mística, la categoría de *Ahnung*,¹² en la categoría central de la Ilustración, de toda teoría de la experiencia, la categoría de *Erkenntnis*. Pero cuando analizamos el texto descubrimos que en él se trata del mismo tema expuesto en el breve *curriculum* en el que se mencionaba a Schmitt. El de la unidad de las esferas de la cultura en una experiencia continua y profunda.

6.- *La grandeza de Kant*¹³. ¿Por qué salvar a Kant y condenar a la Ilustración? Esa es la pregunta. La respuesta aproximada dice así: La grandeza de Kant reside en plantear, hundido en una experiencia histórica especialmente limitada como la de la Ilustración, el problema de la metafísica, de la experiencia y del conocimiento con una radicalidad capaz de conseguir algunas certezas. Siguiendo su

9 Cf. *Mythos und Moderne, Über die verborgene Mystik in der Schriften Walter Benjamin*, de R. Dieckhoff. Janus Presse, Köln, 1987.

10 Benjamin, *Werke* II,1, 158 (eine singuläre zeitlich beschränkte und über diese Form hinaus die sie in gewisser Weise mit jeder Erfahrung teilt, war diese Erfahrung, die man auch im prägnanten Sinne Weltanschauung nennen könnte, die der Aufklärung”. [...] “Diese war eine der niedrigst stehenden Erfahrungen oder Anschauungen von der Welt. En la pag. 159 se reconoce que “geistige Mächte die der Erfahrung einen großen Inhalt zu geben vermocht hätten, gab es für die Aufklärung nicht”.

11 II,1, 157.

12 cf. mi *Especulación, Cristianismo, Nihilismo en F.H. Jacobi*. Antropos, Barcelona, 1989.

13 Sobre la dedicación de Benjamin al estudio de la obra de Kant hay interesantes indicaciones en la obra de Brodersen. Como la que se refiere al interés despertado en Benjamin por la disertación de su amigo Noeggerath *Synthesis und Systembegriff in der Philosophie* aparecida en 1917, donde en base a la *KrY* y la *K.U.* se estudia el concepto de sistema. Cf. también su manifestación de intenciones, más tarde abandonada, de escribir a su vez una disertación *Über Kant und die Geschichte*. Más tarde se decidirá por el concepto de crítica en el Romanticismo Alemán. (cf. *Spinnen in eigenen Netz*, WbG. Darmstadt, pág. 105ss).

línea, una filosofía del futuro debe asegurar una teoría del conocimiento que produzca condiciones adecuadas para una “nueva y más elevada clase de experiencia”^{14,15} Pues en modo alguno puede afirmarse que fuese intención de Kant reducir el concepto de experiencia a la experiencia científica.¹⁶

Pues bien, lo distintivo (*das Auszeichnende*, no lo destaca como traduce Blatt) en el concepto de la metafísica reside en su “poder universal de conectar inmediatamente por ideas la experiencia global universal con el concepto de Dios.”¹⁷ Y este interés metafísico es justo lo que Kant destaca en todos sus esfuerzos hacia la construcción del sistema a base de conexiones y transiciones de rígidas estructuras analíticas.

Esa es la otra gran certeza de Kant: la verdad filosófica reside en el sistema. Las estrechas bases de su época determinan que esta certeza sólo se disuelva en la problematicidad de una búsqueda. Pero “sin duda existía en Kant la tendencia contra el desmenbramiento y la división de la experiencia en las esferas de las ciencias particulares”.¹⁸ El problema es que, para el neokantismo, la continuidad de la experiencia se ha traducido a sistema de las ciencias, no a genuina metafísica, como Kant preveía. Por eso se debe seguir el empeño kantiano “de encontrar en la metafísica la posibilidad de formar un continuo sistemático puro de experiencia”¹⁹ más allá del sistema de las ciencias de los neokantianos.

No debemos ocultar el supuesto de esta recuperación del sentido de la metafísica como mantenimiento de la continuidad de la experiencia. Pues supone y legitima la división de la experiencia en ámbitos. Su continuidad no es la disolución de los mismos. La tricotomía del sistema kantiano pertenece a los grandes elementos fundamentales de aquella tópica que “hay que conservar y que tiene que ser conservada por encima de todo”.²⁰ Si no se conserva la división de esferas de conducta, por hablar con Weber, no se conserva la necesidad de su continuidad, cuya percepción es el legado más valioso de Kant. De lo que se trata es de revisar el papel de las ideas como garantía de unidad del sistema y de esta forma rehacer la dialéctica trascendental. Pero en su esencia formal, el papel de la dialéctica, como teoría de las ideas, apunta el requisito estrictamente metafísico de garantizar la unidad y la continuidad de la experiencia. “La dialéctica trascendental, en la comprensión kantiana, apunta ya a las ideas sobre las cuales descansa la unidad de la experiencia.”²¹ Y esta es la certeza fundamental de toda experiencia genuina. Por lo demás, también en Kant, las ideas albergan el fundamento de la unidad y continuidad de la experiencia tanto como su convergencia hacia el ideal, “el concepto supremo del conocimiento.” Por tanto esta es la tercera certeza formal de Kant. La conclusión de todo el ensayo, que “experiencia es la diversidad unitaria y continua del conocimiento”, es exactamente kantiana.

14 Benjamín, Werke II,1, 160.

15 “Die Erfahrung des kantischen Zeitalters bedurfte keiner Metaphysik; zu Kants Zeit war historisch das einzig Mögliche ihre Ansprüche zu vernichten, denn der Anspruch seiner Mitgenossen auf sie war Schwäche oder Heuchelei. Es handelt sich darum Prolegomena einer künftigen Metaphysik auf Grund der Kantischen Typik zu gewinnen und dabei diese künftige Metaphysik, diese höhere Erfahrung ins Auge zu fassen”. (Werke, II,1, 160).

16 II,1, 164 : bei Kant nicht gemeint ist.

17 El texto alemán se halla en II,1, 164. Blatt traduce de una manera impropia: “Lo destacable no reside en el concepto de metafísica, o en la ilegitimidad de sus conocimientos, [...] sino en su poder universal de ligar inmediatamente toda la experiencia con el concepto de Dios a través de las ideas”.

18 II,1, 164

19 Destruyo el hiperbaton de la traducción de Blatt. pág. 80

20 II,1, 165

21 II,1, 167

Cierto que Benjamin es radical en su crítica a Kant. Pero esto no nos interesa en este ensayo. Aceptamos, desde luego, la necesidad de eliminar los mitos que subyacen a la filosofía kantiana. Una aplicación de esta desmitologización es que ni Dios mismo ni el hombre sean objetos o sujetos de experiencia, y dejen en este sentido de ser mitos cifrados sobre la base de la mitología general de la naturaleza.²² Sólo en este caso se puede abrir camino una genuina religión. Por eso Benjamin ha unido la suerte de una buena teoría del conocimiento, de una buena noción de experiencia, de una fundamentación en la conciencia trascendental, de una superación de la experiencia de la naturaleza, y de una experiencia religiosa.²³ Las previsiones programáticas recuerdan a Schelling: se trata de avanzar hacia una superación de los ámbitos de la libertad frente a la naturaleza, en la medida en que Kant, forzado desde sus premisas, pensó la libertad de manera mecánica y mitológica.²⁴

Por lo tanto, la renovación del sistema kantiano reside en repensar su dialéctica. El tema se relaciona con la necesidad de replantear la continuidad de las esferas de la experiencia, "cuyas relaciones metafísicas profundas todavía no están descubiertas."²⁵ Pero esto significa que deben desplegarse de una manera radicalmente diferente a la kantiana. De hecho, se trata en el fondo de poner en relación arte, teoría del derecho y filosofía de la historia de una manera diferente a la kantiana.²⁶

Aquí es donde se descubren los enlaces sistemáticos que Kant no ha podido cumplir. "Un concepto de filosofía obtenido en la reflexión sobre la esencia lingüística del conocimiento producirá un concepto de experiencia correspondiente que abarcará también ámbitos cuya verdadero ordenamientos sistemático Kant no ha establecido. Como ámbito supremo a todos estos hay que mencionar a la religión. [...] Una tal filosofía sería caracterizable en sí misma como teología o en sus partes generales mismas, o estaría sobreordenada a ella incluyendo algún elemento histórico-filosófico".²⁷

Lo que quiero señalar de todo esto es que el problema en el que Benjamin menciona a Carl Schmitt es el problema de la filosofía con experiencia unitaria y continua de las esferas de cultura. Que de este problema depende la revisión de Kant y la superación de la estrecha recepción del neokantismo. También es el problema del espíritu objetivo de Hegel sin la filosofía de la historia que lo

22 Diese Erfahrung umfaßt denn auch die Religion, nämlich als die wahre, wobei weder Got noch Mensch Objekt oder Subjekt der Erfahrung ist.

23 II, 1, 164. Una vez más Baltt traduce mal: "Así la tarea de la filosofía del futuro se puede comprender como el descubrimiento o la creación de aquel concepto del conocimiento que, en tanto que refiere el concepto de experiencia exclusivamente a la conciencia trascendental, no sólo posibilita la experiencia mecánica sino también la religiosa.

24 II, 1, 165.

25 II, 1, 165.

26 Ciertamente que Benjamin asume que esto sólo puede desplegarse desde una referencia radicalmente nueva a la teoría de la categorías. Pero cuando invoca qué variación introducir aquí, Schelling vuelve a aparecer de una manera evidente. Se trata de establecer esta continuidad mediante el "concepto de identidad desconocido por Kant". II, 1, 167. En este concepto cifra Benjamin el máximo potencial desmitificador. Pues no sólo sería el concepto que permitiría una nueva lógica trascendental no anclada en la mitología de la conciencia empírica -clave de la limitación de la teoría del conocimiento kantiana- sino que trascendería la división de esferas sujeto-objeto, y aruinaría de esta manera la mitología de la naturaleza y de la libertad como ámbitos autónomos.

Y sin embargo, tras todos los anuncios no es Schelling quien aparece. Es mucho más Hamann. Pues todos los intentos de superación de la estructura de la crítica pueden resolverse mediante una apropiada relación de conocimiento y lenguaje. Que Hamann sea el mediador entre Benjamin y Kant es todo una ironía para el que viene de leer a Habermas. Pues si algo tenía claro Hamann, y en esto sigue a Benjamin, es que no existe posibilidad de atajar la esencia del lenguaje sin reconocer como supremo el ámbito de la religión.

27 II,1, 168.

sostiene²⁸. Pero también es el problema de la superación de Weber, quizás el más lúcido neokantiano. La cuestión sería que Schmitt ha sabido vincular la experiencia dispersa de las esferas de cultura alrededor de lo político y configurar así una metafísica y una experiencia de la época. Pero a Benjamin le interesa realizar este proyecto desde la esfera del arte y de lenguaje.

7.- *Un epílogo sin traducir*. En el *Nachtrag* al ensayo sobre *La filosofía del Futuro*, que el traductor español se abstiene de verter, se avanza un poco más en la comprensión de esta experiencia metafísica de unidad y continuidad de ámbitos de la experiencia que se concreta en el problema del sistema. En este esquema, Benjamin propone tres exigencias. Primero, defender la unidad virtual de religión y filosofía, segundo, introducir en la filosofía el conocimiento de la religión, y tercero la exigencia de la integridad de la tripartición del sistema.²⁹ En ella se distingue dos momentos de la filosofía, la crítica y la dogmática. La clave de la *addenda* es que la metafísica tendría que ver con la dogmática, y la crítica con la teoría del conocimiento. Por lo tanto, la cuestión es cómo la parte crítica que analiza las diferentes esferas puede relacionarse con la parte metafísica que debe unificar la totalidad de la experiencia a partir de unidades legales cuya integral es *Dasein*.

La cuestión reside en no ceder ante cualquier concepto de unidad y de *Dasein*. No se trata de la unidad de la suma, pues este *Dasein* no es una unidad que se despliega inmediatamente en partes. Pero tampoco puede ser una unidad que no se conozca. De ahí la revisión de la dialéctica: no debemos rechazar el conocimiento de esta unidad, ni abandonarla como una X abstracta, ni pensarla sólo como la unidad de las ciencias. El problema de la relación de la parte crítica con la dogmática reside en que ésta también debe ser conocimiento. De ahí la tesis: "El objeto y contenido de esta doctrina, esta totalidad concreta de experiencia es la religión". Pero si debe ser conocimiento, se trata más bien de la doctrina de la religión. Por tanto, sólo desde la religión se encuentra la integral que produce la experiencia del *Dasein*.

Ahora tenemos que la metafísica es conocimiento que se refiere a este *Dasein* como totalidad concreta de la experiencia a través del concepto originario de conocimiento. Pero entonces el objeto y contenido del conocimiento metafísico es la religión. Esta totalidad concreta de la experiencia se encuentra en el seno de la doctrina y es el único absoluto que se alcanza en la filosofía.

La cuestión es muy precisa: sólo donde existe religión y metafísica hay auténtica experiencia del *Dasein*, esto es, experiencia rica. Este no es un concepto ontológico mitológico, sino un concepto interno a la filosofía, su certeza mayor: "La fuente del *Dasein* reside ahora en la totalidad de la experiencia y sólo en la doctrina encuentra la filosofía un absoluto como *Dasein*, y con esto encuentra también aquella continuidad en la esencia de la experiencia en cuyo descuido hay que situar la falta del neokantismo"³⁰

8. *La primera palabra contra Schmitt*. Lo que trasciende de la obra de Schmitt es justamente su capacidad de presentar, a través de las figuras de lo político, una continuidad y unidad de la experiencia que trasciende la separación de las esferas de actuación diferentes, y que, culminando

28 En este contexto hay que entender las intenciones y posiciones sostenidas por Schmitt ya en su obra de 1916 *Theodor Däublers Nordlicht*, donde bajo una manifiesta influencia hegeliana en la utilización del concepto de *Geist*, Schmitt hila su crítica filosófico-literaria de la obra poética de Däubler y de la filosofía de la historia que la sustenta, pretendiendo un análisis de la "realidad espiritual" de la época moderna. En ese análisis se anticipan muchos de los motivos centrales de sus obras posteriores más conocidas. Sobre la influencia de Däubler en la obra temprana de Schmitt cf. Kennedy, E. "Politischer Expressionismus; die kulturkritischen und Metaphysischen Ursprungen des Begriffs der Politischen von Carl Schmitt", en *Complexio Oppositurum*, pág. 230-251, Dunckers, Berlin, 1988.

29 II, 1, 171.

30 II, 1, 170.

en una teología, propone una comprensión metafísica de la historia como secularización-mitologización. La diferencia entre el texto del *curriculum*, de 1928 y el ensayo sistemático sobre la *Filosofía del Futuro*, reside en que ya no aparece el lenguaje, ni Hamann, ni la religión ni la metafísica, como la clave desmitologizadora capaz de destruir la experiencia fracturada. Ahora es el arte. Y en cierta manera, el arte tal y como se considera en el libro del Barroco. La pregunta es muy clara: ¿qué tiene que ver la obra de arte, tal y como se contempla en el libro del Barroco, con la doctrina de la religión, con esa capacidad de reunir la totalidad concreta de la experiencia del *Dasein*? ¿Y qué tiene que ver Arte y Religión con la teoría del lenguaje como ámbito asentado en una nueva noción de identidad? ¿Cómo se cumple entonces la función de destruir toda coagulación mitológica? Y la pregunta final: en este esquema filosófico central de Benjamin, ¿qué papel juega el diálogo con Schmitt? O de otra manera, si Schmitt ha realizado una metafísica formalmente equivalente a la que Benjamin busca, con una fuerza capaz de inspirarle metodológicamente, ¿encubre la identidad formal metodológica del proyecto una identidad de contenido en el ámbito de la experiencia? Y aquí es donde debemos decir no, un no inicial y cargado de consecuencias. Frente a Schmitt construye Benjamin su experiencia metafísica y religiosa, su teoría del lenguaje a través del arte y su estrategia anti-mitológica. Pero lo que le opone a Schmitt posee una vértebra metodológica común que Benjamin buscó teóricamente de forma autónoma, a través de la problemática del Neokantismo, y que supo reconocer en Schmitt como práctica inspiradora. Ahora debemos extraer las consecuencias de aquel no inicial, respondiendo a las preguntas que quedaron en el aire.

9.- *Arte y efecto dilatorio*. Vayamos a la cita que Benjamin hace de Carl Schmitt en el *Barrock-Buch*.³¹ De él vamos a extraer las tesis centrales. La primera dice "El soberano representa la historia. Sostiene el suceder histórico en la mano, como un cetro." Retengamos la tesis clave: la relación entre el soberano y la historia se teje en la forma de la representación. El soberano representa a la historia porque garantiza la continuidad del tiempo. Está diseñado desde el ideal de "una estabilización plena"³² y es una garantía de continuidad. Su enemigo radical es la catástrofe por la que se interrumpe el tiempo histórico. El príncipe, *a priori*, debe impedir la catástrofe y por tanto dispone de poderes especiales en esta situación. Estos poderes especiales son los que definen el estado de excepción. Soberano, *ab initio*, es aquel a quien se le concede actuar en el estado de excepción. Pero por eso mismo es el que decide cuándo se da tal estado y cuándo inicia su actuación. El soberano declara el estado de excepción, como Dios declara el *fiat* de la creación. Lo importante, sin embargo, es que toda su obra tiende a crear el estado jurídico normalizado.

Tenemos aquí un resumen fiel de Schmitt. La clave metafísica de esta tesis, especialmente interesante para nosotros, es mucho más brillante. Pues esta teoría política se nutre de una experiencia metafísica, de una totalidad concreta de experiencia del *Dasein*, que pone en juego la tensión entre inmanencia y trascendencia. Benjamin dice: "a través de la mentalidad jurídico-teológica, tan característica de este siglo, se expresa el *efecto dilatorio* provocado por la tensión extrema de la trascendencia, tensión que subyace a todo el provocativo énfasis barroco en el más acá".³³ Expliquemos el punto. El Barroco percibe muy próxima la presencia de la trascendencia, pero la percibe como catástrofe, como ruina del mundo. Y en este mismo acto subraya lo sensible como aquello que ha de hundirse en el abismo del fuego, como aquello que no ha de durar. A este mundo le es extraño el ema-

31 Ocupa las páginas 50 y 51 de la versión española y las páginas 245-246 de Werke, I,1.

32 Ideal einer völligen Stabilisierung (pág. 246).

33 I,1, 246

nantismo saturado del clasicismo, dice Benjamin.³⁴ Le es más propio la afirmación del *horismós* entre el mundo y la transcendencia. Por eso el Barroco carece de escatología: el mundo no puede salvarse, sino desaparecer. La tesis filosófica de esta página es clara: el barroco saca a la luz las formas sensibles como lo que va a morir, a fin de subrayar el *horismós* de la transcendencia. El cielo así se queda vacío, y al no reconocerse en ninguna forma sensible, las condena a todas.

9.- *Política y dilación del tiempo*. A poco que pensemos, descubrimos que la finalidad del arte, como representación dilatoria de lo sensible, es complementaria con la finalidad de la política. Esta es la verdad que Benjamin le subraya a Schmitt en su carta. Esta finalidad común es el énfasis en el más acá. El arte brinda a la política el dato del peligro endémico de la catástrofe. Pero mientras que el arte se detiene en esta noticia objetiva, la política teme esa misma catástrofe, la torna subjetiva. Mientras que el arte prepara todo lo sensible para la muerte, el pensamiento político toma sus medidas para evitarla. Sin duda esta diferencia de papeles encuentra su juego en la experiencia del mundo del Barroco, y además de una forma sutil en la que Benjamin no siempre repara. Mientras que el arte barroco procede de una experiencia de lo natural, la teoría del Estado tiene una fundamentación teológica. Se podría decir: la historia que garantiza el soberano no es una historia natural, sino sagrada. La catástrofe prevista, dilatada y preparada por el arte, corresponde al tiempo natural de lo sensible, endémicamente amenazado por su falta de sustancia interna. En el juego de la representación de la contrarreforma esto quiere decir: el tiempo natural inclinado a la nada debe ser mantenido por ese nuevo mártir que es el príncipe católico a fin de que el tiempo dure hasta la verdadera presencia de la transcendencia. La naturaleza de lo sensible es diluirse por su propia esencia. Lo propio del cristiano es mantenerlo en la caída de la catarata del tiempo –sea en la alegoría, sea en el Estado– hasta que se cumpla la llegada de Dios. Pues lo sensible no puede diluirse en la nada antes de que sea juzgado. De hecho, en el arte ya es condenado, pues el arte muestra su muerte. El Estado, mantenido por el *representante* del Mesías, debe esperar al futuro Mesías. De ahí la función cristiana del príncipe, que también tiene una dimensión cosmológica que Benjamin, reconoce pero no explica. De la misma forma que el viejo sol sostenía el universo, el príncipe es el sol artificial que le otorga sustancia al orden de lo sensible. Por eso Saavedra Fajardo extrae la consecuencia oportuna: el príncipe tiene que ser universal, pues debe detener el momento nihilista intrínseco de *todo* lo sensible, debe poner todo lo sensible en estado de estable, a la espera de que suceda el final divino. En todos los idiomas modernos esa estabilización de lo sensible se produce, no podía ser de otra forma, en el Estado, como ha mostrado Bartolomé Clavero en un bello libro³⁵. El barroco es justo el tiempo de la Teología Política en el sentido de que la política sirve a la Teología. Sólo en este sentido el Estado, basado en la misma conciencia nihilista del arte, se transforma en una potencia antinihilista.

Si no se distingue entre catástrofe interna al mundo e irrupción del juicio final, no se puede diferenciar entre la función del arte y la función de la política. Por eso cuanto más tenebroso sea el mundo del arte, más rígido y autoritario se torna el mundo de la política. Reparemos en algo: si el Estado de la Contrarreforma pudo presentarse como garantía de continuidad hasta el momento del Juicio, fue porque el Imperio heredó la autocomprensión que de sí tenía la Iglesia Católica como forma jurídica. Esta herencia concede su título de legitimidad a la Monarquía hispánica y explica el Saco de Roma. El Estado permite que siga existiendo Mundo para cuando venga el Mesías. Pues ¿qué sería la gloria del Mesías sin mundo? El arte se empeña en reconocer que nada de lo que existe en el

34 I,1, 247

35 *Razón de Estado, Razón de Individuo, Razón de Historia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

mundo puede ser el Mesías. Sólo el príncipe puede *representarlo*. De esta forma, también el príncipe se representa como mártir, como hombre trágico muerto antes de morir, en palabras de Lukács. Carlos V en Yuste, escuchando sus propios funerales en vida, ofrece la imagen precisa de esta experiencia histórica y de esta tragedia del Emperador como heredero de la representación de la Iglesia.

10. *Secularización: la herencia de la representación*. Todo esto se percibe cuando se lee, más allá de la *Teología Política*, el pequeño libro de Schmitt sobre el *Catolicismo Romano y Forma jurídica*. Entonces descubrimos que la representación no es tanto entre el Estado y la Historia, sino entre el Estado y el Mesías. El soberano garantiza la continuidad del tiempo porque debe garantizar que el Mesías tenga mundo cuando llegue. La historia no es algo que hay que mantener por su propio valor. La teoría del Soberano propia de la teología política es la heredera de la teoría de la representación que forja la forma política de la Iglesia católica. Ahí está la clave del proceso de secularización que traspasa al Estado los atributos de la Iglesia como puerta real para concederle fialmente los mismos atributos de Dios³⁶. Con el estallido del siglo XVII y la ruptura de la idea imperial y católica, ese proceso se refracta en algo muy conocido: las iglesias nacionales acabarán siendo devoradas por su apellido nacional. ¿O es que no eran llamadas las iglesias ajenas a Roma, los pueblos recién convertidos de la frontera, *ethnoi, nationes*? Con esta proceso, el Estado-Nación recoge el proceso de secularización y abandona todo principio católico, acogiéndose tarde o temprano al mundo politeísta y violento del Mito. Carl Schmitt se halla al final de este proceso, como es sabido.

Llegado al punto final de la conversión de la Teología política en mitología política, Benjamin inicia una variación fundamental que ha gestado largo tiempo. Es curioso que este camino divergente tenga como referente un mismo texto en Schmitt y en Benjamin. Se trata del texto *Sobre la Violencia* de Sorel. Pero mientras que Benjamin asumirá el espíritu anti-utópico del texto y criticará su presentación de la lucha comunista en términos de mito, Schmitt criticará el pretendido universalismo del comunismo desde la prioridad de la Nación (en lo que reformula y sigue a Donoso Cortés), para aceptar que el mito es la fuerza universal de la vida y de las naciones. Esta voluntad desmitificadora es la clave de la experiencia de Benjamin. Y es la que nos entrega el sentido más preciso del libro sobre el drama barroco.

El peculiar camino de Benjamin consiste en autonomizar la experiencia del arte barroco respecto de la experiencia del Estado que, contemplada *post festum*, no ha servido más que para producir una degeneración de la representación del Mesías en mitología. Lo que la crítica tiene que salvar para el presente no es la forma del Estado, sino la voluntad de arte barroco. De ahí su rechazo de toda Teología Política, y de ahí su radical oposición a Schmitt y a su mesianismo representativo finalmente devaluado en mito. De esta autonomización del arte deriva Benjamin su comprensión del *jorismós* entre el mundo sensible y el Mesías, la radical oposición a todo vínculo de representación entre ambos. Y la herramienta básica para el rechazo de todo mesianismo basado en la teoría de la representación, y por tanto de toda mitología, es la teoría de la alegoría –y no del símbolo– como Experiencia capaz de expresar el *Dasein* de la época en su dimensión artística, política, económica³⁷

36 El eje temático que permite una lectura de los escritos de Schmitt productiva en este contexto, y que dota de una especial importancia a los escritos tempranos no siempre reconocida, es el de la decisión, soberanía, secularización. En relación con la problemática aludida, el problema de la representación que se traspasa al estado desde los atributos de Dios, y que configura el sentido inicial de secularización, puede verse como especialmente importante el ensayo *Die Sichtbarkeit der Kirche* así como el texto *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnes*.

37 La teoría de la alegoría en el ámbito económico es la mercancía.

y posiblemente erótica. Pero además, la alegoría es la clave de su teoría del lenguaje de los humanos. Por tanto, ahí está su teoría de la experiencia, la que se supone hay que salvar para el materialismo histórico, al decir de Habermas.

10.-*Alegoría versus símbolo*. No se crea que con el tema de la alegoría nos hemos desplazado ni un ápice del escrito del 18 sobre la *Filosofía del Futuro*. Allí se buscaba de hecho una relación entre la idea y el mundo sensible, una relación que garantizara la continuidad de la experiencia. En el mundo todavía altamente residual del kantismo que penetra en el romanticismo, esta relación entre la idea y lo sensible se daba bajo la noción de símbolo. No hay que hacer muchas averiguaciones para darnos cuenta de que en Kant el verdadero símbolo de la filosofía como sistema es el Estado cosmopolita. Símbolo es en Kant, tanto como en Schelling, la presentación sensible de lo absoluto e infinito. Pero justo por eso, el símbolo reclama el rasgo de lo soberano en la tierra. El vínculo más secreto entre la idea y el símbolo es también el de la encarnación, exhibición o presentación sensible - *Darstellung*. Kant también forma parte de la Teología política. De una teología político-moral, si se quiere, pero forma parte. Schmitt lo sabe. Lo único que Schmitt tiene contra Kant es que se aferre a esa forma larvada de catolicismo que es el cosmopolitismo ilustrado con su noción de Humanidad. Al no reconocer diversos símbolos de la idea, sino el único de la Paz perpetua, Kant se ha negado a la degeneración de la Teología política en Mitología, y ha impedido la degeneración teórica del proceso de secularización en violencia mítica.

Pero la esencia de la noción de símbolo es internamente problemática y fuerza a ese proceso de degeneración hacia el mito que Schmitt experimenta en el campo del Estado. De esto es sumamente consciente Benjamin. Pues el símbolo, en tanto que dimensión sensible que puede acoger lo absoluto³⁸, concede a lo sensible sustancialidad, energía. Representar a lo infinito le hace vivir, si no con la creatividad propia de la *fysis*, si con la clara jerarquía del soberano vicario sobre todo lo demás sensible. En este sentido, como reconoce Benjamin, el terreno legítimo en que opera el símbolo es la teología.³⁹ La clave dice que el símbolo funciona bien cuando garantiza la presencia de la trascendencia en la tierra. Pero en su propia realidad el símbolo es sensible. Por lo tanto, cuando se le reconoce como tal, cualquier cosa genuinamente sensible puede ser símbolo. Por eso la misma noción no sólo marca la trascendencia, sino que también tendencialmente elimina toda las diferencias entre lo sensible y hace de todo lo sensible una expresión de la esencia divina. Lo que se re-introduce así es la *fysis* pagana del clasicismo: la belleza es immanente al mundo y cada cosa bella es símbolo de la divinidad de lo real. Se trata del concepto profano de símbolo que se forma en el clasicismo y que se traspaasa al Romanticismo del *Hen kai pan* y a la teoría del mito inicial de Schelling. Se trata, por decirlo pronto, del carácter mitológico del símbolo plástico de Creuzer

Benjamin jamás ha entrado en esta última Ontología. Antes bien, todo el esfuerzo de su crítica reside en destruirla. Pues el concepto de lo alegórico está diseñado para crear el claroscuro respecto

38 El símbolo centra toda la teoría del paganismo de Benjamin. Así el fragmento 61: "Lo pagano es una comunidad demoníaca[...] pero en ella hay elementos que se sitúan en la esfera de la soledad genial. [...] Lo pagano surge cuando las esferas de lo genial humano, el fenómeno originario del arte, de la música, de la *mechane*, que están simbólicamente por la existencia de lo sagrado, se elevan a esferas de las espiritualidad misma, a la comunidad demoníaca. Lo pagano está en la esfera de lo demoníaco y de lo genial. El arte, grado de conocimiento simbólico de la verdad, símbolo de la existencia de lo sagrado. La música, la perfección a la que la belleza le es accidental. *Mechane*, la imperfección que es esencial a la belleza." frag. 61. VI, pág. 90. Lo simbólico es la clave de todas las manifestaciones de lo pagano. En este sentido, la experiencia alrededor del símbolo es la experiencia de lo pagano y del clasicismo.

39 I,2, 336

del símbolo plástico. Pero en la medida en que Benjamin ha igualado alegoría y lenguaje de los humanos, podemos pensar que en esta teoría se esconde la esencia de la experiencia más profunda de Benjamin. El *Dasein* se expresa en alegoría, podríamos decir, retomando el lenguaje del escrito del 18.

11.- *Un arte contra toda política*. Benjamin se ha orientado en este tema por un autor muy querido a Schmitt. Por Görres. Pues él llevó de nuevo la diferencia entre símbolo mítico y símbolo plástico de Creuzer al terreno de la Teología y con ello mostró claramente la degeneración del mesianismo en mitología. Lo propio del símbolo es visto ahora para Görres en términos de ontología del tiempo y de mesianismo latente. Este es el pasaje central de Benjamin para explicar el problema: "Mientras que en el símbolo, con la transfiguración de la decadencia, el rostro transformado de la naturaleza se revela fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría la *facies hippocratica* de la historia se ofrece a los ojos del observador como paisaje primordial petrificado."⁴⁰ Para interpretar esta imagen debemos ir a un texto de Kant, *Das Ende aller Dinge*, donde el mundo petrificado es el mundo del último día, preparado para el juicio, consumido el tiempo que le había sido entregado. Pero, de esta forma, tenemos que mientras que el símbolo sigue anclado en una teoría de la representación de lo Absoluto en lo Sensible, y por tanto en una teoría de la redención de lo sensible en el ámbito del tiempo –lo cual ya no puede ser comprendido sino como un mesianismo mitológico, con su Mesías transformado en Dionisos, renovador del tiempo, transfigurador de la decadencia, un cristianismo pagano que salva la naturaleza y la rejuvenece con nueva violencia formadora–, la alegoría autonomiza el tiempo y lo sensible, lo comprende en su abismo como identidad, lejos de toda transcendencia y lo petrifica de tal forma que no ofrece salvación, sino sólo muerte. La alegoría universal de ese tiempo petrificado es la calavera.

En esta alegoría tenemos un exposición radicalmente secular de la historia en "cuanto historia de los padecimientos del mundo, el cual sólo es significativo en las fases de su decadencia."⁴¹ Pero con ello se rompe la estructura de la *fysis* mitológica: lo sensible no tiene sustancia de eterno retorno⁴², sino sustancia de muerte, privación de sustancia, nada. "Si la naturaleza ha estado desde siempre sujeta a la muerte, entonces desde siempre ha sido alegórica." Pero a diferencia del Barroco, Benjamin no lanza esta noticia para uso de ninguna política, sino contra toda política. No se trata de que el Estado estabilice la nada de lo sensible, sino de que la nada de lo sensible se reconozca como tal nada y en ese reconocimiento se salve en su muerte, justo como hace en el arte. Frente al Estado de la teología barroca, Benjamin propondrá un anarquismo que, al negar el Estado, se eleva a método central del nihilismo y a clave que identifica la transcendencia.

11.- *Un Mesías sin gloria*. Baste con esto acerca de la experiencia rendida por el lenguaje como alegoría y su inicial contenido religioso. Lo que queremos recordar ahora es que Benjamin ha encontrado en el cuadro de Klee la alegoría más perfecta capaz de expresar los padecimientos del mundo, y la muerte a la que desde siempre está destinada la naturaleza. A la luz de esta metafísica de la alegoría debemos recoger sus *Tesis sobre Filosofía de la Historia*. Ahí está la expresión más significativa de la Experiencia del *Dasein*. Como podemos suponer no sólo incorpora la contrapartida a todo mesianismo-católico cosmopolita, propio de la teología política basada en el lenguaje de la representación democrático burguesa, sino a todo mesianismo mitológico-pagano como el de los neo-

40 *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1993, p 159.

41 *Idem*, pág 159.

42 Para el asunto del eterno retorno, en tanto forma expresiva del mito y de la moderna sociedad industrial, cf. Central-Park, Werke, I, 2, 658-690.

nistszcheanos. Pero sobre todo, y como no podía ser menos, en su peculiar teología política negativa, el diseño de Benjamin está descrito para desmarcarse justamente de la híbrida oferta de Schmitt.

No insistiremos en que el cuadro de Klee es interpretado por Benjamin como una formidable alegoría. Tampoco vamos a desarrollar la tesis de que en la significación de esta alegoría se expresa la experiencia de los sufrimientos del mundo, y sobre todo la experiencia de la decadencia del mundo, en términos barrocos. Nos interesa ante todo continuar el diálogo con Schmitt tal y como se registra en las *Tesis*. Si bien Benjamin autonomizó respecto a Schmitt la dimensión del arte del barroco y la separó de su secular función de otorgar sentido a la política, si rechazó la noción de soberano como superación del estado de excepción, ahora, en las *Tesis*, recorre el camino contrario y pone esta experiencia del arte barroco expresado en la alegoría al servicio de una política anti-barroca y antimitológica, dirigida contra la Razón de Estado. La relación es muy peculiar: pues el Barroco señalaba la ruina del mundo para subrayar la función del soberano. Lo que en todo caso daba significado al conjunto era la venida del Mesías en toda su gloria. Ahora la permanencia del mundo no tiene como contrapartida un Mesías que vendrá a glorificar el mundo. Antes bien, la permanencia misma del mundo es la catástrofe y nos aleja del Mesías. Al negar este Mesías que necesite el mundo para su gloria, Benjamin ha profundizado en el *horismós* entre Dios y el mundo, y ha descrito una política teológica incapaz de coagular en una teología política..

12.- *Una nueva comunidad*. Los sufrimientos del mundo: esos osarios barrocos, esas montañas de calaveras a la pies de la cruz, en el Gólgota, no pueden ser recordados como individuos. Si algo ha registrado Benjamin es la imposibilidad de una ética individual. En un pasaje muy importante dice: "Una vez que el sujeto ético ha sido absorbido por el individuo, ningún rigorismo, ni siquiera el kantiano, puede salvarlo ni preservar su perfil viril. Su corazón se pierde en el alma bella."⁴³ No conozco comentario más comprensivo de la tragedia del pensamiento ético de Kant, cuyo individualismo gustaba a Benjamin⁴⁴. Los huesos de la historia no son de individuos, ni hablan al individuo. También el Barroco ofrece la clave aquí, pues sus problemas políticos religiosos afectaban a su comunidad religiosa⁴⁵. Una comunidad religiosa: eso es lo que representan las montañas de huesos. El sufrimiento de todos los hombres es la alegoría de esa comunidad religiosa en su presencia en el mundo.

Y sin embargo, esta alegoría no funciona en el sistema de la teología política vigente en el Barroco, sino que antes bien denuncia el final de su conversión en mitología violenta. Los osarios no magnifican la tarea del soberano que mantiene el mundo para el Mesías, sino que indican la propia violencia del soberano, sea la violencia del estado excepcional fundador o su consecuencia: la violencia normalizada. La muerte sigue siendo el rasgo esencial al mundo, y a su alrededor se configura la comunidad religiosa, pero se trata de la muerte en un mundo de la *fysis*, de la violencia, de la muerte producida para expresar la vida, la muerte en el terreno del enfretamiento amigo-enemigo. Esa muerte producida por el mito en sus estados de excepción continuos es lo que no puede quedar sin juicio. La tesis de Carl Schmitt no se altera. El soberano representa la historia mediante la resolución del estado de excepción y el mantenimiento del tiempo mitológico. Desde el punto de vista de los muertos, sin embargo, en la tradición de los oprimidos, ese estado de excepción es el estado nor-

43 *Barroco*, op. cit. p 152).

44 Quizás el comentario de Weininger sobre el Kant dionisíaco, en *Sexo y Carácter*. (cf también para el tema del imperativo categórico kantiano el texto *Sobre la Violencia*, Taurus, Madrid, 1991.

45 *Barroco*, op. cit. p. 103..

mal que sigue amontonando muerte en el Gólgota⁴⁶. La catástrofe no es lo que el soberano impide, sino lo que el soberano amontona. La acción política de los vencedores, no la representación de un dios, repara la carencia de sustancia del mundo y dialécticamente la aumenta. Pero entonces la muerte se convierte en sustancia. La catástrofe única de la alegoría del barroco, en el cuadro de Klee, es sublimada a catástrofe única de la historia de los vencedores.

La política debe invertir su meta de manera consecuente. Si el soberano era garantía de continuidad, la revolución política debe hacer saltar el continuo⁴⁷ del tiempo mitológico. Lo que Benjamin reclama, en categorías schmittianas expresas, es un auténtico estado de excepción. Y lo reclama no desde el mito, desde luego, sino poniendo al servicio del materialismo histórico —como lucha política que recoge la razón de los vencidos, por decirlo con Reyes Mate— la enana fea de la teología. Esto es, mediante una política de la teología negativa alternativa a la teología política positiva schmittiana. En este punto, la clave reside en que reconocemos muy bien a la enana fea de la teología, pero no sabemos casi nada del jugador de ajedrez. O mejor, nada sabemos del jugador porque no hay nada que saber: es un muñeco, un autómatas. Pues su alma, golpear en nombre de las montañas de huesos, se la insufla la fea enana de la teología. Analicemos entonces este alma.

13.- *Culpa como clave de la alegoría*. Ya antes dijimos que la clave de esta política es la constitución de una comunidad de las víctimas producidas por la violencia del mito. La distancia entre el mito y el hombre es tal, Benjamin es tan ajeno al estoicismo, que estas muertes claman justicia eterna con voz que jamás deja de sonar. Ningún mito estéril y petrificado puede acallar la voz humana que clama. El *frag. 65* da las claves de por qué la enana de la teología se une al materialismo dialéctico y no a la Nación de Schmitt. También de lo cerca que está la universalidad kantiana de esta comunidad de las víctimas y la común fuerza antimitológica de tales instancias. Recogiendo la anterior noción de ética, y asumiendo su carácter comunitario, se dice allí muy claramente: “La ética, aplicada a la historia, es la doctrina de la revolución, aplicada al Estado es la teoría de la anarquía, ¿Más aplicaciones? a lo cosmopolita, a la historia universal y al juicio universal, la historia de Dios. [...] La suprema categoría de la historia universal para garantizar la significación unitaria [*Einsinnigkeit*] de los sucesos es la de culpa⁴⁸. Todo momento histórico universal tiene culpa e inculpa. [...] Una situación mundana es siempre sólo culpa (en relación con cualquier posterior. Hay que investigar si también se es culpable en relación con las anteriores”.⁴⁹ No cabe duda de que este fragmento es muy cercano a las tesis de Filosofía de la Historia. Quizás el bellissimo poema de Scholen decidió a Benjamin a darle más relevancia al pasado sobre el futuro y abandonar radicalmente el mito de progreso. Pues el verso de Scholen subraya: “Regreso con gusto. Si me restase tiempo vivo, tendría poca dicha”. Y en la Tesis XVIII B se dice claramente “Se sabe que a los judíos les estaba prohibido investigar el futuro”. En un fragmento posterior, el 66, se muestra la necesidad de la *Gottesgeschichte*, más allá de la *Naturgeschichte* y de la *Weltgeschichte*. También se produce aquí una superación de Kant. La clave es que el hombre no es ni fenómeno ni efecto, sino criatura. Desde esta

46 Tesis sobre Filosofía de la Historia, VIII, Werke, I, 2, 697.

47 *Idem*, 701.

48 Un fragmento dice hasta qué punto esta comprensión de la historia deriva del problema de la tragedia una vez más. Y hasta qué punto la tragedia como teodicea de la historia sigue abierta. “El tiempo del destino es el cual siempre puede ser hecho simultáneo (no contemporáneo). Está bajo el orden de la culpa que en él determina la conexión. Es un tiempo insustancial y no hay para él ni presente, ni pasado ni futuro” (*frag. 64*, Werke, VI, 91)..

49 Werke, VI, 92.

dimensión de criatura, no desde la dimensión de individuos, las calaveras claman e inculpan. Por esto es ética la revolución: para saldar una deuda respecto del futuro o respecto del pasado. Y por esto es preciso la anarquía como verdadero estado de excepción (Tesis.VIII), para no producir más asesinatos desde ninguna mítica del Estado. Por eso Benjamin cree en la Tesis VIII oponerse directamente al Fascismo con la misma fuerza con que la teología filosófica se opuso al mito. Benjamin cree vencer al fascismo porque la teología es superior a la mitología. El problema está en la relación entre la revolución que produce anarquía y la plena realización del estatuto de criatura del hombre en la ética y, por tanto, en el reconocimiento de Dios.

13.- *Hombre versus amigo-enemigo*. Debemos entender ahora una tesis central, desde la que se deriva toda la crítica a la teoría del progreso. Cualquier violencia fundadora de Estado es mitológica, se funda en la diferencia amigo-enemigo, rompe el estatuto de criatura del hombre y produce culpa. El ensayo sobre la crítica de la violencia dejó muy claro que este universo de la *fysis*, el universo del eterno retorno, describe el "ciclo hechizado por las formas míticas del derecho". También allí se usó la metáfora propia de *Las Tesis*: este ciclo acumula ruinas⁵⁰. Por lo tanto, la historia, como terreno autónomo mundano, opaco a la verdadera humanidad, debe tener un fin, pero el acto por el que se le pone fin no tiene una meta. Ahí está la crítica a la teoría del progreso. La historia mundana, entendida como continuidad, tiene un fin, pero no una meta.⁵¹ La lucha política que pone fin a la historia, produce el verdadero estado de excepción, deja de amontonar huesos en el osario infinito del tiempo. Por eso la lucha política debe ser ateleológica. Se trata de la violencia que puede producir un autómatas que jamás correrá el peligro de proclamarse soberano del Mundo, pues Dios, el soberano real, sigue siendo trascendente. Al negarse a proclamar a Dios soberano del mundo, Benjamin no sólo neutraliza el esquema de la representación, sino que mantiene a Dios inocente y destaca la esencia del mundo como identidad universal de la culpa.

Sin esta diferencia no se entiende la tesis de Benjamin sobre la violencia mítica y la violencia divina. Ni la peculiar limpieza de la violencia divina. Cuando recogemos las escasas diferencias con las que Benjamin caracteriza la violencia divina, nos quedamos sorprendidos por su radicalidad. Esa violencia pura e inmediata capaz de paralizar la violencia mítica⁵² es destructora de derecho; no es culpable, sino redentora; cuando aquella amenaza ésta golpea y es letal aunque incruenta. La cualidad redentora está implícita en su carácter incruento. Pero más adelante se dice que trasciende a la vida, no es la condena que una parte de la vida realiza sobre otra, como el amigo sobre el enemigo. Se trata de una violencia que trasciende a todo lo vivo y que se relaciona con lo muerto como el que acoge un sacrificio, no el que lo exige. Pero lo decisivo es su potencial anarquista: la negativa a fundar derecho. Y su sentido reside en que sólo extermina lo inhumano en sí, no el alma de los seres vivientes. Es fulminante y no secuencial. No reproduce el tiempo, sino que lo clausura. Es un verdadero estado de excepción por el que Dios se muestra soberano de algo que ya es Nada, única condición para acogerlo en su seno.

Hoy resulta muy difícil entender las tres últimas páginas de este ensayo porque nos faltan los referentes oportunos, que sin duda están en Dostoiewski, en *Los Posesos*⁵³, o en el Lukács de *Táctica*

50 *Violencia*, op. cit. pag. 44

51 Frag. 67, *Werke*, VI, pág. 94. Lo mismo se dice en el Fragmento de *Werke*, I, 2, 203.

52 *Violencia*, op. cit, 41,

53 Cf. *Ausgewahlte Schriften*, II, pág. 685

y *Ética*. O en la noción de Dios que Rosenzweig⁵⁴ toma de Schelling⁵⁵, y que ya antes se da en Baader⁵⁶, en Hamann y antes en el Jahvista, como ha mostrado Bloom.⁵⁷ Pero interesa aquí el aspecto humano de esta violencia, las manos que la cumple. Pues esta violencia divina en modo alguno elimina el mandamiento de no matar, sino que impone su violación haciendo que el hombre cargue con las consecuencias. "Pues el mandamiento deviene inaplicable e inconmensurable con el hecho consumado." Es el hombre el que en cada caso debe "asumir la responsabilidad de sustraerse al mandato".

14.- *Existencia y nihilismo*. Aquí vamos a mostrar el punto final de la oposición a la Teología política de Schmitt. Pues la cita de Kurt Hiller del texto sobre la Violencia es muy precisa para entender la diferencia. Este autor, frente al argumento del terrorista anarquista, dice: "Pero nosotros declaramos que más elevada que la felicidad y la justicia de una existencia es la existencia en sí". Esta primacía del hecho existencial inmediato sobre cualquier normatividad es la clave del pensamiento de la teología política secularizada, liberada ya de la tensión de la transcendencia propia del barroco y convertida en Mito al sustituir la relación de representación por la de expresión. De ahí la íntima afinidad electiva entre la ideología conservadora y el primado de la existencia. Pues la premisa de *realitas perfectio est* anula la vieja ontología del barroco, y propone el axioma cosmológico moderno del principio de inercia como normatividad implícita en lo real. Y ahí es donde el soberano y el tiempo histórico adquieren su sentido más preciso.

En la primacía de lo existencial sobre lo normativo obtiene Schmitt la más fecunda coartada de todo su pensamiento. Esa es la base de toda su *Teoría de la constitución*, anclada en la categoría de Dasein. Con esta premisa se pone vergozosamente a resguardo de la exigencia de la crítica. En *El concepto de lo político* se dice de una manera clara: "Todo esto [amigo-enemigo] no tiene un sentido normativo, sino un sentido existencial. En verdad, en la realidad de las situaciones de la guerra efectiva contra un enemigo efectivo, nadie se basa en un programa ideal o en normatividades ideales. No hay fin racional, no hay ninguna norma tan correcta, ningún programa ideal, ninguna legitimidad o legalidad, que pueda justificar que los hombres se maten entre sí. Si una tal anulación física de la vida humana no sucede a partir de la afirmación completa de la propia forma de existencia contra una anulación igualmente completa de esta forma, no se puede justificar. Ninguna guerra puede ser justificada con normas jurídicas o éticas."⁵⁸ Sin duda, la mitología pluralista de Schmitt recoge aquí la enseñanza de Grotius: "*justitia in defintione belli non includo*". Pero la clave es que Schmitt abandona de esta misma manera a la humanidad como concepto político, concepto al que Benjamin se acoge en un lejano eco de la comunidad religiosa del barroco, y ahora cifra entera de los oprimi-

54 cf. Günther, *Walter Benjamin zwischen Marxismus und Theologie*, Olten, 1974.

55 Cf. M. Cacciari. *Schelling y Rosenweig. Sobre el presupuesto*. en ER, Revista de Filosofía, 6, verano de 1988, pág. 121-145.

56 cf. *Sämtliche Werke*, Bd. XII, pág. 211. "Der Gute und der Böse wollen verschieden, aber thun beide was Gott will". cf. Max Pulber, "Franz von Baaders religiöse Philosophie." *Das Reich I*. München, 1916, 310-333, pág. 318. "Auch Satan kann nichts wieder, nur für die Wahrheit. Wider Willen baut auch er, indem er zerstört. Und Zweck des Ganzen? Ausbreitung der Alleinherrschaft des Ewigen, Einigung alles Lebens durch Assimilation, Anählichung, Wiederherstellung des zerstörten Tempels des lebendigen Gottes! Wiedergeburt!" Esta es la comprensión demoníaca del mal, y en este sentido mitológica, en tanto que sirve a la renovación de la vida buena. Benjamin aceptaría esta bondad del mal, pero no por su capacidad de regeneración, sino de clausura.

57 *Poesía y Creencia*, Cátedra, 1991, pág. 13-31.

58 *Positionen und Begriffe* pág. 71.

dos. En su mitología, la violencia de Schmitt es supranormativa, meramente afirmativa, pero ni es fundadora de derecho ni sostenedora final del mismo, porque todo esto lo garantiza la existencia genuina del Estado como expresión del *Dasein*. La violencia es afirmación de existencia expresada en ese Estado, inercia de su voluntad de permanencia en el tiempo histórico.

En este sentido, Benjamin no renuncia al esfuerzo normativo, ni renuncia a hacerlo desde la categoría ilustrada de Humanidad. Lo humano no es idéntico a la mera existencia del hombre: en ese dualismo neokantiano ancla Benjamin. Eso es lo que le permite distinguir entre lo sagrado de la humanidad y lo no sagrado de su existencia corporal, la distinción alma-cuerpo y la diferencia entre animales y plantas que el pensamiento del mito rechaza⁵⁹. En ese sentido ha denunciado que lo que en el reciente pensamiento del mito es lo sagrado, el existir, en el viejo pensamiento del mito era el origen de toda culpa⁶⁰. Pero con ello el mismo Benjamin se ha vinculado a un mito más viejo y terrible, al mito del destino como dominio de la mera vida condenada.⁶¹

Tenemos así que también Schmitt rechaza la violencia teleológica, la violencia de los medios, la violencia incluso fundadora de derecho: la violencia puramente afirmadora y sin crueldad del Estado que defiende su existencia parece tan limpia como la del hombre que carga con la responsabilidad de romper el mandamiento⁶². También el Estado schmittiano sabe que rompe los mandamientos, y que no tiene justificación ética. Pero Schmitt está dispuesto a considerarlo como expresión del *Dasein*, mientras que Benjamin, que jamás olvida la instancia divina, lo contempla como expresión de mera existencia natural, y por tanto como culpa. En todo caso, cuando se despliegan estos esquemas, la violencia divina de Benjamin apenas puede exigir un pedestal cualitativo respecto de la violencia mítica del Estado, salvo el que distingue la afirmación de lo histórico frente al nihilismo del tiempo. Pero entonces ninguna de las dos violencias es medio de ejecución sagrada, sino autoafirmación de existencia, sea inmanente o trascendente. Pues Benjamin no ha demostrado que esta justicia que reclama sea algo más que la autoafirmación de un Dios trascendente, soberano, irónico y contradictorio. Se trata entonces de saber si no estamos ante una violencia mítica más en nombre de una comunidad mítica más: la Humanidad. Si no se trata de violencia en el nombre de calaveras, un mito sin carne, un mito viejo, cruel como el de Anaximandro, que iguala culpa y existir, finitud y apariencia, tiempo y crimen, justicia y muerte.

Pero no sólo esto. De todas formas, la teoría de la violencia de Benjamin reproduce los problemas de la teoría del Estado de Schmitt. Pues toda la teoría schmittiana de la soberanía reposaba en la tesis de que alguien debe decidir cuándo existe un estado de excepción. El que juzgara sería el soberano. Envuelto en el dilema del reconocimiento de la violencia mítica y divina, dice Benjamin, "para el ser humano no es posible, sino urgente, *decidir* cuando se trata efectivamente de violencia limpia en cada caso particular." Pero lo que Benjamin reclama en este ensayo, en términos de

59 *Violencia*, *op. cit.* pag. 43

60 *Idem*, pág. 44.

61 Esta es la tesis de Lukács sobre la tragedia, tal y como se expone en *El Alma y las Formas*. Benjamin la recoge en su texto sobre *Destino y Carácter*. "El destino aparece por lo tanto cuando se considera una vida como condenada y en realidad se trata de que primero ha sido condenada y sólo a continuación se ha convertido en culpable. (II,1, 175.) "Destino es la conexión de culpa de lo vivo. Este corresponde a la constitución natural de lo vivo, a aquella apariencia aun no completamente disuelta [...]. El hombre nunca es tocado, sino la mera vida en él, la que participa de la culpa natural y de la desventura por causa de la apariencia"

62 Ese hombre que se rebela contra la técnica y que genera violencia limpia por estar apegado a las potencias de la tierra, es recogida luego por Schmitt en la figura del Partisano.

Schmitt, es el soberano de juicio que decida-reconozca como tal la intervención de Dios en la Historia. Pues Schmitt parte de una certeza, expresada ya en su primera obra sobre *Gesetz und Urteil*: todo juicio supone una decisión. De esta forma volvemos a empezar: pues el que decidiera sería el soberano de la historia, el representante de Dios, el Mesías, y garantizaría un suceso como divino y no como mítico. Para escapar a estos dilemas, Benjamin había elevado el concepto de decisión a Transcendente.⁶³ Pero ahora necesita introducirlo en el contexto de la política y dejarlo en las manos del hombre. Ahora bien, por mucho que nos neguemos a valorar el futuro y sus consecuencias, -y Benjamin no deseo hacerlo- no alcanzo a ver cómo se debe realizar este juicio y esta decisión. Quizás por eso, en las *Tesis*, la fuente de la violencia es un muñeco, con lo que Benjamin acaba preso en el automatismo de la socialdemocracia y su viejo mito de la Crisis. Pues de otra manera se haría demasiado explícito que el Mesías para unos es el Mito para otros, una dialéctica que Hölderlin y Schiller mostraron hasta la saciedad.

Pero no sólo esto. Pues si la "genuina fuerza divina sólo puede manifestarse en el mundo futuro (del cumplimiento) como destructora, [si allí] donde la violencia divina entra en el mundo respira destrucción, si sobre él no puede fundarse en este mundo nada estable y conformado, por no decir la soberanía como principio supremo"⁶⁴, si efectivamente el principio de Dios es la justicia y no el Poder⁶⁵, entonces el *porismós* entre Dios y el mundo es demasiado grande: la violencia puede destruir, pero inmediatamente deja el mundo a las potencias míticas. Esta dialéctica fue la que asumió Hölderlin en su magnífico *Príncipe de la Paz*. Lo que en todo caso significa que no se puede evitar la decisión de a qué mito serviremos después del *Ereignis*, de que el fuego de Dios queme por breve momento el mundo. En todo caso el mundo seguiría entregado a la ley del mito, con lo que aquel criterio destructivo es un mero voluntarismo que rechaza mirar las consecuencias mitológicas derivadas en todo caso del uso de la violencia.

La teología negativa política de Benjamin no deja entonces de ser teología política aun contra su voluntad. Se mantiene más acá de la claridad weberiana de los tipos éticos. Cuando en la Tesis X Benjamin recuerda que los temas de meditación que proponía la regla conventual era una huida del mundo, y asegura que él quiere hacer algo parecido, olvida que la violencia divina es una forma de intervención en el mundo y que en el punto de cruce con el mundo carece de credenciales para reconocerse como tal. La humanidad humillada, la tradición de los masacrados, de los que sufren, ¿realiza algo más que un mero acto de afirmación al activar esa política por la que se produce la violencia divina? Curiosamente, Benjamin no ha escapado a la mitología moderna: la inercia de la humanidad humillada avanza hacia el cielo. La política no sino el cumplimiento de esta humanidad humillada que se amontona como un movimiento uniformemente acelerado, que también avanza hacia su autoafirmación, sólo que ahora ésta, dialécticamente, irónicamente, es también su autodestrucción.

Sólo esta violencia que acaba con todo suceso histórico es la propiamente mesiánica, dice el *Fragmento Teológico-Político*.⁶⁶ Pero esto supone que nada histórico puede reclamar la dimensión de mesiánico. Lo que valía para el fragmento, ¿por qué no supo valer para la *Crítica de la Violencia* y las *Tesis*: nada histórico puede reclamar el carácter divino. Y por tanto aquella decisión que reclamaba distinguir entre violencia divina y mítica queda en suspenso, pues ya está reducida de antema-

63 *Illuminationen, Ausgewählte Schriften*, I, 134ss.

64 *Frag*, 73, *Werke*, VI, 99.

65 *Para una Crítica de la Violencia*. *Werke*, II, 1, 198

66 *Werke*, I, 2, 203.

no. Mientras que la violencia no sea ciertamente la última, y ponga fin al tiempo, no tenemos derecho a esperar al Mesías. Al menos el joven Lukács sabía esto. Pero si esta violencia no es la última, sobre ella se edificará un derecho y un Estado, y entonces el destino del pensamiento mesiánico es inevitablemente la teocracia de Schmitt, que Benjamin quiere consecuentemente evitar⁶⁷ o su paralelo en el Lukács posterior, la teocracia comunista, invertidamente católica ya desde Donoso. En todo caso, el soberano trascendente no puede eliminar el problema del soberano intramundano. La decisión trascendente no evita el problema de la decisión de los humanos.

Por lo tanto, si afirmamos el completo *jurismós*, debemos decir que "la fuerza redentora de la violencia no está en las manos de los humanos."⁶⁸ Pero entonces se genera un mundo de lo profano radicalmente separado del mundo de lo divino, que permite reinterpretar el tema barroco del mundo destinado a la muerte para reconocer en este nihilismo constitutivo de lo profano la fuerza mesiánica destructora interna a la naturaleza. Este era el sentido del *Fragmento*, que sustituye la violencia como el método de la política mundial por el nihilismo propio del ser físico. Pero entonces la ambigüedad de Benjamin llega a su punto final. Pues al reconocer que el nihilismo interno al mundo de la *fysis* no necesita de la violencia divina para caminar a la muerte, la teología no necesita de la política revolucionaria, que resulta rebajada a mera fuerza del destino. El nihilismo revolucionario⁶⁹ activaría y aceleraría el nihilismo propio de lo sensible. No tendría el efecto dilatorio de la alegoría, sino el efecto acelerador del tiempo apocalíptico. Quizás esta conclusión, que cifra la diferencia en un ontología del nihilismo frente a una ontología fuerte de la *Fysis*, marque la ambigüedad final, propia de toda teología negativa. Pues entonces la destrucción también queda rebajada a potencia natural y mitológica. Quizás esta residual, irónica y no deseada *identitatis oppositorum* nos ponga en el camino de pensar una política que escape tanto a Benjamin como a Schmitt, una política que no se alfe con ninguna teología, ni con ninguna mitología, una política consecuente con el esquema ontológico del nihilismo.

67 Werke, VI, 99.

68 *Violencia*, op. cit. pág. 44.

69 cf. Angelus Novus, *Ausgewählte Schriften*, II, 204.