



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

LA SOBERANÍA Y EL MONOPOLIO DE LA VIOLENCIA LEGÍTIMA EN EL  
ESTADO MODERNO. UN ESTUDIO DEL DEBATE BENJAMIN-SCHMITT EN  
TORNO A LA TEOLOGÍA POLÍTICA Y EL ESTADO DE EXCEPCIÓN

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTOR EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

PRESENTA:  
JORGE ALBERTO RODRÍGUEZ MARTÍNEZ

COMITÉ TUTOR  
DR. JORGE FEDERICO MÁRQUEZ MUÑOZ, FCPYS  
DRA. SILVANA RABINOVICH, IIFL  
DR. HERBERT FREY, IIS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., ENERO 2019



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**La soberanía y el monopolio de la violencia  
legítima en el estado moderno. Un estudio del  
debate Benjamin-Schmitt en torno a la  
teología política y el estado de excepción**

A mi padre

Cuando se nos muere una persona muy allegada, en las evoluciones de los meses siguientes hay algo de lo que creemos observar –por mucho que nos hubiera gustado compartirlo con ella- solo se ha podido desplegar gracias a su ausencia. Acabamos por saludarla en un idioma que ella ya no entiende.

Walter Benjamin, ...*A media hasta*

## Agradecimientos

La siguiente investigación no la podría haber realizado sin la beca de posgrado otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Igualmente, debo agradecer al Programa de Posgrado de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, y al personal que labora en él, por su apoyo para poder concluir adecuadamente. También reconozco la ayuda proporcionada por el Programa de Apoyo a los Estudios de Posgrado para poder exponer los resultados parciales de este trabajo.

Sin duda, el desarrollo de esta investigación sufrió múltiples mutaciones y llegó a buen puerto gracias a los proyectos PAPIIT IN 401215: "Heteronomías de la justicia: de exilios y utopías" y PAPIIT IN 402317 "Heteronomías de la justicia: nomadismo y hospitalidad en el lenguaje", en los que tuve la fortuna de colaborar.

En particular, me gustaría agradecer al Dr. Jorge Márquez, por la gran paciencia y apertura que ha mostrado conmigo. Sin su guía y sin su apoyo incondicional no habría podido concluir satisfactoriamente este trabajo. Sobre todo, por arriesgarse a permitirme trabajar un tema tan poco convencional para la ciencia política.

A la Dra. Silvana Rabinovich, nuevamente, por enseñarme a leer en fuego blanco. Su sensibilidad, su inteligencia y su generosidad me han orientado a lo largo de la investigación. Su trabajo, casi cabalístico

Al Dr. Herbert Frey, por la amabilidad que tuvo conmigo y por sus comentarios siempre oportunos. En particular, por estar siempre al pendiente del desarrollo de la investigación, por ayudarme a mejorar la calidad y la profundidad de la investigación. Su interés por los detalles me permitió comprender la complejidad del tema.

Al Dr. Fernando Pérez Correa, por compartirme su gran experiencia y amplios conocimientos. Semana a semana la tesis fue tomando forma en los seminarios que dirigía.

Al Dr. Manuel Lavanegos, por su generosidad, por su atenta lectura y por sus enriquecedoras aportaciones.

## Índice

Introducción.....	7
La resonancia del pensamiento de Carl Schmitt en la obra de Walter Benjamin.....	17
El encuentro de dos pensamientos disímiles .....	17
El repudio a la República de Weimar.....	19
Las contradicciones de la democracia liberal.....	25
La excepción en el pensamiento de Benjamin.....	36
La crítica de Schmitt al parlamentarismo.....	40
La posición de Schmitt frente al « <i>nomos</i> » .....	49
El concepto de soberanía .....	55
El Leviatán en la teoría del Estado de Carl Schmitt.....	62
La fuerza mítica del Leviatán.....	62
Los elementos teológicos en la construcción del Leviatán .....	66
La estructura racional del contrato social.....	74
La transfiguración de la autoridad y el poder soberano.....	80
La <i>potentia</i> divina y la <i>potentia</i> soberana.....	86
El encuentro del Leviatán y del Behemoth.....	97
El surgimiento de un nuevo estado naturaleza .....	103
La soberanía en el orden internacional.....	103
El concepto de «guerra» en el pensamiento de Schmitt.....	106
El sentido ético-político de la guerra.....	113
Las consecuencias políticas del pacifismo jurídico y las nuevas formas de imperialismo .....	116
El carácter imperialista de la Doctrina Monroe.....	120
Las nuevas formas jurídicas del intervencionismo norteamericano.....	124
La asimetría del Derecho internacional .....	127
El estado de excepción en teología política de Walter Benjamin.....	132
La subversión del pensamiento de Schmitt .....	132
La teología en el pensamiento de Benjamin.....	147
La noción metafísica de la historia.....	166

Una lectura escatológica de la historia .....	172
La visita de Benjamin a la Unión Soviética .....	172
La dominación burocrática .....	174
La homogenización del arte revolucionario .....	177
El materialismo-histórico de Benjamin .....	181
Una lectura política del mesianismo.....	186
El sentido apocalíptico de la historia.....	193
A modo de conclusión .....	202
Bibliografía.....	212

## Introducción

La caída del muro de Berlín marcó el fin de la Guerra Fría. En ese momento, Francis Fukuyama anunció «el fin de la historia».<sup>1</sup> Fukuyama estaba convencido que con la desaparición del bloque soviético, comenzaba una era de paz. El conflicto, a su juicio, era producto de la disputa entre dos modelos económicos antagónicos que pretendían imponer su ideología en todo el mundo. De acuerdo a su lógica, el agotamiento del régimen soviético era prueba fehaciente de la superioridad del capitalismo y de su régimen político, la democracia representativa. Según su interpretación, al desaparecer uno de los polos, sólo era cuestión de tiempo para que el único modelo hegemónico se expandiera por todo de mundo y, en consecuencia, se concretara el proyecto kantiano de la «paz perpetua».

Sin embargo, Fukuyama no advirtió la presencia de lo que Samuel P. Huntington denominó como el «choque de las civilizaciones».<sup>2</sup> La paz anunciada nunca se materializó, porque las contradicciones que habían generado los conflictos políticos no fueron resueltas.<sup>3</sup> A juicio de Huntington, junto al proceso de globalización emergía una tendencia al tribalismo. Esta paradoja se materializó en una política de la etnicidad, que tuvo por resultado una gran cantidad de confrontaciones identitarias al interior del Estado-nación, como el caso de Somalia o los Balcanes, y al exterior, como la Guerra contra el terrorismo –que ha alcanzado una escala global-.<sup>4</sup>

En ningún sentido, el agotamiento económico de uno de los polos implicaba una superación de la violencia. Por el contrario, la pretensión norteamericana de establecer un liderazgo mundial se fundó en su superioridad militar, más que en la instauración de lealtades y alianzas estratégicas. Para la cosmogonía norteamericana, la fuerza militar significa una garantía de abrir los espacios del mundo que se rehusaban a ser intervenidos en términos económicos, políticos y tecnológicos.

---

<sup>1</sup> Cfr. Fukuyama, Francis. «¿El fin de la historia?» En *¿El fin de la historia? y otros ensayos*, de Francis Fukuyama, 55-101. Madrid: Alianza, 2015.

<sup>2</sup> Cfr. Huntington, Samuel. «The Clash of Civilizations?» *Foreign Affairs* 72, nº 3 (1993): 22-49.

<sup>3</sup> Cfr. Piccone, Paul. «So, This is the Brave New World Order!» *Telos* 2001, nº 120 (2001): 174-185.

<sup>4</sup> «En el mundo de la posguerra fría, por primera vez en la historia, la política global se ha vuelto multipolar y multicivilizacional. Durante la mayor parte de la existencia de la humanidad, los contactos entre civilizaciones fueron intermitentes o inexistentes... A finales de los años ochenta, el mundo comunista se desplomó y el sistema internacional de la guerra fría pasó a ser historia. En el mundo de la posguerra fría, las distinciones más importantes entre los pueblos no son ideológicas, políticas ni económicas; son culturales.» Huntington, Samuel P. *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 2011: 21-22.



La creciente asimetría de fuerzas,<sup>5</sup> en vez de aminorar el riesgo de un conflicto bélico, multiplicó a escala planetaria las operaciones y las guerras no convencionales –como la de Yugoslavia, Angola, Somalia o Ruanda-.<sup>6</sup> Después de la caída del Muro de Berlín, las «pequeñas guerras» se han multiplicado, entre otras causas, por la ausencia de un «enemigo», claramente identificado, que permitiera estructurar las identidades en las democracias occidentales, tal como se hizo durante la Guerra Fría con el «enemigo comunista».

Los efectos de esta desestructuración serían innumerables. El «sujeto» en cuestión buscaría nuevas enemistades reconstituyentes, multiplicaría las «pequeñas guerras» Estados-nacionales, alimentaría a todo precio las tentativas llamadas identitarias y genocidarias, pretendería ponerse, reponerse oponiéndose a nuevos adversarios todavía identificables: ¿China, el islam? Enemigos sin los que, hubiese dicho un Schmitt, a quien volvemos, perdería su ser-político, se despolitizaría pura y simplemente.<sup>7</sup>

De acuerdo a Klaus von Clausewitz, la forma por excelencia que asume la violencia es la guerra.<sup>8</sup> Del mismo modo que la diplomacia, la guerra también representa un instrumento para realizar los fines del Estado fuera de sus fronteras. Aunque se trata de una herramienta, la guerra establece una dinámica propia. Como toda forma de violencia, tiende al exceso. Por ello, ha desembocado en lo que denominó como «guerra total».<sup>9</sup> Paradójicamente, la

---

<sup>5</sup> El potencial bélico norteamericano y su aparato de inteligencia cubre, prácticamente, todo el planeta; además de contar con un arsenal tecnológicamente más avanzado, es el país con mayor número de bases militares distribuidas en todo el mundo. Cfr. Davis, Sasha. «The US military base network and contemporary colonialism: Power projection, resistance and the quest for operational unilateralism.» *Political Geography* 30, nº 4 (2011): 215-224.

<sup>6</sup> «Durante todo ese periodo se verifica la persistencia de las antiguas violencias: los campos de concentración en la ex Yugoslavia, administrados por las distintas partes en pugna –Katerm fue uno de los más terribles debido a la tortura, los niveles de inanición y las masacres perpetradas-, la reanudación de las limpiezas étnicas y el montaje de campamentos de refugiados –serbios, albaneses, palestinos, hutus y otros-» Calveiro, Pilar. *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012: 48

<sup>7</sup> Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1998: 95.

<sup>8</sup> «La guerra no es otra cosa que un duelo en una escala más amplia. Si concibiéramos a un mismo tiempo los innumerables duelos aislados que la forman, podríamos representárnosla bajo la forma de dos luchadores, cada uno de los cuales trata de imponer al otro su voluntad por medio de la fuerza física; su propósito inmediato es derribar al adversario e incapacitarlo de ese modo ofrecer mayor resistencia... *La guerra es, en consecuencia, para imponer nuestra voluntad al adversario.*» Clausewitz, Karl von. *De la guerra*. Barcelona: Labor, 1984: 37-38.

<sup>9</sup> «La fuerza, es decir, la fuerza física (porque no existe fuerza moral fuera de los conceptos de ley y estado) es de este modo el medio; imponer nuestra voluntad al enemigo es el objetivo. Para tener la seguridad de alcanzar este objetivo debemos desarmar al enemigo, y este desarme es, por definición, el propósito específico de la acción militar; reemplaza al objetivo y en cierto sentido prescinde de él como si no formara parte de la guerra.» Clausewitz, Karl von. *De la guerra*. Barcelona: Labor, 1984: 38.

principal tarea de la política era mantener límites claros para contener sus efectos inconmensurables.<sup>10</sup>

Esta afirmación sería un antecedente fundamental de la obra de Carl Schmitt. A su juicio, la política se organiza a partir de la distinción amigo-enemigo, es decir, a partir del conflicto. Lo político representaba la esfera en la que se solventan las confrontaciones que existen al interior del Estado y respecto a otros Estados. Por esa supuesta capacidad de contener el conflicto es que el poder soberano en la figura sobre la que recae las decisiones en las situaciones extremas.

Hegel, en este sentido, le atribuye un carácter ético a la guerra. En los conflictos bélicos se revelan ciertas cualidades morales, como la solidaridad, distintas a la moralidad burguesa. Esto es posible porque no se limitan a la vida privada del sujeto, sino impactan en la vida pública del Estado. Por esa razón, establece un estrecho vínculo entre paz interna y guerra externa, sin el cual el Estado sería capaz de afirmarse. La amenaza externa neutraliza la posibilidad de guerra civil y, en consecuencia, garantiza la supervivencia de una autoridad suprapersonal, el Estado soberano.

Al proyectar esta perspectiva de la guerra en su filosofía de la historia, queda inmediatamente justificada. La violencia representa una condición necesaria para concretar la paz y el «ser absoluto». El devenir histórico, tal como lo concibe Hegel, significa una fuerza que destruye a su paso y, al mismo tiempo, autoriza que se erija una gran figura, el Estado absoluto. Así, el progreso podría interpretarse como una fuerza imparable que aplasta todo lo que encuentra en su camino.<sup>11</sup> Sin embargo, como buen hombre moderno, mantenía una fe ciega en el progreso, pues era la promesa de un futuro liberado de la violencia, que ha logrado superar las contradicciones que originaban los conflictos. De este modo, la felicidad que concretaría el devenir histórico daría sentido al sufrimiento presente.

Al contrastar este concepto de Historia con la experiencia de su generación, Benjamin afirma que es insostenible. Contrario al paradigma moderno, insiste en la necesidad de romper con un proceso de transmisión de la violencia que anima el devenir. A diferencia de Karl Marx,

---

<sup>10</sup> « Si pensamos que la guerra tiene su origen en un objetivo político, vemos que este primer motivo, que es el que la desata, es, naturalmente, la primera y más importante de las consideraciones que deben ser tenidas en cuenta en la conducción de la guerra. Pero el objetivo no es, por ello, regla despótica; debe adaptarse a la naturaleza de los medios a su disposición, y, de tal modo, cambiar a menudo completamente, pero se le debe considerar siempre en primer término. La política por lo tanto, intervendrá en la acción total de la guerra y ejercerá una influencia continua sobre ella, hasta donde lo permita la naturaleza de las fuerzas explosivas que contiene.» Clausewitz, Karl von. *De la guerra*. Barcelona: Labor, 1984: 58.

<sup>11</sup> Cfr. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Tecnos, 2005: 168.

Benjamin ve en la revolución, más que una locomotora que conduce a su concreción, la posibilidad de detener la Historia. El «progreso», en este sentido, significa una catástrofe única que ha dejado ruina sobre ruina. En consecuencia, sostiene que una crítica efectiva de la violencia sólo se podría darse en el ámbito de la filosofía de la historia.<sup>12</sup> Sólo de este modo, podría revelarse la conexión que persiste entre la violencia y la justicia. De no ser así, sería imposible comprender que toda producción de la cultura es, a la vez, una expresión de barbarie que ha producido una miseria estabilizada que se recrudece en los grupos marginales.<sup>13</sup>

Esa misma experiencia histórica, en la que se recrudecieron las formas tradicionales de la guerra, fue compartida por Schmitt. Ese es uno de los motivos por los que concibe a la modernidad como un proceso que, aunque no es continuo, ha implicado una pérdida de la consciencia, en particular, de lo político. Esta degeneración se podría constatar en la deshumanización y la pérdida de límites de la guerra. Según Schmitt, en el conflicto tradicional, el enemigo se percibía como un igual, al que había que vencer pero no eliminar, es decir, no se le negaba su derecho a existir. La lógica armamentista del siglo XX, a su juicio, establecería límites totalmente distintos. Para garantizar el orden y la seguridad se crearon armas cada vez más potentes, a tal grado que se llegó al escenario de la destrucción mutua asegurada. En otras palabras, en el mundo moderno la violencia no ha desaparecido, sino ha mutado en formas tan sofisticadas que, incluso, es capaz de ocultarse.

En los inicios el combate era cuerpo a cuerpo, pero, para obtener una ventaja, alguien tomó algún objeto, como una piedra, para causar mayor daño al enemigo. Posiblemente, se decidió afilar la piedra para hacer más efectivo el ataque; así nació el cuchillo. Más tarde se pensó amarrarlo a una vara para mantener a distancia el contrincante y se creó la lanza. La flecha, esa vara con punta afilada, permitió poder atacar aún más lejos.<sup>14</sup> Este metarrelato da cuenta de que las distancias aumentaron a tal grado que ya no era necesario confrontar al otro, de menos no frente a frente. Con la distancia, obviamente, la presencia del enemigo se desvanece, pero se agudiza el conflicto que lo origina. Actualmente, es posible operar la invasión de un país sin salir de las propias fronteras. Los soldados ya no deben sufrir las secuelas psicológicas al regresar de la guerra, pues han sido reemplazados por expertos técnicos, que no tienen la necesidad de mirar el rostro del enemigo.

---

<sup>12</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Hacia la crítica de la violencia*. Vol. II/1, de *Obras*, de Benjamin Walter, 183-206. Madrid: Abada, 2007: 185.

<sup>13</sup> Cfr. Benjamin, Walter. «Gasolinera.» En *Calle de sentido único*, de Walter Benjamin, 9. Madrid: Akal, 2015.

<sup>14</sup> Cfr. Sofsky, Wolfgang, *Tratado sobre la violencia*, 25-27.

La evolución tecnológica del armamento incrementa la capacidad de ataque, sin embargo, reduce la consciencia de la violencia que ello implica. Este proceso ha llegado a tal grado de sofisticación que es posible matar sin atentar directamente contra el cuerpo del otro, sino contra sus condiciones de vida. Esto ha sido posible porque la racionalidad técnica de Occidente se ha concentrado en la lógica bélica de dominio.<sup>15</sup>

De acuerdo Schmitt, una de las consecuencias de la desaparición del ámbito político es el desbordamiento del conflicto. Tradicionalmente, los conflictos se dirimían en el ámbito estatal. Sin embargo, el liberalismo inició un proceso de despolitización, imponiendo a la esfera pública criterios ajenos a la política, sobre todo criterios de mercado. De este modo, la razón de Estado ha quedado constreñida a la racionalidad económica.

Por este proceso de neutralización, es que define a la burguesía como una *clase discutidora*, cuya religión es la libertad de prensa.<sup>16</sup> El ideal liberal de la vida política es que toda la población discuta, y no sólo el cuerpo legislativo, que la humanidad se convierta en un gigantesco *lobby* donde la verdad emerja por sí misma en forma inmanente a la votación. El deseo más profundo de los liberales es que la discusión parlamentaria sustituya a la cruenta batalla. Schmitt denuncia que lo que en realidad se pretende es suspender indefinidamente el conflicto mediante una discusión eterna y, de esta manera, se evita, por todos los medios posibles, verse obligado a tomar una decisión.

A su juicio, cuando los demócratas-liberales discuten cada detalle político, otorgando demasiada importancia a la libertad de expresión y prensa, tratan de eludir la responsabilidad de tomar una decisión. Por esta razón, el liberalismo es incapaz de desenvolverse en época de crisis porque relega su actividad política al Parlamento. La democracia liberal sólo es eficaz en casos que se pueda responder con una solicitud de prórroga o que se pueda designar una *comisión investigadora a la disyuntiva* “*Jesucristo o Barrabás*”<sup>17</sup>

En su versión liberal, la ley tiene el objetivo de limitar la arbitrariedad del Estado soberano. Al estar referida a lo general, le resulta inasimilable los casos particulares. Además, por la ponderación de la técnica, los funcionarios han sido degradados a meros administradores.<sup>18</sup> Precisamente, por esa impotencia, es que Schmitt concebiría a la democracia liberal como una clase discutidora que se concentra más en el debate que en la toma de decisiones. Si bien

---

<sup>15</sup> Cfr. Adorno, Theodor W., y Max Horkheimer. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1994: 54-55.

<sup>16</sup> Cfr. Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trotta, 2009: 53.

<sup>17</sup> Cfr. Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trotta, 2009: 55.

<sup>18</sup> Cfr. Schmitt, Carl. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones.» En *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, 111-127. Madrid: Alianza editorial, 2014: 123-124..

esta forma de operar es apropiada cuando la situación es normal, en tiempos de crisis, señala, es incapaz de sobrevivir.

Por ello, Schmitt concebiría a la modernidad como una degeneración de la política. El Estado es neutro, no porque todos seamos iguales frente a él, sino porque se vuelve indiferente ante cualquier causa. Vistas así las cosas, el Estado sería una enorme maquinaria que, al carecer de fundamentos trascendentales, puede utilizarse para cualquier fin.<sup>19</sup> De igual modo, puede proteger las actividades de la mafia, permitir el ascenso del fascismo o promover los valores democráticos. A su juicio, sería únicamente la voluntad identificada con el soberano, la que garantizaría el correcto funcionamiento de las instituciones.

Sin embargo, la figura del dictador que emerge como una salida de la crisis, implica grandes peligros. Siempre existe el riesgo de que no reconozca la verdadera situación política, es decir, que decida de forma errónea o contraria a la voluntad popular.<sup>20</sup> Por ese motivo, Benjamin insistió en la imposibilidad de emparentar nuevamente el Derecho con la justicia mediante la decisión personal. De manera bastante irónica, mostró que el carácter excepcional del soberano es, en cierta forma, una ficción jurídica. A pesar de la distancia que mantiene el soberano respecto a los súbditos, no es sustancialmente distinto a ellos. Aunque se tratase del señor de las criaturas, señala, no dejaba de ser una criatura.<sup>21</sup>

De acuerdo a la interpretación de Schmitt, el cuerpo físico del soberano representa el cuerpo político del Estado. Literalmente, se encarna en él. No sólo por ser quien toma las decisiones, también porque ha sido investido de un carácter simbólico que unifica la voluntad de los súbditos. Sólo a partir de esta dualidad, es posible insinuar la idea de sucesión, es decir, esta ambivalencia posibilita que lo político trascienda la existencia física del gobernante. Este no es un hecho menor. La posibilidad de deponer a quien ha sido investido de poderes dictatoriales, aunque sea improbable, es la única garantía para evitar que la dictadura devenga en tiranía. Al advertir que quien encarna al dictador muere como héroe o vive lo suficiente para convertirse en villano, muestran la condición limitada y temporal que supondría el estado de excepción.

Al respecto, es necesario recordar que durante el siglo XX, los totalitarismos modernos implementaron, a través del «estado de excepción», una «guerra civil legal» que permitió la eliminación física no sólo de los adversarios políticos, también de categorías enteras de ciudadanos que, por alguna razón, eran inasimilable para el régimen. La dislocación de una

---

<sup>19</sup> Cfr. Schmitt, Carl. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones.» En *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, 111-127. Madrid: Alianza editorial, 2014: 12.

<sup>20</sup> Cfr. Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trota, 2009: 12.

<sup>21</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012: 120-121.

medida provisoria –que se vuelve una técnica de gobierno- ha modificado la estructura y el sentido de las formas jurídico-políticas, produciendo un umbral de indefinición entre la democracia y el totalitarismo.<sup>22</sup> La frontera, que en otros tiempos se consideraba radical, tiende a volverse equívoca. Así, el estado de excepción tiende a presentarse como el paradigma de gobierno dominante en la política contemporánea.<sup>23</sup>

Los discursos contemporáneos han rescatado el concepto de soberanía para exaltar la fuerza como el elemento esencial del combate al crimen, local y global. Esto evoca la crisis que atraviesa el Derecho y el Estado contemporáneo. La creación voluntaria de un estado de emergencia permanente en Estados, formalmente, democráticos muestra la incapacidad de la teoría liberal para afrontar la crisis. Esta equivocidad se ha manifestado abiertamente desde que inició este cambio paradigmático. Una vez que la seguridad nacional se ha convertido en la principal fuente de legitimidad estatal, las normas jurídicas que regulaban el proceder del Estado y garantizaban la vida y la integridad de los ciudadanos han sido relegadas a un segundo plano, para dar paso a medidas excepcionales que autorizan el uso indiscriminado de la fuerza.

Este hecho no es del todo novedoso. Desde el nacimiento del Estado moderno es posible percibir cierta contigüidad entre el soberano y la policía.<sup>24</sup> Normalmente suele pensarse que la policía está encargada de hacer cumplir el Derecho y, por tanto, su acción está sujeta a los fines del Derecho. Pero, como demuestra Benjamin, en nombre de la seguridad se dota a los agentes del orden de amplias facultades, que rebasan los límites establecidos por la dogmática jurídica, en pos de crear y conservar el orden.<sup>25</sup> Esta condición, revela los peligros que subsisten en el monopolio legítimo de la violencia. Sin duda, persiste la tentativa de recurrir a medidas excepcionales, ya que el estado de Derecho es un mecanismo insuficiente para contenerlas.

---

<sup>22</sup> “Tómese el caso del Estado nazi. No bien Hitler toma el poder (o, como se debería decir acaso más exactamente, no bien el poder le es entregado), proclama el 28 de febrero el *Decreto para la protección del pueblo y del Estado*, que suspende los artículos de la Constitución de Weimar concernientes a las libertades personales. El decreto nunca fue revocado, de modo que todo el Tercer Reich puede ser considerado, desde el punto de vista jurídico, como un estado de excepción que duró doce años.” Agamben, Giorgio. *Estado de excepción: Homo sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Herrera, 2003: 25.

<sup>23</sup> «Desde entonces, la creación voluntaria de un estado de emergencia permanente (aunque eventualmente no declarado en sentido técnico) devino una de las prácticas esenciales de los Estados contemporáneos, aun de aquellos así llamados democráticos.» Agamben, Giorgio. *Estado de excepción: Homo sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Herrera, 2003: 25.

<sup>24</sup> Cfr. Agamben, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre política*. Segunda. Valencia: Pre-Textos, 2010: 89-92.

<sup>25</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Hacia la crítica de la violencia*. Vol. II/1, de *Obras*, de Benjamin Walter, 183-206. Madrid: Abada, 2007: 193.

Max Weber sostenía que la tradición jurídico-política moderna surge de la identificación de dos principios, legalidad y legitimidad.<sup>26</sup> El Estado moderno pretendió fundamentar el monopolio de la violencia legítima en esta coincidencia. De este modo, mediante una lógica de medios legales-fines justos, el Derecho positivo justificaría el ejercicio del poder político, siempre y cuando su accionar se mantuviera dentro de lo prescrito por el estado de Derecho y por la norma jurídica. La concepción liberal de la ley fue el paradigma dominante por casi dos siglos.

Sin embargo, Giorgio Agamben ha detectado que las instituciones democráticas están en decadencia, pues la identificación de estos dos principios es insuficiente para garantizar su funcionamiento. En esta disonancia ubica el origen de la crisis por la que atraviesa la democracia liberal, pues, actualmente, no sólo se cuestiona la legalidad de las instituciones, también su legitimidad. En Occidente se ha puesto en duda las reglas y las modalidades del ejercicio del poder, pero, también, los principios en los que se funda.

Los poderes y las instituciones hoy no se encuentran deslegitimados porque han caído en la ilegalidad; más bien es cierto lo contrario: la ilegalidad está tan difundida y generalizada porque los poderes han perdido toda conciencia de su legitimidad. Por eso es inútil creer que puede afrontarse la crisis de nuestras sociedades a través de la acción –sin duda necesaria- del poder judicial. Una crisis que golpea la legitimidad no puede resolverse exclusivamente en el plano del derecho. La hipertrofia del derecho, que pretende legislar sobre todo, antes bien conlleva, por medio de un exceso de legitimidad formal, la pérdida de legitimidad sustancial.<sup>27</sup>

En las últimas décadas, se han multiplicado las voces que ponen en cuestión la legitimidad de las instituciones democráticas y ponderan el carácter personal del ejercicio del poder. Esto suscita dos posibles interpretaciones, se exige repensar la política y la justicia más allá de las instituciones jurídicas o se exalta una figura personalísima como el dictador, que pudiera anunciar el retorno de los regímenes totalitarios. Aunque ambas tendencias son producto de la crisis política que atraviesa Occidente, cada una tendría consecuencias distintas. Así se presenta el dilema de la época, se piensa la política bajo nociones distintas o se refuerza las figuras autoritarias.

---

<sup>26</sup> Cfr. Weber, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Segunda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002: 707.

<sup>27</sup> Agamben, Giorgio. *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013: 12-13.

La presente tesis es un intento de responder a la crisis de lo político y al uso acrítico que se ha hecho del concepto de soberanía. Las interpretaciones democrático-liberales han pasado por alto la paradoja que Thomas Hobbes anunció en su *Leviatán* hace casi cinco siglos antes, es la autoridad y no la verdad la que hacen la ley —*Auctoritas, non veritas facit legem*—.<sup>28</sup> Este supuesto le da un sentido distinto a la afirmación de Weber: el Estado es el monopolio fáctico de la violencia. Dicho en otras palabras, el Estado soberano no se puede permitir que se ejerza una violencia fuera de sus canales institucionales, pues atentaría contra este monopolio. Además, revela otra contradicción. La principal misión del soberano debería ser proteger la vida de sus ciudadanos. Sin embargo, tiene la facultad de disponer de ella y sacrificarla para garantizar su continuidad.<sup>29</sup>

Hobbes logró ocultar esta contradicción a través de una serie de mutaciones. En principio enunció una serie de mecanismos racionales mediante el cual se ejercería el poder, como si se tratase de una máquina. El siguiente paso fue compararlo con un animal para dotarle de vida propia, de establecer su ámbito de autonomía. Además, instituyó la razón de Estado al configurarlo como un hombre supraindividual. Finalmente, al afirmar que se trataba de un dios mortal, le atribuyó omnipotencia. A pesar del olvido liberal, en esta serie de transfiguraciones metafísicas —máquina-animal-hombre-Dios- se funda la soberanía contemporánea.

De este modo, se confirma la sentencia de Schmitt, pese a lo que sostienen los discursos seculares, persiste la presencia de la teológica en la Modernidad. No ha desaparecido por su olvido. Por el contrario, reafirma su potencia debido a su olvido. A pesar de que la secularización niega su vena teológica y, en consecuencia, de cualquier referencia metafísica o trascendente, todos los conceptos centrales de la teoría política contemporánea son conceptos teológicos secularizados.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> «La interpretación de las leyes de naturaleza no depende, en un Estado, de los libros de filosofía moral. La autoridad de los escritores, sin la autoridad del Estado, no convierte sus opiniones en ley, por muy veraces que sean. Lo que vengo escribiendo en este tratado respecto a las virtudes morales y a su necesidad para procurar y mantener la paz, aunque sea verdad evidente, no es ley, por eso, en el momento actual, sino porque en todos los Estados del mundo es parte de la ley civil, ya que aunque sea naturaleza razonable, sólo es ley por el poder soberano. De otro modo sería un grave error llamar a las leyes de naturaleza leyes no escritas; acerca de esto vemos muchos volúmenes publicados, llenos de contradicciones entre unos y otros, y aun en un mismo libro.» Hobbes, Thomas. *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República, Eclesiástica y Civil*. Segunda. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 226-227.

<sup>29</sup> Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Tercera. México: Siglo XXI, 2012: 125-126.

<sup>30</sup> Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trota, 2009: 37



Esta condición empedecida de la teología evoca al enano ajedrecista de las tesis de Benjamin, que se encarga de controlar al autómatas, mientras se mantiene oculto entre de los espejos. En la *Tesis I*, aludiendo a un simple truco de magia, pareciera que revela la lógica soberana del Estado contemporáneo. La racionalidad mecanicista es animada por lo teológico, aun cuando ha sido reducida a una figura pequeña y fea. En pocas palabras, lo que se pretende en esta tesis es desmontar esta simbiosis, para mostrar el carácter frágil e impotente de la soberanía.

Así, con el fin de atender este objetivo, la tesis ha sido dividida en cinco capítulos. En el primer capítulo se muestra la conveniencia de poner en diálogo a dos de los autores que han hecho las críticas más perspicaces a la modernidad, Walter Benjamin y Carl Schmitt. Pues, aunque sólo comparten un par de referencias en sus textos y sus cartas, se pueden ubicar muchos puntos de encuentro en el resto de su obra. En el segundo capítulo, se expone la interpretación de Schmitt que hace al *Leviatán* de Thomas Hobbes. Sin este referente, no es posible comprender el origen y el sentido de la soberanía estatal. En el tercer capítulo, se aborda el problema de las relaciones interestatales, particularmente del fenómeno de la guerra. El sentido de este apartado es señalar que la eliminación de la violencia que suponía el *Leviatán* estableció un nuevo estado de naturaleza, en la que los Estados soberanos mantienen relaciones egoístas, del mismo modo que lo hacían los individuos. En el cuarto capítulo, se presenta la crítica de Benjamin a la soberanía. En otras palabras, se plantea la manera en que invierte la lógica excepcional de Schmitt para mostrar su imposibilidad. Finalmente, en el último capítulo gira en torno a la crítica de Benjamin al marxismo ortodoxo y su propuesta mesiánica. En este contexto, se esboza una forma distinta de comprender la teología política. El propósito de esta investigación es invitar a pensar la política desde otros referentes.

## Capítulo I. La resonancia del pensamiento de Carl Schmitt en la obra de Walter Benjamin

### El encuentro de dos pensamientos disímiles

Las coincidencias entre dos pensadores de un origen disímil, Walter Benjamin, una víctima de la persecución del nazismo, y Carl Schmitt, un colaborador del III Reich desde la «*Machtergreifung*» –«toma del poder»-, resulta particularmente sorprendente. El interés de Benjamin por la obra de Schmitt es uno de los incidentes más controversiales de la historia intelectual de la República de Weimar. Jacob Taubes fue el primero que dio cuenta de este encuentro. Insistió en que esta cercanía fue posible porque las constelaciones y los frentes en la República de Weimar eran muy diferentes de lo que se recuerda ahora.<sup>31</sup>

El primer documento que se puede datar respecto esta relación es una carta de Benjamin a su amigo, Gottfried Salomon, fechada en diciembre de 1923. En ella, le comenta que estaba leyendo un texto sobre la soberanía en el periodo del barroco.<sup>32</sup> Probablemente, se trataba de la *Teología Política*<sup>33</sup> de Carl Schmitt, obra que cita en el capítulo central de su trabajo de «*Habilitation*», *El origen del Trauerspiel Alemán*.<sup>34</sup> Más tarde, en 1928, en un breve currículum, confirmaría que en este libro sobre el «*Trauerspiel*» había logrado integrar elementos de distintos ámbitos del conocimiento, gracias a los métodos de trabajo de Carl Schmitt y de Alois Riegl.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> «Als ich diesen Brief in die Hand bekam, rief ich Adorno an und fragte ihn: Es gibt doch zwei Briefbände von Benjamin, wieso ist dieser Brief nicht abgedruckt? So einen Brief gibt's nicht, war die Antwort. Sag' ich: Teddy, ich kenn' die Schrift, ich kenn' die Maschine, mit der Benjamin schreibt, erzählen Sie mir nichts, ich hab' das hier! Kann nicht sein. Typisch deutsche Antwort. Hab' ich eine Kopie gemacht und sie ihm eingeschickt.» Taubes, Jacob. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1993: 133. «Cuando llegó a mis manos esta carta, llamé a Adorno y le pregunté: «Han salido ya dos volúmenes de cartas de Benjamín, ¿cómo es que esta carta no se ha impreso en ellos?» La respuesta fue: «No existe tal carta.» Y yo dije: «Teddy, yo conozco la letra, conozco la máquina, con la que escribía Benjamín. No me cuente cuentos. Aquí la tengo.» «Imposible.» Respuesta típicamente alemana. Así que saqué una copia y se la mandé.» Tabues, Jacob. *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2007: 114.

<sup>32</sup> Bredekamp, Horst. «From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes.» *Critical Inquiry* (University of Chicago Press) 25, n° 2 (Invierno 1999): 248.

<sup>33</sup> Cfr. Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trotta, 2009.

<sup>34</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012: 101-102.

<sup>35</sup> En su *curriculum vitae*, redactado a principios de 1928, Benjamin afirma que pretendía destruir la teoría sobre el carácter territorial del arte. Para ello, a través del arte, intentaba romper la rígida partición de las disciplinas, establecida en el siglo XXI. Así, buscaba integrar distintas tendencias –teológicas, metafísicas, políticas y económicas-, las cuales no se podían constreñir al concepto de territorio. El objetivo del *Ursprung des deutschen Trauerspiel* era mostrar lo ilusorio de las distinciones territoriales. Por esa razón, había recurrido a la propuesta

Incluso, por sugerencia del sociólogo Albert Salomon, le dirige una carta a Schmitt. En ella, le anuncia que le ha enviado un ejemplar de su libro y aprovecha para aceptar la deuda intelectual que mantiene con él. Tal como reconoce, en su investigación, Benjamin recurrió a un método similar al empleado por Schmitt, en su estudio sobre la doctrina de la soberanía en el siglo XVII.

Reconocerá usted cuánta influencia ejerce su escrito *Teología política* tanto metódica como objetivamente sobre mi libro, pero lo que no puede usted saber es que su libro *La Dictadura* y otros me han conmovido profundamente, hasta el punto de que mis intuiciones en estética y sus ideas sobre filosofía política coinciden.<sup>36</sup>

Casi cinco décadas más tarde, en 1973, Schmitt comentaría, en una carta dirigida a Hansjörg Viesel, que había escrito *El Leviatán en la doctrina de Estado de Thomas Hobbes*<sup>37</sup> como una respuesta que pasó inadvertida al libro de Benjamin sobre el *Trauerspiel*. Su interés giraba en torno al del significado del símbolo político que implicaba la figura alegórica del soberano, concretamente, del Leviatán. Sin embargo, hasta ese momento, nadie se había percatado de esta relación.

El sentido de este encuentro, más que una coincidencia ideológica o postura política, se trata de una afinidad metodológica. A través del concepto de «excepción» –«*Ausnahme*»–, Benjamin podía integrar casos aislados en una red estrechamente unida y, al mismo tiempo, encontrar lo único e inimitable. Además, el caso excepcional le permitía oponerse a la concepción del tiempo característica de la modernidad, que lo reducía a una dimensión física, es decir, a una mera continuidad. Al recuperar el concepto schmittiano de «estado de excepción» –«*Souverän ist, wer den Ausnahmezustand entscheidet*»–,<sup>38</sup> establece una noción del tiempo en la que la singularidad irrumpe en la continuidad, es decir, en la que el caso excepcional penetra en la normalidad. De este modo, acontece una politización del tiempo.

---

metodológica de Alois Rigel –en especial su concepto de «*Kunstwollen*», «voluntad del arte»– y al análisis de los fenómenos políticos realizado por Carl Schmitt. Cfr. Benjamin, Walter. *Curriculum Vitae (III)*. Vol. II, de *Selected Writings. 1927-1934*, de Walter Benjamin, 77-79. Cambridge: Belknap Press, 2001: 78.

<sup>36</sup> Tabues, Jacob. *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2007: 114. «Sie können ja erkennen, welchen einfluß Ihre Schrift *Politische Theologie* methodisch und sachlich auf mein Buch hat, aber was Sie nicht wissen können ist, daß Ihr Buch *Die Diktatur* und andere mich tief bewegen, sodaß meine kunstphilosophischen Anschauungen und Ihre staatsphilosophischen Vorstellungen koinzidieren.» Taubes, Jacob. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1993: 133.

<sup>37</sup> Cfr. Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.

<sup>38</sup> «Soberano es quien decide sobre el estado de excepción.» Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trotta, 2009: 13.

Taubes señalaría que la carta que Benjamin le dirigió a Schmitt sería como una mina que *reventaría* la concepción de la historia intelectual del periodo de la República de Weimar, pues redefiniría las fronteras tradicionales que diferencian a la izquierda de la derecha. A su parecer, este encuentro hacía patente la posibilidad de formular concepciones afines desde posiciones distintas. Ambos autores, por ejemplo, comparten una dura crítica a la democracia liberal y al subjetivismo radical del romanticismo alemán.

## El repudio a la República de Weimar

La época de Weimar, compartida por Benjamin y Schmitt, está llena de contradicciones. Mientras las instituciones formales promovían un régimen democrático-liberal, las calles eran tomadas por las opciones políticas más radicales. Si bien sus instituciones, al representar un gran avance democrático, eran alabadas por los intelectuales, los ciudadanos de a pie la despreciaban, pues para ellos significó una crisis constante. De hecho, en buena medida, la democracia de Weimar se desploma por su incapacidad de afrontar la crisis. En esta situación límite, Benjamin, identificaba claramente las contradicciones de la modernidad. Por ponderar su sentido de estabilidad, olvidaba las víctimas que producía.

En el tesoro de esos giros lingüísticos con que un día tras otro se delata el modo de vida, una aleación de estulticia y cobardía, del burgués alemán, la de la catástrofe inminente —el «esto no puede seguir así»— resulta particularmente memorable. El desvalido apego a las ideas de seguridad y propiedad de las décadas pasadas impide a la persona corriente percibir las sumamente notables estabilidades de índole por entero nueva que se hallan a la base de la situación actual. Como la relativa estabilización de los años de preguerra le favorecía, cree que debe considerar inestable todo estado que lo desposea. Pero las condiciones estables nunca jamás es necesario que sean condiciones agradables, y ya antes de la guerra había estratos para los que las condiciones estabilizadas eran la miseria estabilizada. El declive no es en nada menos estable, en nada más prodigioso que el auge. Solo un cálculo que admita encontrar en la decadencia la única ratio del estado actual avanzaría del enervante estupor ante lo que se repite todos los días a la consideración de los fenómenos de declive como lo estable por antonomasia y únicamente lo salvador como algo extraordinario casi lindante con lo prodigioso e incomprensible.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Benjamin, Walter. «Panorama imperial.» En *Calle de sentido único*, de Walter Benjamin, 21-29. Madrid: Akal, 2015: 21-22.

La noción de crisis es una de las más recurridas en la historiografía de Weimar. No es posible comprender el ascenso del nacionalsocialismo sin considerar la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial, el Tratado de Versalles y las dos severas crisis económicas que asolaron la República de Weimar durante la década de los años veinte. Por la incapacidad de los partidos de solventar esta crisis, la época de Weimar se asume como el fracaso de la democracia liberal y la antesala del nazismo. Al principio, en el imaginario colectivo, la crisis aludía únicamente a la esfera económica, pero, paulatinamente, esta sensación de desolación invadió a otros ámbitos como la política, la moral, la cultura e, incluso, la religión.<sup>40</sup>

Las interpretaciones tradicionales, particularmente, la de la escuela de Bielefeld, señalaban que el nazismo se había originado por un desarrollo fallido, cuyo origen se remonta al Imperio Guillermino y que tiene funestos resultados en la República de Weimar. Según esta perspectiva, Alemania siguió un «camino único» –«*Sonderweg*»-, pues no había logrado establecer un sistema de gobierno parlamentario, una cultura democrática y una sociedad igualitaria. A diferencia de los británicos, la aristocracia prusiana, los *Junkers*, no habían permitido el ascenso de la clase media. Además, la clase media, por el miedo que les provocaba el socialismo, en vez de adoptar los ideales y las metas liberales, pugnaron por un Estado autoritario.

Sin embargo, su proceso de industrialización fue similar al de los demás países europeos. Al respecto, Detlev Peukert señala que el III Reich no podría explicarse como una desviación de la modernidad, sino como una patología derivada de su propia lógica. A su parecer, el nacionalsocialismo evidenció las tendencias destructivas de la sociedad industrial. El reinado de Guillermo II representa el periodo de consolidación la modernidad clásica. De este modo, el régimen nazi no sería resultado de un hecho singular, sino de la crisis que atravesó durante la República de Weimar y de la incapacidad de la democracia burguesa de resolverla. En este sentido, el NSDAP sería un síntoma de las contradicciones de una época.

De acuerdo Peukert, Alemania cumplía con las características esenciales de la modernidad clásica: formas de producción y organización económica propias del capitalismo avanzado, burocratización del Estado, racionalización de la sociedad y la cultura y normalización y disciplinamiento de la vida cotidiana. En pocas palabras, el desarrollo alemán se caracterizó por un orden fundado en la hegemonía de la razón y la ciencia.<sup>41</sup> Tras el proceso de secularización y burocratización, se encuentra la intención de desmitificar el mundo. En

---

<sup>40</sup> Cfr. Graf, Rüdiger. «Either-Or: The Narrative of "Crisis" in Weimar Germany and in Historiography.» *Central European History* 43, n° 4 (210): 592.

<sup>41</sup> Cfr. Crew, David F. «The Pathologies of Modernity: Detlev Peukert on Germany's Twentieth Century.» *Social History* 17, n° 2 (1992): 319-328

consecuencia, se instauró una fe ciega en la capacidad de la razón para resolver cualquier conflicto.

Sin embargo, en la década de los veinte, Alemania sufre una fuerte ruptura. Este quiebre fue más abrupto que en cualquier otro país de Europa occidental, pues la profunda crisis económica y la fragmentación social impidió que se construyera un consenso.

No cabe duda que los años que antecedieron el ascenso al poder de Hitler son de los más complicados en la historia de Alemania. En el Reichstag estaban representados más de diez partidos. Esto era un síntoma de la fragmentación que sufría la sociedad alemana. Esta desintegración se agudizó después de la Gran Depresión de 1929. De hecho, los cancilleres tuvieron que declarar en repetidas ocasiones un estado de emergencia para poder aprobar las leyes. Tan sólo en 1932, Paul von Hindenburg, presidente del Reich, promulgó sesenta y seis decretos, mientras el Reichstag sólo pudo aprobar cinco leyes.

En el momento en que la crisis llegó a su punto más álgido, a finales de 1932, el gobierno quedó paralizado. Un grupo de conservadores, encabezados por Franz von Papen, le aconsejó a Hindenburg que nombrara canciller a Adolf Hitler. Hindenburg tomó esa decisión el 30 de enero de 1933. Los que apoyaron su ascenso destacaban su capacidad de conectar con las masas. Lo veían como un mal necesario, pues consideraban que la amenaza soviética era apremiante. Hitler, aparte de liderar al Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán - *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiter Partei*, NSDAP-, no había ocupado ningún cargo público. Debido a esa inexperiencia, los conservadores aseguraban que no sería capaz de afirmarse en el poder y, en consecuencia, tendrían el control del país en sus manos.

Entre otras ventajas, era un acérrimo opositor al comunismo. Además, planteaba la urgencia de revisar el Tratado de Versailles y de crear un nuevo ejército. Varios empresarios aprobaron la idea de entregar la cancillería al Partido Nazi, siempre y cuando el gabinete estuviera dominado por los conservadores.<sup>42</sup> Con el fin de reducir a Hitler a una figura meramente decorativa, se colocaron políticos experimentados en puestos clave. Sin embargo, en tan sólo seis meses fue evidente la gravedad de su error. En ese plazo, lograron deponer el sistema parlamentario y se habían apoderado del sistema judicial. También habían suspendido los derechos civiles, sentado las bases de la Gestapo y establecido los primeros campos de concentración.

---

<sup>42</sup> Gellately, Robert. *No sólo Hitler. La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*. Barcelona: Crítica, 2002: 13.

La velocidad con la que creció la popularidad de Hitler se debió, entre otras razones, a la demanda de la mayoría de los ciudadanos de solucionar la crisis política y económica que enfrentaba el país. La democracia de Weimar representaba el origen de la crisis y del desorden generalizado.

Hitler supo realizar la transición que lo llevó a convertirse de un simple agitador en el amado Führer del pueblo alemán en un tiempo sorprendentemente breve. Se dio cuenta que la mayoría de los hombres y mujeres de Alemania deseaban que se dieran pasos decisivos y radicales para solucionar la crisis a la que debía hacer frente el país, y aunque no todo el mundo quería un líder específicamente nazi, la mayoría de los ciudadanos estaban hartos del experimento democrático de Weimar, con sus constantes convocatorias a las urnas, las continuas manifestaciones y el desorden callejero, las largas colas ante las oficinas de la seguridad social, y el caos social al que había conducido. El pueblo alemán, que despreciaba a los políticos de Weimar por no haber sabido estar a la altura de las circunstancias, estaba dispuesto a depositar su confianza y su comprensión en alguien que supiera volver a ponerlo en contacto con lo que, en su opinión, eran los elementos más sanos de la tradición alemana.<sup>43</sup>

La sensación de desolación se podía percibir en la tasa de suicidios. En ese momento, en Alemania ascendía al doble respecto a los Estados Unidos y al cuádruple de la de Gran Bretaña. Se tenía la impresión de la impresión de estar viviendo una época de debacle moral. Cualquier cambio se interpretaba en este sentido. Por ejemplo, en 1919 se les concedieron derechos políticos a las mujeres y comenzó a participar en el mercado laboral. Pero, cuando se agudizó la crisis económica se cuestionó esta emancipación. Estas nuevas actitudes, en particular, el trabajo fuera de casa y del aborto, fueron catalogadas como vicios. Se propagó la creencia de que las «nuevas mujeres» eran anarquistas sexuales que buscaban deponer el orden social. Al negarse a cumplir con lo que los más tradicionalistas consideraban su «deber biológico», perpetrarían un suicidio social.<sup>44</sup>

El desempleo masivo incrementó el descontento de todas las clases sociales, incluso en aquellas que no se veían afectadas directamente. Al momento en que Hitler tomó el poder,

---

<sup>43</sup> Gellately, Robert. *No sólo Hitler. La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*. Barcelona: Crítica, 2002: 14.

<sup>44</sup> «La impresión de que el país estaba experimentando un retroceso de los valores culturales y morales era generalizada. Las familias numerosas empezaban a ser anacrónicas y cada vez era más las mujeres que trabajaban fuera de la casa; se creía que el aborto había alcanzado unas proporciones alarmantes; y se suponía que la prostitución, las desviaciones sexuales y las enfermedades venéreas estaban a la orden del día.» Gellately, Robert. *No sólo Hitler. La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*. Barcelona: Crítica, 2002: 14.

según informes oficiales, había aproximadamente de seis millones de desempleados. A esa cifra se debía sumar alrededor de dos millones de personas que ni siquiera se habían inscrito en agencias de colocación. Además, casi la mitad de obreros y asalariados no tenían trabajo y otros tres millones se encontraban en condiciones de subempleo. Esta situación provocó que el Estado retirara paulatinamente los programas de asistencia social.

Por otra parte, la violencia política era insufrible. Constantemente, los grupos paramilitares, asociados a distintos partidos, se enfrentaban en las calles. En estas batallas campales participaron millones de hombres, sobre todo, los que simpatizaban con el Partido Nazi y el Partido Comunista. En 1933, la *Sturmtruppen* nazis tenían más de medio millón de afiliados. Los *Reichsbanner*, la organización uniformada de los socialistas, tenían más de tres millones de miembros, aunque sólo un millón estaban en activo. Los *Roter Frontkämpferbund*, el grupo paramilitar de los comunistas, contaba con tan solo cien mil miembros.

El malestar se incrementó después de la Gran Depresión, sobre todo, por la amenaza comunista. Los partidos identificados con el marxismo cada vez ganaban más simpatías entre la clase media. En las últimas tres elecciones antes del ascenso de Hitler, el Partido Comunista –KPD- obtuvo el tercer lugar y su crecimiento era constante. Por su parte, el Partido Socialdemócrata –SPD- era el segundo más votado. Su popularidad representaba un riesgo para los liberales y los conservadores, pues más de la mitad de los electores se identificaban con tendencias marxistas. Ya que no existía una alternativa viable entre los partidos de derecha, muchos de sus periódicos decidieron apoyar abiertamente a Hitler. No había otro candidato que pudiera aglutinar a los sectores que no simpatizaban con el marxismo.<sup>45</sup>

Si se considera a los candidatos que se presentaron a la segunda vuelta de la última elección presidencial antes del III Reich, era fácil percibir el talante antidemocrático de la época. Los tres candidatos –Paul Hindenburg, Adolf Hitler y Ernst Thälmann- provenían de partidos antidemocráticos, que tenían por principal objetivo deponer la democracia parlamentaria. A la vista de los desastrosos resultados, no eran muchos los que se atrevían a defender la democracia de Weimar.

Aunque recurrieron a la violencia que normalmente se asocia a la toma del poder, la pretensión de acabar con la democracia liberal se materializó inmediatamente. Al día

---

<sup>45</sup> «La hija de un aristócrata que no sentía la menor simpatía por el nazismo, recuerda que hasta su padre se sintió impresionado por los «logros» del régimen. «Estaba muy satisfecho de que volviera a reinar el orden, de que la gente tuviera trabajo, de que la economía progresara y de que Alemania gozara otra vez de cierto respeto.» Gellately, Robert. *No sólo Hitler. La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*. Barcelona: Crítica, 2002: 29.



siguiente de su nombramiento, Hitler disolvió el parlamento. Hermann Göring, uno de los pocos nazis que se pudo colocar en el gobierno, introdujo una serie de políticas de emergencia, mediante las cuales legalizaron la persecución de los opositores y sus políticas raciales. Hitler no sólo intentaba solventar una crisis transitoria, procuraba erigirse como dictador-legislador y, al mismo tiempo, eliminar a la oposición. Se usó la fuerza contra los grupos de oposición, a quienes identificaban como «enemigos del pueblo», sobre todo contra los comunistas. Enseguida, se consideró un delito cualquier tipo de crítica al gobierno. Así, cualquier oposición estaba condenada a la ilegalidad. Sin embargo, el terror fue selectivo.

El 23 de marzo de 1933, poco antes de que se reformara la constitución para concederle poderes plenipotenciarios, Hitler pronunció un discurso, en el que dejaba claras sus intenciones. No sólo acabaría con el comunismo, también le daría trabajo al pueblo y restauraría la posición de Alemania en Europa. Apelando a metáforas biológicas, aseguraba que, para crear una «verdadera comunidad del pueblo» –«*einer wirklichen Volksgemeinschaft*»-, sería necesario la depuración moral del cuerpo de ciudadanos.

Los defensores del Reich aseguraban que mediante los tribunales especiales y el decreto en contra de los «ataques malévolos» –«*heimtückische Angriffe*»- conseguirían proteger al régimen de las críticas. Además, si los jueces ejercían la justicia de manera expedita, la dictadura restauraría el imperio de la ley. El decreto del incendio del Reichstag y la concesión de poderes plenipotenciarios le dio al régimen nazi una apariencia de legalidad. Pero, el ejercicio del poder se distinguió por su arbitrariedad. La forma en que era concebida la ley fue completamente distinta a la noción liberal. En vez de limitar el ejercicio del poder estatal, se ampliaron sus facultades.

El papel de la propaganda fue fundamental para consolidar su gobierno. El milagro repentino que acabó con el desempleo en el III Reich, como la historiografía alemana suele recordar, no fue tan efectivo. En 1936, la tasa de desempleo todavía era alta. Muchos jóvenes aprovecharon los programas de subvenciones estatales –como la «Ayuda al campo», «*Landhilfe*», «Año agrario», «*Landjahr*», o el «Servicio de trabajo», «*Arbeitsdienst*»-. La reintroducción del servicio militar, en 1935, retiró a muchos varones del mercado laboral. También se recurrió a programas de corte más ideológico, como préstamos a matrimonios entre personas consideradas racialmente compatibles. Para acceder a estos generosos préstamos, las mujeres debían comprometerse a renunciar a su trabajo y, además, debían superar una serie de pruebas médicas. A cambio, el gobierno reduciría una cuarta parte de la deuda por cada hijo que tuviera la pareja.

Los medios de comunicación exageraron los logros del régimen. En buena medida, su legitimidad la ganó gracias a la manipulación del ámbito simbólico. La mayoría de alemanes recordaban al periodo antecedido la guerra como una época de bonanza, pero las cifras demuestran lo contrario. Por ejemplo, el consumo de las familias de clase trabajadora en 1937

era menor que una década antes. Igualmente, se comía menos carne, frutas tropicales, huevo, pan de trigo, pescado y tocino.<sup>46</sup> Aunque los protestantes mostraron mayor simpatía por el nazismo, con el concordato firmado con el Vaticano, el 8 de julio de 1933 se ganó la simpatía de los católicos. Esta simpatía confesional se confirmó en las elecciones eclesíásticas de 1933, dos tercios de los participantes votaron a favor de que se creara una secta que fusionara el cristianismo con el nazismo y que expulsara a los judíos conversos.

Los socialistas y, sobre todo, los comunistas intentaron resistir, pero fueron abatidos rápidamente. Se calcula que cuando menos la mitad de los miembros del KPD fueron perseguidos por el gobierno. Además, se trataba de una resistencia marginal, pues, una vez que tomaron el poder, el Partido Nazi tenía el apoyo de la mayoría de la clase obrera, gracias a la promesa de recuperar el pleno empleo. Sin duda, a mediados de la década de los treinta, había un consenso a favor del nacionalsocialismo.<sup>47</sup>

## Las contradicciones de la democracia liberal

Schmitt estaba convencido que la democracia liberal, como sistema político, carece de un fundamento, ya que permite que diferentes facciones persigan intereses divergentes, lo que atenta contra la unidad estatal. El conflicto que esto pudiera producir alcanzaría tal intensidad que, como sistema, sería incapaz de garantizar la continuidad de la ley. Por ese motivo, a su juicio, el concepto de «estado de excepción» es fundamental para la teoría política contemporánea. Sin importar de qué tipo de régimen se trate, la soberanía es una fuerza extraordinaria con la facultad de suspender el orden jurídico para salvaguardar el orden concreto. Bajo este supuesto se justifica la necesidad de introducir, de manera subrepticia, la figura dictatorial en las constituciones democráticas.

---

<sup>46</sup> Cfr. Gellately, Robert. *No sólo Hitler. La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*. Barcelona: Crítica, 2002: 29-30.

<sup>47</sup> «Suele pasarse por alto las elecciones y plebiscitos llevados a cabo posteriormente durante la dictadura de Hitler, pero en casi todos ellos podemos apreciar la formación de un consenso cada vez mayor en favor de los nazis. En octubre de 1933 Hitler retiró a Alemania de la Liga de las Naciones y convocó un plebiscito nacional para consultar a los ciudadanos si estaban de acuerdo. El resultado fue de 95 por 100 de los votos a favor. No menos espectaculares fueron los resultados de las elecciones convocadas en noviembre, al mismo tiempo que el plebiscito. Las elecciones dieron a Hitler y su partido casi cuarenta millones de votos (el 92,2 por 100 de los electores). No deberíamos tomar el resultado de las elecciones al pie de la letra, pues los demás partidos habían sido ilegalizados... Se ha dicho y con razón de las elecciones y el plebiscito que fueron un «auténtico triunfo de Hitler», y «aun admitiendo la manipulación y la falta de libertad», es innegable el hecho de que en aquel momento «la inmensa mayoría del pueblo alemán lo apoyaba.» Gellately, Robert. *No sólo Hitler. La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*. Barcelona: Crítica, 2002: 30-31.

Al igual que el milagro respecto al «orden natural de las cosas», el «estado de excepción» proviene de afuera del orden jurídico. En este sentido, aunque corresponde a una lógica distinta, no es completamente ajeno al Derecho. La soberanía es, por tanto, un «concepto límite» –«*Grenzbegriff*»- que se encuentra más allá de la esfera jurídica.

De acuerdo a la lógica schmittiana, el Derecho positivo no puede aprehender una temporalidad distinta a la «normalidad». Por ello, la decisión que interrumpe la línea de continuidad en la «situación de excepción» proviene de fuera. En términos temporales, el «estado de excepción» es la interrupción del tiempo, cumple la función de un «freno» –«*Frist*»-. De este modo, Schmitt reivindicaría la doctrina del «*katékhon*» como la única manera de concebir la historia desde una perspectiva cristiana.<sup>48</sup>

Sobre todo, por la experiencia de la Gran Guerra, comparte la perspectiva de Ernst Jünger, al ver en la modernidad un devenir trágico. Ambos, coinciden en que el desarrollo de la técnica ha puesto en cuestión la vida humana. Jünger concebía la modernidad como algo menos novedoso de lo que parecía, como una especie de nuevo primitivismo. Por ejemplo, aunque se han recurrido a distintos medios para representar al adversario, comúnmente, se le suele retratar en una condición de inferioridad.<sup>49</sup> El progreso técnico significaría el dominio de los criterios objetivos. De este modo, la neutralidad se convierte en el valor supremo. La fotografía, a diferencia del dibujo, permite captar la imagen con cierta frialdad. En era técnica aparecen nuevas formas de representación, pues, no sólo implica la aparición de nuevos medios, sino, al mismo tiempo, de una actitud distinta frente a la realidad. A su juicio, el mundo se puede comprender gracias a los sistemas espirituales que caracterizan a cada época. En consecuencia, surgen otras formas de lucha por el poder. Por ello, en la modernidad es más asequible que se erija a un dictador que a un monarca.<sup>50</sup>

A su juicio, la sensación de peligro, a causa de las transformaciones producidas por la tecnificación del mundo interior y exterior, es el rasgo distintivo de su época. El hombre

---

<sup>48</sup> «La fe en un poder que retiene el fin del mundo constituye el único puente que puede llevar desde la parálisis escatológica de todo advenimiento humano hasta una potencia grandiosa como la del Imperio cristiano de los reyes germanos.» Agamben, Giorgio. *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013: 23.

<sup>49</sup> «Este esfuerzo se manifiesta ya en aquellos dibujos que, sobre su presa, realizaba el cazador primitivo, y se vuelve a encontrar en los frisos de los templos en los que se representa al faraón dominando sobre una multitud de prisioneros encadenados, en los *graffiti* de Pompeya, en los grabados y libelos de la Reforma y la Contrarreforma, en la avalancha de caricaturas que trajo consigo la supresión de la censura, y hasta en las copias de las rotativas que conocemos por las luchas entre los distintos políticos modernos.» Jünger, Ernst. *El mundo transformado, una cartilla ilustrada de nuestro tiempo. El instante peligroso, una colección de imágenes e informes*. Valencia: Pre-Textos, 2005: 109.

<sup>50</sup> Cfr. Jünger, Ernst. *El mundo transformado, una cartilla ilustrada de nuestro tiempo. El instante peligroso, una colección de imágenes e informes*. Valencia: Pre-Textos, 2005: 111.

moderno privilegió la noción de seguridad.<sup>51</sup> De acuerdo a la concepción moderna, el peligro no tiene cabida en el orden. Por ello, es que se le busca abatir mediante la razón, pues se trata de un error en la realidad que debe ser eliminado. El estadio universal del progreso es aquel en el que se establece un dominio universal de la razón y, en consecuencia, los riesgos desaparecen.

La Gran Guerra, para Jünger, representa una crisis de los valores de la modernidad. Le era incompresible el júbilo con el que muchos voluntarios marchaban a la contienda.<sup>52</sup> Este hecho, a su parecer, era el anuncio del nacimiento de una época en la que el orden se determinaría mediante el peligro, en vez de la seguridad. La técnica representa una amenaza inconmensurable. Las nuevas armas provocarían mayores pérdidas que en cualquier otro conflicto bélico, sin importar lo sangrientas que fueran.

La concepción schmittiana del tiempo, entendida como un «caso extremo», cobra sentido en una época en la que emergen nuevos peligros, sin que se tenga una clara consciencia de ello. Esta noción sugiere la existencia de una zona que rebasa los límites de la racionalidad. Seguramente, motivado por su catolicismo, en su concepto de la soberanía establece un doble juego, entre lo trascendente y lo inmanente.

Los múltiples intentos de restauración y de revitalización del pasado, según Schmitt, eran síntoma de una época de cansancio. Así, plantea la posibilidad de construir un orden de forma distinta a la que supone la modernidad y su concepción racional del mundo.

El concepto de secularización es clave para entender el desarrollo del Estado-nación.<sup>53</sup> De acuerdo a la interpretación histórica de Schmitt, en el siglo XVI inicia una serie de cambios paradigmáticos. El fundamento teológico, mediante el que se explicaba el mundo, había sido remplazado por uno metafísico, a su vez, sería sucedido por el moralismo humanitario y, finalmente, por el técnico-económico. Estos desplazamientos no representarían una línea

---

<sup>51</sup> «La mejor definición de la figura del propio burgués es tal vez aquella que lo presenta como el ser humano que considera que la seguridad es un valor supremo y que, por consiguiente, determina su actuación en la vida. Sus estructuras y sistemas están dispuestos para impermeabilizar el espacio contra el peligro que, en ocasiones, en épocas en las que ni la más pequeña nube parece enturbiar el cielo, se pierde en la lejanía. Y, sin embargo, siempre está presente, como un elemento de la naturaleza intenta, una y otra vez, romper los diques con los que el orden se rodea.» Jünger, Ernst. *El mundo transformado, una cartilla ilustrada de nuestro tiempo. El instante peligroso, una colección de imágenes e informes*. Valencia: Pre-Textos, 2005: 309.

<sup>52</sup> Cfr. Jünger, Ernst. *El mundo transformado, una cartilla ilustrada de nuestro tiempo. El instante peligroso, una colección de imágenes e informes*. Valencia: Pre-Textos, 2005: 311.

<sup>53</sup> «Naturalmente, en la teología protestante se encuentra también una doctrina supuestamente impolítica de Dios que lo presenta como lo «completamente Otro», al igual que para el liberalismo político correspondiente el Estado y la política son lo «completamente Otro.» Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trota, 2009: 11.

ascendente e ininterrumpida, tal como supondría el ideal del progreso. A partir del siglo XIX, todos los ámbitos sociales estarían organizados a partir de criterios técnico-económicos. Según Schmitt, el papel que desempeñaba el núcleo teológico lo suplantó la religión del milagro técnico. La hegemonía de la técnica sería acompañada por una fe ciega en ella.

De acuerdo a esta interpretación, el Estado europeo ha pasado por estas cuatro etapas. La concepción de la temporalidad para Schmitt es distinta a la que tanto Vico como Comte lograron abstraer. Generalizando el proceso histórico europeo, establecieron una ley universal de la evolución humana. El positivismo erigió, según Schmitt, una versión vulgar de este proceso histórico, la ley de los tres estadios, el paso del teológico al metafísico y, finalmente, al «científico positivo».<sup>54</sup> El error radicaba en la excesiva generalización, pues se extrapolaban conclusiones a formas políticas que no necesariamente, coinciden con las del Estado-nación.<sup>55</sup>

El tránsito entre estas fases no está relacionado con un devenir progresivo, ni con una sucesión de etapas bien definidas y diferenciadas.<sup>56</sup> Nunca existió un único centro de gravedad. Lo que acontece es una coexistencia de etapas, en las que un núcleo domina sobre las demás. Este núcleo dominante puede identificarse a partir de la lógica con la que opera la esfera pública. Aunque todas las esferas sociales forman parte de la transformación cultural, subsisten efectos retardados. En los cuatro últimos siglos, la vida intelectual de Occidente se ha movido en torno a diversos núcleos de ideas. Por ello, a juicio de Schmitt, todos los

---

<sup>54</sup> «Todas las «leyes» de la historia de la humanidad y la ley de los tres estadios de Comte, la teoría de Spencer sobre el desarrollo de la era militar a la era industrial y, en general todas las construcciones teóricas de este tipo que se han producido en torno a la filosofía de la historia, se encuentran bajo la magna impresión de aquel proceso.» Schmitt, Carl. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones.» En *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, 111-127. Madrid: Alianza editorial, 2014: 120-121.

<sup>55</sup> «Tales desplazamientos –de la teología a la metafísica, al moralismo humanitario y finalmente a la economía– hacen aquí referencia –permítaseme repetirlo– a una «teoría de dominantes» de la historia cultural y espiritual, y *tampoco* constituyen una *ley* en el sentido de la ley de los tres estadios o de construcciones analógicas. No estoy hablando de la historia de la humanidad en su conjunto, ni del ritmo de la historia universal, ni estoy en condiciones de decir nada sobre los chinos, los indios o los egipcios. Por eso mismo la secuencia de desplazamientos de los centros de gravedad no debe pensarse tampoco como una línea ascendente e ininterrumpida de «progreso», ni como lo contrario. Querer ver aquí una escala de arriba abajo o de abajo arriba, un ascenso o un declive.» Schmitt, Carl. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones.» En *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, 111-127. Madrid: Alianza editorial, 2014: 113-114.

<sup>56</sup> «Personas del mismo tiempo y del mismo país, incluso de una misma familia, viven juntas cada una en una etapa diferente, y por ejemplo el Berlín actual está más cerca, medido en distancia cultural. De Nueva York o de Moscú que de Múnich o de Tréveris.» Schmitt, Carl. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones.» En *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, 111-127. Madrid: Alianza editorial, 2014: 114.

conceptos que se han construido en la filosofía, y las mutaciones que sufren, sólo son comprensibles a partir de esta transición.

Por la relevancia de la esfera pública, este desplazamiento de los núcleos centrales pudiera explicarse a partir del cambio de las élites gobernantes. Sin duda, sus convicciones y argumentos se han modificado a lo largo de casi cinco siglos, igual que sus intereses y los principios a los que apelan para justificar su actuar. En la misma medida ha cambiado la disposición de las masas a reaccionar ante una determinada clase de sugerencias.

Entre el siglo XVI y el XVIII, cuando el pensamiento teológico da paso a la metafísica, según Schmitt, se ubica la verdadera época brillante del racionalismo occidental. En este momento surgen figuras como Bacon, Suárez, Galileo, Kepler, Descartes, Grotius, Hobbes, Spinoza, Pascal, Leibniz y Newton. Todos los conocimientos matemáticos y científicos que se produjeron en esta época estaban íntimamente relacionados a un sistema metafísico. Sin embargo, en el siglo XVIII la metafísica sería desplazada por la instauración de una filosofía deísta, cercana al liberalismo. En este paso, a su juicio, no existe un progreso en el pensamiento; por el contrario, persiste una cierta degradación.

Se puede reconstruir en detalle cómo se perpetúa por ejemplo la obra de Suárez en innumerables escritos populares; por lo que se refiere a más de un concepto fundamental de la moral y de la teoría del Estado, Pufendorff no es más que un epígono de Suárez, y finalmente el propio contrato social de Rousseau no es a su vez más que una vulgarización de Pufendorff. Pero el pathos específico del siglo XVIII es el de la «virtud», su palabra mágica *vertu*, deber. Ni siquiera el romanticismo de Rousseau logra romper conscientemente el marco de las categorías morales. Expresión característica de este siglo es el concepto kantiano de Dios; en su sistema éste no es ya, como se ha dicho algo groseramente, más que un «parásito de la ética». Cada una de las palabras que forman la conjunción «crítica de la razón pura» –crítica, razón, pura- es una polémica contra el dogma, la metafísica y el ontologismo.<sup>57</sup>

Esta serie de transiciones desembocaría en el siglo XIX, con el encuentro de dos tendencias, la estético-romántica y la técnico-económica. El romanticismo es una etapa intermedia entre el moralismo del siglo XVIII y el economicismo del siglo XIX, una transición que tuvo lugar en el ámbito de lo estético.<sup>58</sup> Acorde al ideal romántico, lo estético se convierte en eje rector

---

<sup>57</sup> Schmitt, Carl. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones.» En *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, 111-127. Madrid: Alianza editorial, 2014: 114-115.

<sup>58</sup> « Pues el camino que va de la metafísica y la moral a la economía pasa por la estética, y la vía del consumo y disfrute estéticos, todo lo sublime que se quiera, es la más cómoda y segura para llegar a una

de toda acción humana, incluso la actividad política. Según Schmitt, el disfrute estético era un paso necesario para establecer criterios económicos de la vida espiritual. Sólo de este modo, las categorías fundamentales de la existencia humana se enlazaban con la producción y el consumo. La estetización de la existencia se convirtió en una genuina praxis política.

El romanticismo, a su juicio, es una transfiguración del panteísmo de Spinoza. Visto desde una perspectiva histórico-social, es producto del individualismo propio de la clase burguesa, que valora, sobre cualquier cosa, la discusión, el equilibrio y la seguridad. Esta forma de ser frente al mundo corresponde a una metafísica peculiar. En este sentido, el romanticismo corresponde a un ocasionalismo subjetivado. La posición primigenia que tenía Dios en la teología es remplazada por el sujeto romántico. De este modo, cualquier acontecimiento se reduciría a una mera ocasión. La modernidad sería un proceso de sustitución, iniciado por Descartes, en el que el carácter absoluto de Dios es remplazado por conceptos como la «humanidad», la «historia», el «pueblo» o el «sujeto».

La secularización se entendería, en consecuencia, como el acto creador del «Yo». Para Malebranche, por ejemplo, el mundo no era ontológicamente autosuficiente ni acabado. La secularización transfiere la capacidad creadora de Dios al sujeto, pues, lo comprende, esencialmente, como libertad. En otras palabras, le reconoce la facultad de crear y de superarse a sí mismo. El «Yo trascendental», al ser algo a lo que debe de aproximarse paulatinamente, nunca está definido del todo. El artista que crea la obra de arte, en el romanticismo, se le identificaría con el Dios que crea el mundo.<sup>59</sup> El genio, por su carácter

---

«economificación» general de la vida espiritual y a una constelación del espíritu que halle las categorías centrales de la existencia humana en la producción y el consumo. En el ulterior desarrollo espiritual del esteticismo romántico se pondrá al servicio de lo económico y constituirá un fenómeno concomitante típico.» Schmitt, Carl. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones.» En *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, 111-127. Madrid: Alianza editorial, 2014: 115.

<sup>59</sup> «En la perspectiva según la cual el artista es el yo que todo lo pone y disuelve por sí, al cual la consciencia no le manifiesta ningún contenido como absoluto y en y para sí, sino como apariencia hecha a sí misma y destructible, no puede haber tal seriedad, pues sólo se le concede validez al formalismo del yo. Ciertamente para otros mi apariencia, en la cual me doy a ellos, puede ser algo serio, pues me toman como de hecho interesado en el asunto; pero en tal caso se equivocan, pobres sujetos estúpidos y sin órganos ni capacidad para comprender ni alcanzar la altura de mis miras. Esto me muestra que no todos son libres (es decir, formalmente libres) como para ver en todo lo que para el hombre tiene todavía valor, dignidad y santidad, sólo un producto de su propio poder de antojo, por el cual él puede dar validez a semejantes cosas, determinarse y colmarse por ellas, y a la inversa. Y este virtuosismo de una vida irónico-artística se aprehende ahora a sí mismo como una genialidad divina para la que toda y cada una de las cosas no es más que una criatura inesencial a la que el libre creador, que se sabe no comprometido con nada, no se ata, pues puede tanto aniquilarla como crearla. Quien adopta tal perspectiva de genialidad divina mira ufánamente y con desprecio a todos los demás hombres, quienes son declarados limitados y lerdos en la medida en que para ellos el derecho, la eticidad, etc., valen todavía como fijos, obligatorios y esenciales. Así pues, el individuo que vive de tal modo como artista mantiene, sí, relaciones con los demás, de amistad, amorosas, etc., pero, en cuanto genio, esta relación con su realidad efectiva

excepcional, no estaría atado por las reglas objetivas. Por el contrario, podría crearlas y recrearlas a partir de su productividad autónoma. A decir de Schmitt, el romántico tiene la necesidad vital de entregarse al impulso de la fantasía. De esta manera, el «Yo» se construye a sí mismo, sin ningún modelo restrictivo.<sup>60</sup>

La única característica esencial del «Yo» moderno es su indeterminación. Debido su poder creador, queda libre de cualquier determinación *a priori*. Lo azaroso sería el espacio en el que se manifiesta la voluntad humana. Para el romanticismo, la realidad de los objetos no sería una limitante autosuficiente, sino ocasiones que desencadenan una descarga de su creatividad. En el juego romántico de la fantasía, los objetos carecen de función.

La contradicción de la limitabilidad racional y la irracional abundancia de posibilidades es superada en cuanto, frente a la realidad efectiva limitada, es puesta en juego una realidad efectiva, igualmente real pero ilimitada; frente al Estado racionalista-mecánico, el pueblo infantil; frente al hombre limitado por su profesión y sus producciones, el niño que juega con todas las posibilidades... la realidad efectiva limitada es vacía, una posibilidad realizada, una decisión tomada, desencantada, desilusionada; ella tiene la estúpida melancolía que tiene un billete de lotería luego del sorteo, ella es ‘un calendario cuyo año expiró’.<sup>61</sup>

Con el dominio de la técnica, apareció el «industrialismo», otra gran tendencia que permitió la consolidación de la economía como eje rector del pensamiento moderno. Prueba de ello, es el sistema marxista y su teoría de la historia. La interpretación marxista de la historia parte de términos meramente económicos. Por ello, sostendría que la economía, es decir, la «infraestructura», es la base y fundamento de todo lo espiritual.<sup>62</sup> De hecho, asume que la

---

determinada, con sus acciones particulares, así como con lo en y para sí universal, es para él al mismo tiempo algo nulo, y se comporta irónicamente frente a ello.» Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal, 1989: 50-51.

<sup>60</sup> Cfr. Ramírez, Carlos A. «Todos somos genios. La crítica a la estetización de la acción política en Carl Schmitt.» *Revista de Estudios Sociales*, n° 34 (2009): 62.

<sup>61</sup> Ramírez, Carlos A. «Todos somos genios. La crítica a la estetización de la acción política en Carl Schmitt.» *Revista de Estudios Sociales*, n° 34 (2009): 62.

<sup>62</sup> «Feuerbach parte del hecho de la autoextrañación religiosa, de la duplicación del mundo en dos, uno religioso y otro terrenal. Su trabajo viene a limitarse a la reducción del mundo religioso a su base terrenal. Pero que la base terrenal se alce sobre sí misma y cristalice en un reino autónomo en las nubes es cosa que sólo a partir del autodesgarramiento y de la autocontradicción de esta base terrenal puede resultar inteligible. En sí misma ésta ha de ser, pues, tanto comprendida en su contradicción como revolucionada prácticamente. Una vez descubierto, en suma, y a título de ejemplo, el secreto de la Sagrada Familia en la familia terrenal, ésta última ha de ser



diferencia entre las distintas épocas económicas surge de los medios técnicos específicos. En otras palabras, la técnica constituiría el núcleo de lo económico.

En el siglo XIX, las condiciones sociales y económicas se modifican con gran rapidez. El desarrollo técnico afectó todos los ámbitos sociales. Por el impacto de los nuevos inventos surgió una nueva fe en el progreso técnico. De hecho, la modernidad se distingue por esta fe. Y se difundió a tal grado que se creyó que cualquier problema podía resolverse a través de la técnica. Esta creencia dominante parecía natural e inmanente a la modernidad.

Ellas se saltaron todas las etapas intermedias que marcaron el pensamiento de las élites dirigentes, y entre ellas la religión de los milagros y del más allá se convirtió, sin solución de continuidad, en una religión del milagro técnico, de las conquistas humanas y del dominio sobre la naturaleza. Una religiosidad mágica da paso a una técnica no menos mágica. Y así el siglo XIX mostrará ser en sus comienzos no sólo la era de la técnica sino también de la fe ciega en ella.<sup>63</sup>

A pesar de la importancia que ha cobrado en la última época, la pregunta sobre el significado de la tecnicidad permanece abierta. De acuerdo a Schmitt, la fe en la técnica no es producto del modo en que se concretó como centro de gravedad de las ideas, sino del desplazamiento que hay en la historia.

Con el desplazamiento de estos centros de gravedad, se han modificado los conceptos en su totalidad.<sup>64</sup> Ya que todo concepto es polivalente, la mayoría de malentendidos se deben a la traducción incorrecta de un concepto al llevarlo a otro campo distinto. En este sentido, los procesos y los acontecimientos no sólo causan una impresión en el ser humano, sino, de antemano, son orientados por el centro conceptual dominante.

A través de la figura del «*clerc*»; Schmitt ejemplifica este cambio; en el siglo XVI refería al teólogo y al predicador. En el XVII evoca a quien vivía en una república de sabios y se encuentra alejado de la masa, En el XVIII, apela a los escritores ilustrados, quienes

---

anulada teórica y prácticamente.» Marx, Karl. «Tesis sobre Feuerbach.» En *Marx*, de Karl Marx, 405-408. Madrid: Gredos, 2012: 406.

<sup>63</sup> Schmitt, Carl. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones.» En *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, 111-127. Madrid: Alianza editorial, 2014: 116.

<sup>64</sup> «Todos los conceptos de la esfera del espíritu, incluido el concepto mismo de espíritu son en sí mismos pluralistas, y se entienden únicamente a partir de la existencia política concreta. Del mismo modo que cada nación posee su propio concepto de nación, y encuentra los rasgos constitutivos de la nacionalidad en sí misma y en ninguna otra parte, también cada cultura y cada época cultural poseen sus propios conceptos de cultura. Todas las ideas esenciales en la esfera espiritual del hombre son algo existencia, no normativo.» Schmitt, Carl. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones.» En *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, 111-127. Madrid: Alianza editorial, 2014: 116-117.

conservan un cierto aire de aristocracia. Sería en el siglo XIX cuando se nombraría de esta manera al experto económico. Así, se aprecia un doble movimiento, lo económico transforma el sentido de un concepto teológico, pero, también, se les atribuye a los economistas un carácter espiritual con capacidad de dirección.

En el siglo XVIII se impuso como idea dominante la de un *progreso*, esto es, de una mejora o perfeccionamiento en lenguaje moderno denominaríamos racionalización; era una época que se basaba en un credo humanitario y moral. De acuerdo con éste, progreso significaba entonces básicamente progreso en la ilustración, en la cultura individual, en el autodomínio y la educación, en una palabra, perfeccionamiento *moral*. En una época de pensamiento económico o técnico el progreso se entenderá directa y naturalmente como progreso económico o técnico, y el humanitario y moral, si es que aún suscita algún interés, aparecerá como subproducto del progreso económico.<sup>65</sup>

El sentido de los conceptos parte de este ámbito central. Cuando un ámbito pasa a ser el eje central, los problemas de los demás dominios son entendidos a partir de él.<sup>66</sup> En consecuencia, los demás ámbitos se convierten en problemas secundarios, cuya solución surgirá en el momento en que se resuelvan los del dominio central. En la era teológica, todo dependía de que estuvieran en orden las cuestiones teológicas. Lo mismo sucede en las demás épocas. Por ello, en el pensamiento de la era económica todo depende de que se organice correctamente la producción y la distribución de los bienes. Así, por inmanencia, todos los demás conflictos se resolverían inmediatamente, pues se encuentran en un segundo plano y, en consecuencia, se conciben como apéndices del ámbito central.

Como decimos; todos los conceptos y representaciones de la esfera espiritual, Dios, la libertad, el progreso, las ideas antropológicas de lo que es la naturaleza humana, la publicidad, lo racional y la racionalización, y en último término tanto el concepto de la naturaleza como el de la cultura misma, todo esto obtiene su

---

<sup>65</sup> Schmitt, Carl. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones.» En *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, 111-127. Madrid: Alianza editorial, 2014: 118.

<sup>66</sup> «Por ejemplo, el terremoto de Lisboa en el siglo XVIII tuvo el efecto de suscitar una riada de literatura moralizante, en tanto el que hoy día un acontecimiento de naturaleza análoga no tendría mayores consecuencias en el dominio intelectual. Una catástrofe económica, en cambio, una caída o incluso un derrumbamiento de la bolsa, ocuparía el interés teórico de estratos muy amplios con la máxima intensidad.» Schmitt, Carl. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones.» En *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, 111-127. Madrid: Alianza editorial, 2014: 117.

contenido histórico concreto por su posición respecto del ámbito central, y no se puede entender sino es por referencia a él.<sup>67</sup>

La fuerza del Estado, según Schmitt, surge de ese ámbito central, pues a partir de ese punto se organiza la distinción entre amigo y enemigo. La frase «*cuius regio, eius religio*» –«según el rey, será la religión»-, que fue fundamental en el siglo XVII, perdió toda importancia cuando concluyó el primer estadio de la construcción del Estado-nación, la fase teológico-religiosa. Lo religioso pierde interés público y se convierte en una cuestión privada.<sup>68</sup> Si se ha recuperado lo teológico en esta época es para establecer que no pueden coexistir dos sistemas económicos contrarios al interior del Estado, tal como el modelo capitalista y el comunista. Se trata de un principio de economía homogénea.

El Estado liberal europeo se concibió a sí mismo como un «*stato neutrale ed agnóstico*» –«estado neutral y agnóstico»-. Se trata de un síntoma de la neutralidad característica de la era técnica.<sup>69</sup> De hecho, para Schmitt, el transcurrir de la historia es representado por una serie progresiva de neutralizaciones. El punto más álgido de esta transición es el paso de la tradición cristiana a un sistema científico-natural.

Este cambio estuvo marcado por la búsqueda de lo neutral. Ya que las disputas religiosas del siglo XVI no se pudieron solucionar en el terreno teológico, se buscó un ámbito neutral en el que no estuviera presente el conflicto y, consecuencia, permitiera que se crearan acuerdos. De este modo, se apartó de la discusión los conceptos básicos de la tradición cristiana y se construyó un sistema «natural» de la teología, la metafísica, la moral y el Derecho.<sup>70</sup> La teología constituía un punto polémico, por lo que se buscó un punto neutral. Con este desplazamiento se intentaba encontrar un mínimo de coincidencias y premisas comunes que pudieran garantizar, a través del entendimiento, la paz y la seguridad. Así, el concepto de «verdad», de acuerdo a Schmitt, surgió en este proceso de minimización y neutralización.

---

<sup>67</sup> Schmitt, Carl. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones.» En *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, 111-127. Madrid: Alianza editorial, 2014: 119.

<sup>68</sup> «Dios mismo se ve expulsado del mundo en la metafísica deísta del siglo XVIII, y convertido en instancia neutral frente a los combates y antagonismos de la vida real; como arguye Hamman contra Kant, se convierte en un concepto y deja de ser un ser.» Schmitt, Carl. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones.» En *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, 111-127. Madrid: Alianza editorial, 2014: 121.

<sup>69</sup> «Un Estado que en plena era económica renunciase a comprender ya guiar apropiadamente por sí mismo las circunstancias económicas tendría que declararse neutral respecto de las cuestiones y decisiones políticas, con lo que abandonaría también su pretensión de gobernar.» Schmitt, Carl. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones.» En *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, 111-127. Madrid: Alianza editorial, 2014: 120.

<sup>70</sup> Schmitt, Carl. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones.» En *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, 111-127. Madrid: Alianza editorial, 2014: 121.

La soberanía, desde la perspectiva schmittiana, está íntimamente ligada a su teología política, debido a su insistencia en el nexo metódico que existe entre el pensamiento teológico y la teoría política.<sup>71</sup> La conexión entre las teorías políticas y los dogmas teológicos es evidente en pensadores como Bousset, Maistre, Bonald, Donoso Cortés y F. J. Stahl.

Schmitt entiende por teología política el proceso de transmisión de los conceptos teológicos a la esfera jurídico-estatal. Partiendo del Derecho internacional y del Derecho constitucional, es capaz de afirmar que todos los conceptos clave de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados.

«Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todo poderoso, sino también por razón de su estructura sistémica, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga a la significación que el milagro en la teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos. Porque la idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto del milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente. El racionalismo de la época de la Ilustración no admite el caso excepcional en ninguna de sus formas. Por eso la convicción teísta de los escritores conservadores de la contrarrevolución pudo hacer el ensayo de fortalecer ideológicamente la soberanía personal del monarca con analogías sacadas de la teología teísta.»<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> «Mientras la teología no se diluya en mera moral normativa o en pedagogía, y mientras la dogmática no se quede en pura disciplina, el dogma teológico fundamental del carácter pecaminoso del mundo y del hombre obliga, igual que la distinción entre amigo y enemigo, a clasificar a los hombres, a «tomar distancia», y hace imposible el optimismo indiscriminado de un concepto del hombre igual para todos. Claro está que en un mundo bueno habitado por hombres buenos gobernarían la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos; en él los curas y los teólogos harían tan poca falta como los políticos y estadistas.» Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Segunda. México: Alianza Editorial, 2014: 94.

<sup>72</sup> Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trota, 2009: 37.

En este sentido, la noción católica de «*katechon*»<sup>73</sup> representa un freno que se interpone entre el presente y la llegada del Anticristo –ya sea del comunismo o de la mecanización del mundo-. Sin importar la forma que asuma, el soberano se erige como «*katechon*» que evita el apocalipsis. El «*katechon*» detiene el tiempo. De otro modo, el tiempo colapsaría, pues tiende a precipitarse sobre sí mismo, hasta su fin.<sup>74</sup> Sólo cuando se logra articular el tiempo continuo de la normalidad y la conmoción de la «situación de excepción», de acuerdo a Schmitt, es posible concretar la historia.

## La excepción en el pensamiento de Benjamin

En su curriculum redactado en 1928, Benjamin hace énfasis en esta estructura temporal. La proximidad que existe entre su teoría del arte y la dicotomía schmittiana de la continuidad y el caso único es similar al vínculo que Schmitt traza entre el periodo que se encuentra entre la normalidad y el «estado de excepción».<sup>75</sup>

A través de la obra de Thomas Hobbes es posible esclarecer la disputa que mantienen Benjamin y Schmitt en torno al concepto de tiempo. Sin duda, en el pensamiento schmittiano,

---

<sup>73</sup> «Os rogamos, hermanos, en cuanto a la venida de nuestro Señor Jesucristo, y de nuestra reunión con él, que no os dejáis perturbar en vuestra mente ni asustar por inspiraciones o discursos, ni por una carta que se pretende enviada por mí, como si el día del Señor fuese inminente. Nadie os engañe de ninguna manera; porque (no vendrá) si antes no viene la apostasía y no se revela el hombre de la anomía (*ho ánthropos tês anomías*), el hijo de la destrucción, aquel que se opone y se levanta por sobre todo ser que se llama Dios, o que es objeto de culto; hasta sentarse en el templo de Dios, mostrándose como Dios. ¿No os acordáis de que cuando yo aún estaba entre vosotros os decía estas cosas? Ahora vosotros sabéis lo que retiene (*tò katékthon*) y a su tiempo será revelado. El misterio de la anomía (*mystérion tês anomías*, que en la vulgata se traduce como *mysterium iniquitatis*; en la traducción de la que se sirve Ticonio, *mysterium facinoris*) ya está en acto; Sólo aquel que retiene (*ho kathekhon*), hasta que no sea quitado de en medio. Y entonces el impío será revelado (*ánomos*, literalmente, “el sin ley”), al cual el seños Jesús eliminará con su aliento y lo volverá inoperante con el aparecer de su venida: aquel cuya venida es según el ser en acto de Satanás en toda potencia y signos y falsos prodigios y con todos los engaños de la injusticia para aquellos que se pierden porque no han acogido el amor de la verdad para su salvación.» Agamben, Giorgio. *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013: 20.

<sup>74</sup> «En la excepción, la fuerza de la vida efectiva hace saltar la costra de una mecánica anquilosada en repetición» Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trota, 2009: 20.

<sup>75</sup> «Compárese el lienzo de la pantalla sobre el que se proyecta la película con aquel en el que se encuentra una pintura. Sobre la una, la imagen se transforma; sobre la otra, no. Esta última invita a la contemplación a quien la mira; ante ella, éste puede entregarse a su serie de asociaciones. Ante una toma cinematográfica no puede hacerlo. Apenas la ha captado con el ojo cuando ella ya se ha transformado. No hay cómo fijarla. La deriva asociativa de quien la observa se interrumpe en seguida por su transformación. Sobre esto descansa el efecto de shock que hay en el cine que, como todo efecto de este tipo, reclama ser captado mediante una presencia de espíritu potenciada. El cine es la forma artística que corresponde al acentuado peligro de muerte en que viven los hombres de hoy. Corresponde a transformaciones profundas del aparato perceptivo —transformaciones como las que, en la escala de la existencia privada, las vive todo peatón en el tráfico de la gran ciudad; como las que, en escala de la historia mundial, las vive todo el que lucha en contra del orden social actual.» Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica [Urtext]*. México: Ítaca, 2003: 111-112.

el concepto de Estado se desprende de la teoría política de Hobbes.<sup>76</sup> La figura autoritaria del Leviatán es la respuesta de Hobbes a décadas de guerra civil y caos. Ya que ha sido dotado de las herramientas de los poderes eclesiásticos y los poderes civiles, es capaz de someter a los hombres a su voluntad. El Leviatán no es sólo una descripción de un mecanismo político; al recurrir a la imagen del Antiguo Testamento, se revela la figura de la soberanía, capaz de crear la situación de «normalidad».

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismo y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que hago o promueva quien represente su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo aquello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis yodos sus actos de la misma manera*. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín civitas. Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal* al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: *una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor,*

---

<sup>76</sup> «En la larga historia de las teorías políticas, extremadamente rica en la variedad de imágenes y símbolos, de iconos e ídolos, de paradigmas y fantasmagorías, emblemas y alegorías, este Leviatán es la imagen más fuerte y la más poderosa. Hace saltar los marcos de cada teoría o construcción, tan sólo en el pensamiento.» Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1997: 39.

*al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común.* El titular de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene *poder soberano*; cada uno de los que le rodean es súbdito suyo.<sup>77</sup>

Tanto Hobbes como Schmitt están preocupados por establecer un tiempo más allá del *continuum* de la normalidad. El «estado de excepción» en Schmitt constituye un símil al «interregno» de Hobbes. Ambos intentan transformar un tiempo de potencial anarquía en un momento en el que se instituye la autoridad. Al construir un cuerpo simbólico, se ha generado, al mismo tiempo una nueva temporalidad. Esta noción sólo es concebible en un periodo de interregno, en la que, a pesar de la ausencia del soberano, aún pervive la representación de Estado. El Leviatán ha sido construido para perdurar. Por ello, al tratarse de una figura artificial, es indispensable apelar a una eternidad artificial.<sup>78</sup>

Aunque Benjamin no cita a Hobbes, es un punto de referencia constante en su definición de lo político. En el libro sobre el *Trauerspiel*, se aproxima al pensamiento hobbesiano. Al leer entre líneas, puede oponerse dialécticamente la figura del Leviatán frente a la alegoría.<sup>79</sup> Haciendo énfasis en la significación de lo único, recalca que la principal función del príncipe soberano es evitar el «estado de excepción».<sup>80</sup>

Sutilmente, Benjamin subvierte el concepto schmittiano de soberanía. Mientras Schmitt lo entiende como una relación recíproca entre la normalidad y la «situación de excepción», Benjamin habla de una ausencia. En el *Trauerspiel* muestra que el legislador, que pretende regular el «estado de excepción», queda excluido. El símbolo del barroco no es la claridad ni

---

<sup>77</sup> Hobbes, Thomas. *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República, Eclesiástica y Civil*. Segunda. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 140-141.

<sup>78</sup> «Como la materia de todas estas formas de gobierno es mortal, ya que no sólo mueren los monarcas individuales, sino también las asambleas enteras, es necesario para la conservación de la paz de los hombres, que del mismo modo que se arbitró un hombre artificial, debe tenerse también en cuenta una artificial eternidad de existencia; sin ello, los hombres que están gobernados por una asamblea recaen, en cualquier época, en la condición de guerra; y quienes están gobernados por un hombre, tan pronto como muere su gobernante. Esta eternidad artificial es lo que los hombres llaman derecho de *sucesión*.» Hobbes, Thomas. *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República, Eclesiástica y Civil*. Segunda. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 158.

<sup>79</sup> Cfr. Bredekamp, Horst. «From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes.» *Critical Inquiry* (University of Chicago Press) 25, n° 2 (Invierno 1999): 2.

<sup>80</sup> «Esta teoría extrema sobre el poder [Gewalt] principesco ha sido más ingeniosa y profunda en sus orígenes contrarreformistas –a pesar del agrupamiento de los partidos– que su reformulación moderna. Si el concepto moderno de soberanía desemboca en un supremo poder ejecutivo del príncipe, el concepto barroco se desarrolla a partir de una discusión sobre el estado de excepción y hace de la función más importante del príncipe evitar tal estado» Benjamin, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012: 101.

la vigencia de la ley, ni el momento de la decisión soberana, sino, se trata de la vacilación y la «incapacidad de decidir» –«*Entschluss-unfähigkeit*»- ante una situación de crisis.

La antítesis entre el poder del gobernante y la facultad de gobernar ha conducido para el *Trauerspiel* a un rasgo propio, solo aparentemente genérico, cuyo esclarecimiento se destaca únicamente sobre la base de la teoría de la soberanía. Este es la incapacidad de decisión del tirano. El príncipe, en quien descansa la decisión respecto del estado de excepción, demuestra en la primera situación propicia que le resulta casi imposible tomar una resolución. Así como la pintura de los manieristas no conoce para nada la composición de iluminación apacible, de la misma manera los personajes teatrales de la época se encuentran bajo el brillo estridente de su resolución cambiante. En ellos no se impone la soberanía que exhiben las máximas estoicas cuanto el abrupto capricho de una tormenta de efectos que cambia en cualquier momento, en la que sobre todo los personajes de Lohenstein se empujan como flameantes banderas rasgadas.<sup>81</sup>

El soberano, a pesar de estar libre de ataduras, es incapaz de alcanzar la trascendencia. Por tanto, sus acciones, sin ética y ni sentido, se mantienen en un azaroso «estado de excepción».<sup>82</sup> La autoridad, en este sentido, es un enmascaramiento del «estado de naturaleza» a través de una repetición sin fin, carente de sustancia. En esta perspectiva, la historia deja de ser el movimiento pendular entre el orden y su restauración, a través del «estado de excepción».

A través de esta dislocación conceptual, Benjamin convierte el milagro de la soberanía schmittiana en catástrofe. En el barroco, el «estado de excepción» es una imposibilidad, pues no existe ninguna autoridad que sea capaz de instaurarlo o de terminarlo. En vez de reconstruir el orden, el caos que le dio origen se expande indefinidamente. En consecuencia, el soberano sería incapaz de someter la realidad a su voluntad. En este contexto, la deposición indefinida de la ley se convertiría en la «regla». Al desaparecer la dialéctica entre «norma» y «*Grenzbegriff*» –«concepto límite», retorna la amenaza del «estado de naturaleza».

---

<sup>81</sup> Benjamin, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012: 106-107.

<sup>82</sup> «El espíritu de los dramas principescos se declara con claridad en el hecho de que, en este típico final del rey de los judíos, están entretreídos los rasgos de la tragedia del mártir. Pues si en el gobernante, cuando este despliega el poder de la manera más embriagadora, se reconoce la revelación de la historia y, al mismo tiempo, la instancia que hace detener las peripecias de esta, entonces lo único que habla a favor del César que se pierde en la embriaguez de poder es el hecho de que, en tanto víctima de una desproporción de la dignidad jerárquica ilimitada con la que Dios lo inviste, cae a la situación de su pobre esencia humana.» Benjamin, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012: 106.



La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en el que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean “aun” posibles en el siglo veinte no tiene *nada* de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse.<sup>83</sup>

La suspensión de la Ley, de acuerdo a Benjamin, no es un estadio provisorio, sino una condición permanente. Al exigir un «*wirklichen Ausnahmezustands*» –«verdadero estado de excepción»-, bajo la forma del Juicio Final, no sólo se opone la concepción lineal del progreso, también a la noción schmittiana de historia.

## La crítica de Schmitt al parlamentarismo

El *Parlamentarismus*<sup>84</sup> de Schmitt es considerado uno de sus textos más polémicos. Normalmente es leído como un prelude de la dictadura, es decir, como una advertencia sobre las consecuencias de ceder a las tentaciones antiparlamentarias.<sup>85</sup> Desde su publicación, se ha tenido que enfrentar al estigma que sostiene que la única alternativa posible a la democracia parlamentaria es la dictadura. En ese contexto, en 1925, ocho años antes del nombramiento de Adolf Hitler como «*Reichskanzler*», Schmitt, por ser afín al conservadurismo católico, es acusado tener cierta simpatía disimulada con la dictadura.

---

<sup>83</sup> Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008: 43. « Der Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, dass der «Ausnahmezustand», im dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der den entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands von Augen stehen; und dadurch wird unsere Positionen im Kampf gegen den Faschismus sich verbessern. Dessen Chance besteht nicht zuletzt darin, dass die Gegner ihm im Namen des Fortschritts an seiner historischen Norm begegnen. – Das Staunen darüber, dass die Dinge, die wir erleben, im Zwanzigsten Jahrhundert «noch» möglich sind, ist kein philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, dass die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist.» Mate, Reyes. *Media noche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin Sobre el concepto de Historia*. Madrid: Trotta, 2006: 143.

<sup>84</sup> Cfr. Schmitt, Carl. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid: Tecnos, 2008.

<sup>85</sup> «Si las mayorías convencionales no tienen ya la última palabra... entonces el eslogan del momento sólo puede ser la dictadura.» Schmitt, Carl. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid: Tecnos, 2008: 158.

Según Richard Thoma, para Schmitt sería la única solución viable para solventar la crisis política que atravesó Alemania en el «*interbellum*».

Vale la pena recordar que los socialistas fueron los primeros en desestimar el sentido y la importancia del parlamentarismo. Sostenían que el parlamento no reflejaba fielmente la realidad política, sino que era una imagen manipulada por los grupos de intereses económicos, y solapada por los partidos políticos.

Schumpeter, por ejemplo, afirmaba que los alcances del sufragio universal se habían extendido tanto que el Parlamento se había convertido en algo distinto a lo que preveía la teoría liberal. Además, las instituciones parlamentarias carecían de sentido, pues sus decisiones no provenían del debate parlamentario como tal, sino de algo que les era ajeno. El conflicto real se producía fuera, en la economía y en la sociedad. Así, el debate parlamentario no sería un medio de libre para la deliberación, sino uno de los frentes en la lucha entre los distintos grupos sociales. Las técnicas y la táctica de los partidos, por tanto, estarían determinadas por su necesidad de atraer a las masas, en la medida en que las pudieran encuadrar como votantes.

Se prescinde de argumentos racionales porque el tamaño de los grupos superaría las dimensiones dentro de las que la lógica de la razón puede resultar efectiva; aparece el agitador profesional, el funcionario del partido, el *boss*. Esto hace del éxito político una cuestión de organización y produce los distintos círculos de líderes y grupos de presión que convierten a los miembros del Parlamento en sus marionetas. Ello transforma al propio parlamento en una marioneta, ya que la agitación y las victorias que tienen lugar fuera, resultan más importantes que un buen discurso en la Cámara. Como no todo el mundo tiene derecho a hablar, nadie, salvo el dueño de la maquinaria, es capaz de hablar. Esto ha destruido el sentido original del Parlamento, quebrando su técnica original, haciendo que su actividad parezca una farsa.<sup>86</sup>

Aunque se había consensuado cierto apoyo en favor del modelo de democracia parlamentaria, existían varios grupos que criticaban al parlamentarismo, en especial, por las continuas crisis gubernamentales que provocaba. Los *Junkers* preferían un sistema monárquico y burocrático, el «*Kaiserreich*»; los nacionalistas pretendían instaurar un gobierno dictatorial; y la izquierda radical deseaba instituir la dictadura del proletariado.

---

<sup>86</sup> Schmitt, Carl. Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual. Madrid: Tecnos, 2008: 188-189.

En Alemania existía, desde hacía mucho tiempo, una tradición de ideas y tendencias estamentales (*berufständisch*) para la que la crítica del parlamentarismo moderno no era nada nuevo. Además, sobre todo en los últimos años, ha surgido toda una literatura al respecto que se apoyaba en las experiencias cotidianas, llevadas a cabo, especialmente desde 1919. En numerosos opúsculos y artículos de diarios y revistas se ha hecho hincapié en fuertes deficiencias y carencias de la maquinaria parlamentaria: el dominio de los partidos, su poca objetividad política personal, el «Gobierno de los diletantes», las continuas crisis gubernamentales, la falta de sentido y la banalidad de los discursos parlamentarios, los métodos disolventes de la obstrucción parlamentaria, el abuso de la inmunidad y de los privilegios parlamentarios por parte de una oposición radical, que se burla, ella misma, del parlamentarismo, la indigna práctica de las retribuciones, la escasa asistencia a las sesiones de las cámaras.<sup>87</sup>

Tal como se podía constatar en los debates del *Reichstag* y en la forma de las campañas políticas, los factores irracionales cada vez cobraban mayor importancia que las mismas discusiones. La ampliación del voto, apuntaba, no había instaurado un gobierno más democrático, sino solamente había transformado la representación en un sistema de partidos con nuevos métodos para captar la simpatía de las masas. A su consideración, la moderna maquinaria política se había transformado hasta convertirse en una fuerza ejecutiva que obraba y no hablaba; ya que, aunque pudieran lograr compromisos recíprocos, en lo fundamental, los partidos no tenían ningún punto de encuentro sobre el cual discutir.

Considerando la reacción polarizada que despertó la Constitución de 1919, no es de extrañar la persistencia de los sentimientos antiparlamentarios y de fuertes ataques a la República de Weimar. En ese contexto, se debe comprender la crítica que realiza Schmitt a la institución más importante de la Primera República: el Reichstag.

Desde su *Politische Romantik*,<sup>88</sup> se percibe su inclinación por el «decisionismo», particularmente por su reproche a la «*ewiges Gespräch*» –«conversación sin fin»– de los románticos alemanes. En su siguiente obra, *Die Diktatur*,<sup>89</sup> recupera los conceptos de «estado de sitio» y «estado de emergencia», elaborados durante la Primera Guerra Mundial, y los relaciona con una teoría política de la dictadura en la Europa moderna. En *Politische*

---

<sup>87</sup> Schmitt, Carl. Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual. Madrid: Tecnos, 2008: 41.

<sup>88</sup> Cfr. Schmitt, Carl. *Romanticismo político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2000.

<sup>89</sup> Cfr. Schmitt, Carl. *La dictadura. De los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

*Theologie*,<sup>90</sup> reitera su apreciación a la representación política de la burguesía liberal, que tiende a eludir la toma de decisiones. Siguiendo esta línea de pensamiento, parecería obvio que el siguiente paso sería una crítica al Parlamento –la institución fundamental del liberalismo- y a las disposiciones plebiscitarias de la Constitución de Weimar, «*Volksentscheid*» –«decisión popular»- y «*Volksbegehren*» –«petición popular»-.

Georg Schwab sostiene que la objetivo principal del *Parlamentarismus* era analizar la consistencia de la Constitución.<sup>91</sup> En este sentido, Schmitt sostiene que el cuerpo constitucional contenía dos problemas fundamentales. En la Constitución convergían dos principios, uno liberal, representado en el *Reichstag* y otro democrático, encarnado en el *Reichspräsident*. Además, la República de Weimar no era producto de un desarrollo político orgánico ni del triunfo de una revolución legitimada históricamente; por ese motivo, sólo algunos alemanes se habían ocupado de la democracia representativa y el parlamentarismo, mientras la mayoría guardaba cierto recelo a sus instituciones. En el otoño de 1918, por ejemplo, Thomas Mann escribía:

Yo quiero la monarquía, yo quiero un Gobierno apasionadamente independiente, porque sólo él ofrece protección a la libertad tanto en la esfera intelectual como económica... Yo no quiero ese parlamento y ese negocio de partidos que con su política, estropeará la vida entera de la nación... Yo no quiero política, quiero competencia, orden y decencia.<sup>92</sup>

La discusión que sostendrían Richard Thoma y Carl Schmitt sobre el parlamentarismo y la dictadura sería calificada por Rudolf Smend como la controversia más sugerente e instructiva para la teoría del Estado durante la época de Weimar.

Thoma afirmaba que la posición de Schmitt concebía, únicamente, al liberalismo como doctrina y al Parlamentarismo como institución, por lo cual, no había captado adecuadamente los fundamentos del parlamentarismo alemán. Según Thoma, su fundamento no estaba en las ideas políticas del liberalismo francés o inglés, sino en los autores de la Constitución de Weimar: Max Weber, Friedrich Naumann y Hugo Preuss.<sup>93</sup> Thoma suponía que el carácter

---

<sup>90</sup> Cfr. Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trota, 2009

<sup>91</sup> Cfr. Schmitt, Carl. Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual. Madrid: Tecnos, 2008: 172.

<sup>92</sup> Schmitt, Carl. Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual. Madrid: Tecnos, 2008: 182-183.

<sup>93</sup> «Para los alemanes liberales de 1919 existían dos sistemas parlamentarios que se presentaban a sí mismos como modelos, el inglés y el francés. Ambos fueron objeto de considerable atención en los escritos políticos de Max Weber, junto con el sistema presidencial americano; y Hugo Preuss antes de redactar el borrador de la nueva Constitución, había leído las obras de Robert Redslob y Robert Piloty sobre el Gobierno parlamentario

público y abierto del parlamentarismo, basado en la discusión, permitiría la realización de la razón política y, en consecuencia, la superación del poder basado en la fuerza bruta.

En noviembre de 1918, Preuss sostenía que si se daba rienda suelta a las demandas de la *Rätebewegung* –Consejo de trabajadores y soldados- y de la izquierda radical –representada por los Socialistas Independientes<sup>94</sup>-, una sombra represiva pesaría sobre Alemania que, tarde o temprano, desencadenaría el terror bolchevique.<sup>95</sup> Ese es uno de los motivos por los que en la Asamblea Nacional, las tesis liberales de Weber y Preuss<sup>96</sup> se impusieron sobre las posturas revolucionarias. En consecuencia, el Estado alemán asumió la forma del «*Bürgerlicher Rechtsstaat*» –«estado de Derecho burgués»-, con el fin de impedir la instauración de un «*verkehrter Obrigkeitsstaat*» –«Estado autoritario invertido», una estructura socialista similar al modelo soviético.

Weber, al igual que Preuss, veía un peligro en la extrema izquierda; particularmente, porque podía excluir a la clase media alemana de la participación política. Por ello, proponía un modelo de liderazgo racional y de competencia política. Aunque entendía los riesgos de un cesarismo fundado en la demagogia,<sup>97</sup> abogaba por un presidente plebiscitario, con poderes para apelar directamente al *Reichstag*, que fuera el representante de la soberanía popular, en caso de que el parlamento se enfrascara en una parálisis institucional. En este sentido, sería indispensable establecer una elección directa, de otro modo, estaría latente el riesgo de

---

en Europa, así como el estudio de Wilhelm Hasbach sobre el gobierno de *gabinete*. Tanto Weber como Preuss compartían el punto de vista de Redslob de que el parlamentarismo inglés era la forma «verdadera» o, por decirlo con palabras de Weber, la forma «real» de parlamentarismo.» Schmitt, Carl. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid: Tecnos, 2008: 181-182.

<sup>94</sup> Más tarde, se transformaría en el Partido Comunista de Alemania.

<sup>95</sup> [El Estado autoritario] «no había sido remplazado, en absoluto por un *Volksstat* (un Estado popular), sino por un *umgedrehter Obrigkeitsstat* (lo contrario de un Estado autoritario)... ¿vamos a querer nosotros copiar ahora el bolchevismo, la otra cara del antiguo zarismo...? Wilson o Lenin, o la democracia construida a partir de las Revoluciones francesa y americana o la forma brutal del fanatismo ruso. Hay que optar.» Schmitt, Carl. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid: Tecnos, 2008: 176.

<sup>96</sup> Hugo Preuss, *Staatssekretär* del Ministerio Interior del Reich, fue una de las personalidades que más contribuyeron a la Constitución de Weimar. Friedrich Ebert, primer presidente de la República, le encargó a Preuss la redacción de proyecto constitucional. Preuss creó el proyecto bajo el supuesto de que el nuevo *Reich*, a diferencia de Bismark, debía ser resultado de la autoconsciencia nacional de un pueblo que se organiza a sí mismo; así mismo, le delegaba al pueblo el poder democrático de moderar las instituciones liberales.

<sup>97</sup> « La significación de la democratización activa de las masas es que un líder político ya no es nombrado candidato sobre la base del reconocimiento de sus méritos en el círculo de un grupo de notables, convirtiéndose luego en el líder por su actuación parlamentaria. Obtiene, más bien, el poder político por medios demagógicos y lo mantiene sobre la base de la fe y la confianza que en él ponen las masas... Cualquier género de elección directa de las más altas autoridades, como, de hecho, cualquier género de poder político que dependa de la confianza de las masas y no del Parlamento... va encaminado hacia su forma más *pura*: las aclamación cesarista.» Schmitt, Carl. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid: Tecnos, 2008: 179.

recurrentes crisis parlamentarias. El referéndum fungiría como un medio para solventar los conflictos entre las entidades federadas y el Estado unitario; el poder presidencial estaría limitado, de ante mano, por el parlamento, de tal modo que sólo pudiera ser empleado en crisis insolubles mediante el veto suspensivo y el nombramiento a petición de los ministerios.

Schmitt, por su parte, no admitía las objeciones de Thoma, por tratarse de justificaciones técnico-pragmáticas.<sup>98</sup> Además, consideraba que los autores de la Constitución de Weimar habían retomado los postulados del liberalismo clásico. Un su respuesta a Thoma, Schmitt no hace referencia directa a la inestabilidad de la República de Weimar, pues su interés era cuestionar el núcleo teórico del parlamentarismo moderno, antes que su funcionamiento.

A su consideración, los fundamentos del parlamentarismo, la discusión y la publicidad, eran anticuados para la democracia de masa, pues se habían convertido en una formalidad vacua y fútil. La Constitución de Weimar sólo le pudo dar a Alemania un gobierno de partidos.<sup>99</sup> Los partidos, al desarrollar un fuerte sentido pragmático, habían alterado los principios del parlamentarismo.

Bajo el ideal liberal y, en consecuencia, del parlamentarismo se había difundido como un pensamiento orgánico, distinto de la representación mecanicista del equilibrio de fuerzas. La «publicidad» –«*öffentliche*»- y la «discusión» son principios propios del pensamiento constitucional y el parlamentarismo. En el poder legislativo, la discusión promovería un proceso dinámico-dialéctico capaz de conseguir cierto equilibrio, que garantizara la verdad y la justicia. En un sistema controlado por el Derecho, los «poderes» estarían obligados a discutir, buscando la verdad. En principio, los ciudadanos controlarían los poderes estatales, gracias a la publicidad de sus actos. En tanto, la libertad de prensa impulsaría en los ciudadanos la búsqueda de la verdad.

---

<sup>98</sup> «Que el funcionamiento parlamentario actual es un mal menor, que siempre será mejor que el bolchevismo y la dictadura, que su supresión tendría consecuencias incalculables, que desde la perspectiva de la *técnica social* resulta eficaz, son consideraciones interesantes, y en buena medida ciertas. Pero también hay que decir que todo ello no es la base conceptual de esta particular institución. El parlamentarismo existe hoy en día como método de gobierno y como sistema político. Como todo lo que existe y funciona de forma aceptable, es útil, nada más ni nada menos. Se hace valer, en su favor, que, hoy en día, sigue funcionando mejor que otros métodos no probados y que el mínimo de orden que de hecho en la actualidad impera, sería puesto en peligro por experimentos irresponsables. Cualquier persona razonable hará valer reflexiones parecidas. Pero éstas no se sitúan en la esfera del interés por los principios. Probablemente nadie esté tan falto de pretensiones como para dar por probado el fundamento conceptual de algo o una verdad moral diciendo: ¿qué otra cosa si no nos queda?» *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid: Tecnos, 2008: 8-9.

<sup>99</sup> Cfr. Schmitt, Carl. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid: Tecnos, 2008: 185.

Se creía que sólo a base de publicidad y discusión, sería posible superar la fuerza y el poder como hechos meramente brutos –para un pensamiento liberal del Estado de Derecho en mal en sí, «*the way of the beast*», como dice Locke-. Procurando basó la victoria del Derecho sobre el Poder. Hay una expresión sumamente característica de esta forma de pensar: *la discussion substituée à la forcé*. Esta formulación proviene de un adepto a la monarquía del *rey ciudadano* que no es, en absoluto, una figura genial, ni siquiera importante, pero sí, quizás, típica y que formuló también la cadena de conclusiones de toda creencia constitucional parlamentaria: todo progreso, incluso el progreso social se realiza «*par les institutions représentatives, c'est à-dire par la liberté régulière –par des discussions publiques, c'est-à-dire par la raison*». <sup>100</sup>

Pero, la concepción liberal no aclara completamente la conexión sistémica que tiene el Parlamento con las demás instituciones. La actuación parlamentaria dista de estas convicciones; las grandes decisiones ya no son producto de la confrontación pública de argumentos y contraargumentos en los debates parlamentarios. En la práctica real, dada la pérdida de sus principios, el parlamentarismo se ha anulado a sí mismo, pues quedó privado de su fin y de su sentido. <sup>101</sup>

Comisiones reducidas o reducidísimas de partidos o coaliciones de partidos deciden a puerta cerrada, y lo que acuerdan los representantes de los intereses del gran capital en un reducidísimo comité acaso sea aún más importante para la vida cotidiana y el destino de millones de personas que las decisiones políticas. El pensamiento del parlamentarismo moderno, así como la reivindicación de un control y la fe en el espacio público (*öffentliche*) y en la publicidad surgieron en la lucha contra la política secreta de los príncipes absolutos; el sentimiento de libertad y de justicia se alzó contra la praxis de los *arcana* que decidía, con acuerdos secretos, sobre el destino de los pueblos. ¡Pero que inocentes e idílicos eran los objetivos de aquella política de Gabinete de los siglos XVII y XVIII al

---

<sup>100</sup> Schmitt, Carl. Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual. Madrid: Tecnos, 2008: 103-104.

<sup>101</sup> « Naturalmente, tal como hoy están, de hecho, las cosas, es prácticamente del todo imposible trabajar de otra forma que en comisiones, y en comisiones cada vez más reducidas, evitando, a fin de cuentas, el pleno del Parlamento –es decir, lo que le da su carácter público (*öffentliche*)- privándolo de su fin y convirtiéndolo necesariamente en fachada. Puede que, en la práctica, no quepa otra opción. Pero al menos se ha de tener suficiente conciencia de la situación histórica para poder ver que el parlamentarismo renuncia, con ello, a su base conceptual y pierde su *ratio* todo ese sistema de libertad de opinión, reunión y prensa, de sesiones públicas e inmunidades y privilegios parlamentarios.» Schmitt, Carl. Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual. Madrid: Tecnos, 2008: 105.

lado de los destinos que hoy se barajan y que actualmente son objeto de toda clase de secretos!<sup>102</sup>

La concepción liberal sostiene que la discusión obligaría al gobernante a dar una justificación lógica de la elección y de la acción política. La prensa libre permitiría a los ciudadanos acceder a una información independiente sobre lo que se han hecho los gobernantes y sus motivos; de este modo, el liberalismo garantizaría el control ciudadano del ejercicio del poder. La discusión generaría una dialéctica de opiniones, de la que emergería la voluntad general o el bien común. A la par, en las democracias liberales se desarrollarían una serie de estructuras institucionales que protegerían al ciudadano del abuso del poder político: controles y equilibrios, división de poderes, derechos fundamentales.

La *ratio* del parlamentarismo, por su «dinámica dialéctica», supondría la posibilidad de enfrentar opiniones antagónicas para conseguir la correcta «voluntad estatal». Pero, de acuerdo a Schmitt, es posible «parlamentar», es decir, confrontar argumentos públicamente, sin que sea la primera intención instaurar una democracia.

Debido a la importancia vital que tiene la «publicidad» –«*öffentlichekeit*» en el pensamiento liberal, pareciera que la democracia y el liberalismo fueran idénticas. Pero, la partición de poderes, es decir, la imposibilidad de plenitud del poder estatal, está en contradicción con la noción de identidad democrática. En un sentido racionalista, el Parlamento es el lugar donde se reúnen las razones particulares y se convierten en «poder público» –«*öffentliche Herrschaft*»; se presupone que existe, en su interior, una armonía de las ideas y una libre concurrencia.

El liberalismo, según Schmitt, sería un sistema consistente y exhaustivamente metafísico. Del mismo modo que de la competencia de intereses particulares surge la armonía social, se espera que la verdad sea resultado de la lucha de opiniones. Esta concepción de la verdad conlleva a la renuncia de un resultado definitivo. El romanticismo implanta la noción de «*ein ewiges Gespräch*» –«una conversación sin fin».

La necesidad de discusión no resultaría menos epistemológica que la política; la búsqueda de la verdad se procuraría, en el liberalismo, en forma de una conversación de la que está ausente la fuerza y prevalecen la razón y la persuasión. La teoría política liberal dependería, así, de la admisión de la idea de que el conflicto político puede llegar a transformarse en una cuestión de opinión;

---

<sup>102</sup> Schmitt, Carl. Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual. Madrid: Tecnos, 2008: 105-106.



cuanto más informado y más «ilustrado» llegue a encontrarse el público, tanto más cercano estará de la verdad, y, según esta interpretación, el parlamento se convertirá en el medio más fuerte para conseguir la educación política no sólo de los líderes, sino también del público. La labor del Parlamento, que consiste en debates y preguntas, tendía por objeto extraer la evidencia de las opiniones discrepantes, de modo que el Gobierno parlamentario puede gobernar no en razón a que ostenta el poder y en virtud de su autoridad, sino porque hasta donde es posible, alcanza la verdad. De acuerdo con esto, para la visión liberal, los supuestos constitutivos de la teoría de un Gobierno responsable y que rinde cuentas de sus acciones, estarían organizados, desde el punto de vista liberal, en torno a la seguridad inherente a la dialéctica de la opinión; el régimen de preguntas e interpelaciones («*question time*») en el parlamento, las comisiones parlamentarias, el escrutinio de la prensa y la sanción definitiva de las urnas, estarían todas ellas al servicio de semejante fin.<sup>103</sup>

El Parlamento operaba con una fundamentación completamente distinta. Con el tiempo, insiste Schmitt, los principios en los que se fundaba, la «discusión» y la «publicidad», habían sido suprimidos. Y, aunque se han hecho contribuciones operativas, no han surgido nuevos principios. Por el contrario, con la consolidación de los parlamentarismos liberales y las democracias de masas emergerían sus diferencias.

Aunque la segunda parte de la Constitución, referente a los deberes y derechos fundamentales de los alemanes, reivindica valores de las distintas facciones representadas en el constituyente –«*Einheit*», unidad, «*Freiheit*», libertad, o «*Gleichheit*», igualdad-, estos conceptos no encarnaban demandas específicas ni reconciliaban posturas contradictorias. En cambio, la primera parte es un acuerdo que retoma elementos de Inglaterra, Francia y Estados Unidos. Se juntaron construcciones legales incompatibles entre sí, con la esperanza de que se resolverían en la práctica.

A partir del siglo XIX surge una confusión al equiparar el parlamentarismo con los sistemas representativos.<sup>104</sup> A diferencia de sustitución, cargo y mandato, que son conceptos de

---

<sup>103</sup> Schmitt, Carl. Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual. Madrid: Tecnos, 2008: 171-172.

<sup>104</sup> «En realidad, un Parlamento como representante de todo el pueblo no es dependiente de los electores, porque éstos no constituyen todo el pueblo, la nación entera. Sólo poco a poco, a medida que un concepto como aquél de *persona* ya no podía ser imaginado y la cosa se objetivaba, es decir, en el transcurso del siglo XIX, se fue confundiendo la suma de los ciudadanos (o su mayoría) que eligen o dan su voto con la personalidad superior del pueblo o la nación, perdiéndose el así el sentido tanto de lo que es una representación del pueblo como de

carácter privado, la representación pertenece a la esfera pública. Implica una dignidad personal.

Existía un conflicto por la ambigüedad del principio democrático y la estructura del gobierno parlamentario. La idea de que todo poder legítimo emanaba del pueblo, tal como se enunciaba en el artículo 1º, tuvo gran aceptación entre los juristas y teóricos políticos alemanes;<sup>105</sup> en cambio, había bastante polémica del modo en que se debía plasmar la forma de gobierno.

### La posición de Schmitt frente al «*nomos*»

En mayo de 1933, Schmitt sería invitado por Johannes Popitz, ministro de finanzas de Prussen, a colaborar en algunos proyectos legislativos: elaborar una «*Reichsstatthaltergesetz*» –«Ley del Gobernador del *Reich*» y la «*Preussische Gemeindeverfassungsgesetz*» –«Ley constitucional para el Ayuntamiento de Prussen»-. En ese momento, se afilia al Partido Nacionalsocialista en Köln.<sup>106</sup> Aunque nunca gozó de mucha simpatía entre los nazis,<sup>107</sup> Hermann Göring lo nombraría Consejero del Estado Mayor de Prussen un par de meses más tarde.

En Köln, donde coincidiría con Kelsen, sólo permanecería un verano, ya que le habían ofrecido la cátedra de ciencia jurídica en la Friedrich-Wilhelms-Universität –en la que permanecería hasta finales de diciembre de 1945-. En noviembre de 1933 sería nombrado director de su facultad del *Bund National Sozialistischen Deutscher Juristen* –Liga de Juristas Nacionalsocialistas Alemanes-.

A finales de ese año sería descalificado por el periódico nazi *Schwarzes Korps*. Aunque Göring no pudo restaurar su reputación dentro del partido, en junio de 1934 asumiría la

---

lo que es una representación general. Ya en la lucha entablada en torno a la representación que tuvo lugar en Alemania en el periodo de 1815-1848 alcanza la confusión un grado indescriptible, no pudiéndose apenas echar de ver si es el Parlamento el que debe representar al pueblo ante el Rey (existiendo, por consiguiente, dos representados, el Rey y el pueblo, en el interior del mismo Estado), o si el Parlamento es representante de la nación junto con el rey. (como ocurrió en Francia, cuando, según la Constitución de 1791, coexisten dos representantes).» Schmitt, Carl. Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual. Madrid: Tecnos, 2008: 74.

<sup>105</sup> Cfr. Schmitt, Carl. Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual. Madrid: Tecnos, 2008: 184-185

<sup>106</sup> «Yo me registré en el grupo local en Colonia, alrededor de 1933, Había una larga cola. Yo me dejé apuntar como muchos otros.» Schmitt, Carl. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos, 1996: X.

<sup>107</sup> «Göring tenía muchas esperanzas puestas en Carl Schmitt, pero sólo él. El resto de la corte del *Reich* no veía en Schmitt más que un buen conservador. De hecho Hitler no llegó nunca a tener noticia de él.» —. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos, 1996: X.

dirección editorial de la *Deutsche Juristen Zeitung*.<sup>108</sup> Sería notorio que unos días antes del ascenso de Hitler al poder, Schmitt escribe en su diario:

El mito de Hindenburg ha llegado a su fin: también el viejo era solamente un Macmahon. Schleicher se retira; llegan Papen o Hitler. El viejo se ha vuelto loco... Triste a la cama. Desde luego, éste es el fin, miserable. No podía dormir.<sup>109</sup>

Desde ese momento, comienzan a aparecer en sus escritos alabanzas al NSDAP; en el Partido se monta la ilusión política que acabaría con la debilidad de la República de Weimar y liberaría a Alemania de la carga del Tratado de Versailles. En ese sentido, el pensamiento schmittiano sobre el orden concreto se convierte en un intento de crear una base jurídica para una nueva realidad política.

En el texto *Der Führer schützt das Recht*, Schmitt destaca la figura de Hitler. A su parecer, el Reich, fundado por Bismark, se derrumbó durante la Primera Guerra Mundial, porque carecía de fuerza. Había quedado paralizado por el «estado de Derecho» liberal y por su burocracia, pues fueron incapaces de enfrentar las amenazas internas y las insurrecciones. La indignación que provocó esta situación, a su parecer, fue el motor que impulsó al movimiento nacionalsocialista. En ese sentido, percibía en Hitler la doble figura de juez y líder. Afirmaba que en él se deben depositar ambas potestades, con el fin de proteger la integridad del Estado y del Derecho.<sup>110</sup> Debido al principio de dirección política, se le debía otorgar inmunidad e inculpabilidad, pues su autoridad procede de la misma fuente que el Derecho.

---

<sup>108</sup> «Entonces escribe *Der Führer schützt das Recht* (1934), uno de los escritos más comprometedores y discutidos del jurista de Plettenberg. J. Freund cuenta a propósito del mismo que fue producto de un error de apreciación de la famosa «noche de los cuchillos largos» en la que Hitler eliminó a Röhm y a cuatro mil cuadros de la SA, cuya disolución venía exigiendo Hindenburg y el Estado Mayor del Ejército. De acuerdo con el Estado Mayor escribió Schmitt este artículo, «El Führer protege el derecho», con la ingenua esperanza de que, interpretando el suceso como un caso de «situación excepcional», Hitler recondujera su política dentro de los cauces del Estado de Derecho...» —. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos, 1996: XI-XII.

<sup>109</sup> Schmitt, Carl. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos, 1996: XIII.

<sup>110</sup> «El *Führer* está defendiendo el ámbito del derecho de los peores abusos al hacer justicia de manera directa en el momento del peligro, como juez supremo en virtud de su capacidad de líder. «En ese momento yo era responsable del destino de la nación alemana y por ende el juez supremo del pueblo alemán.» El auténtico líder siempre es también juez. De su capacidad de líder deriva su capacidad de juez. Quien pretende separar ambas capacidades o incluso oponerlas entre sí convierte al líder en juez opositor o en instrumento del mismo y busca desquiciar al Estado con ayuda de la justicia.» Schmitt, Carl. «El «Führer» defiende el derecho. El discurso de Hitler ante el Reichstag del 13 de julio de 1934.» En *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt. La justificación de las leyes de Nuremberg de 15 de septiembre de 1935*, de Yves-Charles Zarka, 87-93. Barcelona: Anthropos Editorial, 2007: 88.

La urgencia de la situación exigía abandonar la postura liberal-individualista y resignificar las instituciones públicas.

Hizo ver la diferencia entre un derecho lleno de sustancia no divorciado de la moral y la justicia, y la legalidad huera de una neutralidad falsa, y desarrolló las contradicciones internas del sistema de Weimar, el cual se destruyó a sí mismo y se entregó a sus enemigos en virtud de esta legalidad huera.<sup>111</sup>

Su principal misión sería defender a la sociedad de los enemigos externos e internos. Por ello, su proceder, tanto el contenido como sus alcances, debían ser definidos por él. A Hitler, por tanto, lo concebía como el portador de la voluntad y la unidad política de la nación. En este sentido, Schmitt justificaba el uso de mecanismos de procesamiento criminal extrajudiciales en contra de lo que el *Führer* considerara como enemigos.

Aunque Schmitt trató de ajustarse a la nueva situación política, nunca abandonó su postura teórica fundamental, incluso la mantuvo cuando Alemania había perdido la guerra, en *El Nomos de la tierra*.<sup>112</sup> La lógica interna de su pensamiento jurídico permanece como una búsqueda del orden concreto –«*konkretes Ordnungsdenken*», opuesta al positivismo jurídico de Kelsen.

Por ejemplo, en el concepto de «*Großraum*» –«esfera de desarrollo»-, un gran orden espacial que sobrepasa el orden nacional, pervive la idea del orden concreto; implica una unidad política que tiende a salir fuera de sí, ampliar su espacio. A través de este concepto intenta romper con la perspectiva mecanicista de la física moderna; en vez de un espacio vacío y neutral, propone un espacio dinámicamente configurado: una esfera de organización y planificación de actividades humanas originadas de una tendencia de desarrollo global. «*Großraum*» es un «*Leistungsraum*».<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> Schmitt, Carl. «El «Führer» defiende el derecho. El discurso de Hitler ante el Reichstag del 13 de julio de 1934.» En *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt. La justificación de las leyes de Nuremberg de 15 de septiembre de 1935*, de Yves-Charles Zarka, 87-93. Barcelona: Anthropos Editorial, 2007: 87.

<sup>112</sup> Cfr. *El nomos de la tierra en el Derecho de gentes del «Ius publicum europeum»*. Granada: COMARES, 2002.

<sup>113</sup> «*Leistungsraum* significa para Carl Schmitt unidad de orden (*Ordnung*) y situación (*Ortung*). Es decir, un espacio con una disposición interna determinada y con una situación específica respecto de otros espacios. *Leistungsraum* significa espacio de desarrollo –*nomos*- en las tres direcciones que expone Schmitt en uno de los corolarios de su libro *El nomos de la tierra*, a saber: apropiarse, dividir y cultivar la tierra (*nehmen, teilen y weiden*). Es decir, todo *Großraum* supone un habitar, un derecho y una economía específicos.» Schmitt, Carl. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos, 1996: XVI-XVII.

Esa palabra *Großraum*, a pesar de ser muy querida en nuestro presente, está por encima de las coyunturas de la política diaria y periodística y de los cambios de la moda, que, por otra parte, afecta a todas las palabras.<sup>114</sup>

Después de la caída del *Reich*, en *El orden del mundo después de la Segunda Guerra Mundial*, explica cómo se ha organizado el mundo, dividido en dos bloques, recuperando el concepto de «*Großraum*».<sup>115</sup>

Schmitt debate los términos propuestos por Kelsen en *La Teoría pura del Derecho*. Aunque su obra no se centra en el pensamiento de Kelsen, aprovecha la crítica para delinear su propio concepto de Derecho. Kelsen desea construir una ciencia jurídica exacta y objetiva; para ello, intenta eliminar del Derecho toda ideología, inclusive todo rastro científico-natural. Sobre todo, debe distinguirse como un sistema de normas, es decir, como una pluralidad de normas basadas en una unidad jurídica. La validez de la norma no dependería de ninguna mediación externa, sino del por un acto de instauración jurídica; por tanto, la coherencia del sistema se origina en la «*Grundgesetz*» –«norma fundamental». El único elemento de conocimiento jurídico, de acuerdo a Kelsen, sólo pueden ser las normas.

... la norma es una categoría que no encuentra aplicación en el dominio de la naturaleza. Del ser de las cosas nunca se deduce un derecho. La norma es algo abstracto. No es espacio temporal. Es simplemente un esquema de interpretación. Quien cae en la tentación de comprender la relación jurídica como una relación que se halla en lo social, una «relación de la vida», no hace más que introducir un punto de vista ideológico en la esfera pura del derecho. El derecho sólo viene de la norma. De modo que un hecho o un acto sólo tiene sentido jurídico si puede ser interpretada de acuerdo a ella.<sup>116</sup>

El «*Rechtsordnung*» –«Derecho positivo»- es el único derecho posible para Kelsen. Por tanto, ni la validez de la ley, ni la del sistema, dependen de la eficacia de la norma singular, en tanto se mantenga dentro de un orden jurídico válido. Visto de este modo, el orden jurídico

---

<sup>114</sup> Schmitt, Carl. Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica. Madrid: Tecnos, 1996: XVI.

<sup>115</sup> «Se presentan tres posibilidades, de las cuáles sólo la tercera le parece realista y adecuada. La primera... consiste en que uno de los bloques venza al otro y así se pueda lograr la deseada unidad del mundo. La segunda estriba en mantener el mundo dividido en dos, lo cual llevaría probablemente a una tensión agudizada con el progresivo desarrollo de los medios técnicos de hacer la guerra. La tercera tiene en cuenta el espacio global del planeta. Se trata de un orden de toda la tierra que ha de nacer de una nueva orientación de los órdenes elementales de la existencia terrena de los hombres, y que, por tanto, no vendrá determinado por las conquistas, sino por el desarrollo industrial-científico-técnico. Ese desarrollo lleva consigo una idea propia de espacio, a saber, al gran espacio.» Schmitt, Carl. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos, 1996: XVII.

<sup>116</sup> Schmitt, Carl. Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica. Madrid: Tecnos, 1996: XX.

es un sistema compacto que no admite lagunas en la ley, es decir, que no puede dejar de aplicarse por falta de un precepto –en todo caso, lo que existiría sería una deficiencia de las técnicas, que podría solventarse por medio de la interpretación-.

Schmitt se desliga de la tradición positivista. A diferencia de Kelsen, el concepto schmittiano de Derecho está determinado por un orden concreto, ya que presupone un «*nomos*». El «*konkretes Ordnungsdenken*» no implica un conjunto de reglas, como pensaría Kelsen, sino la inteligibilidad de un «*nomos*». Todo Derecho es un derecho de «situación».

Y *nomos* es el desarrollo de una comunidad de hombres en el espacio gracias al modo natural de ser del hombre, a las relaciones naturales que se originan entre ellos, al trabajo y a la tradición que pone de manifiesto el modo de ser de un pueblo concreto. Es, por tanto expresión antropológica. Es lugar concreto y tiempo concreto porque la vida del hombre es una vida en un espacio y en un tiempo concretos, es decir, con ciertas condiciones naturales y físicas, pero, sobre todo, con una tradición y unas costumbres. Es trabajo y relación porque el hombre es un ser social. Orden significa, en resumen, un resultado de principios morales y racionales, configurados en las costumbres, con sentimientos, condicionamientos del entorno y a partir del hecho que el hombre no puede vivir más que en relación con otros hombres.<sup>117</sup>

En el ámbito jurídico, el orden se considera una situación «normal». La normalidad puede expresarse a través de normas generales, en tanto manifieste su orden interno. El «*Rechtsordnung*», no es abstracto, es la cristalización de la relación de un pueblo concreto con un espacio determinado. Al pertenecer al ámbito de la vida, el Derecho no puede crearse a partir de un modo tecnificado, sino de modo institucional, que lo muestre como un signo público.<sup>118</sup> En vez de ser una fantasmagoría ideal, la norma es la manifestación del orden y un medio para la realización del Derecho; por tanto, pierde su validez cuando no corresponde al orden concreto.

El Derecho no sólo está conformado por normas, también por decisiones e instituciones. Además de la ley, existen formas de interpretación, en pos de su aplicación. El Derecho, al tiempo que ordena la realidad, recibe su contenido de ella. Siempre está presente una actualidad normativa. En este sentido, el Derecho positivo no es una «deber ser» abstracto, sino una expresión del orden.

---

<sup>117</sup> Schmitt, Carl. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos, 1996: XXII.

<sup>118</sup> Cfr. Schmitt, Carl. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos, 1996: XXIII.

Schmitt pretende resolver la relación dialéctica que subsiste entre el «Derecho» –«*Recht*»- y el «poder» –«*Macht*»-. Esta dualidad es encarnada por la figura del soberano. La legitimación de la soberanía radica en la posibilidad de conectar la decisión con la forma jurídica, es decir, de vincular «*auctoritas*» y «*potestas*» por medio de la «decisión».

En algunos momentos, Schmitt destaca la importancia de la decisión y en otros la de la norma; más que tratarse de una contradicción, es un movimiento pendular para entender el génesis y la formación del Derecho, desde su fundamentación, hasta su aplicación última.

Hay que distinguir entre los conceptos de: derecho (*Recht*), idea de derecho (*Rechtsbegriff*), derecho positivo (*Positives Recht*) y realización del derecho (*Rechtsamwendung*). Todos ellos pertenecen a la esfera del derecho pero se refieren a distintos momentos del proceso de creación del mismo. En primer lugar, el derecho hace referencia a la realidad, el orden de la vida real de un pueblo, es algo sustancial, *óntico*; la idea del derecho pertenece, sin embargo, al mundo *lógico*; el derecho positivo lo hace concreto al quedar escrito por obra de una voluntad, es *ontológicamente concreto*; y, finalmente, en la realización del derecho, es decir, en la decisión del juez, se hace el derecho *prácticamente concreto*. Es decir, la idea de Derecho se convierte en derecho positivo a través de la decisión política y el derecho positivo se realiza en la práctica gracias a la decisión judicial.<sup>119</sup>

La decisión tiene un rol fundamental en la realización del Derecho, ya que una norma no puede realizarse por sí misma, necesita de una voluntad que la instituya como Derecho positivo y que la haga valer. En este sentido, Schmitt concibe dos problemas fundamentales en el normativismo; en primer lugar, pierde de vista el objeto de formación, una realidad cambiante que no siempre se ajusta a la norma; en segundo lugar, no toma en cuenta que la norma requiere de una situación normal para tener validez.

El decisionismo corre el riesgo de apartarse de la norma y, en consecuencia, de no reconocer la situación concreta. Tanto la decisión como la norma deberían estar apegadas al «orden concreto». La decisión absoluta es el absoluto comienzo, pues, según Schmitt, previo a la decisión sólo existe el «estado de naturaleza» hobbesiano, un estado de desorden e inseguridad que implica la lucha de todos contra todos. La «decisión » surge de la necesidad de restablecer el orden o de buscar un orden nuevo.

---

<sup>119</sup> Schmitt, Carl. Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica. Madrid: Tecnos, 1996: XXVII.

Ni siquiera la decisión soberana, en una «situación de excepción», podría desligarse de la noción de «orden concreto», porque la fuerza por sí sola no constituye Derecho. El caso excepcional, por tanto, es distinto al caos. Aunque se trata de la situación no prevista por el orden jurídico vigente, subsiste en ella un orden –aunque no sea jurídico–.

No es casual que Schmitt recupere la definición de Harold Laski: «*gouvernement by discussion*».<sup>120</sup> La decisión política, bajo esta concepción, queda neutralizada por una lógica liberal-economicista. Cuando el Estado legislativo<sup>121</sup> se transforma en Estado administrativo<sup>122</sup>, predominan las medidas o disposiciones.

## El concepto de soberanía

El pensamiento schmittiano es fuertemente influenciado por los pensadores de la contrarrevolución –De Maistre, Bonald y Donoso Cortés–. En su propuesta dictatorial, basada en la decisión, encuentra una salida a los problemas de la modernidad; la cual, a su parecer, es la misma conclusión a la que llega Hobbes. Schmitt se concebía a sí mismo como el «Epimeteo cristiano». Incluso deseaba que ese fuera su epitafio; sin embargo, se colocó finalmente «conoció el *nomos*».<sup>123</sup>

Se puede decir de Schmitt lo mismo que él dijo de sus dos «compañeros de celda», como él los llama, Bodino y Hobbes: «Estuvieron entre los completamente antiguo y lo completamente nuevo y fueron, por eso, injuriados

---

<sup>120</sup> Cfr. Schmitt, Carl. Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual. Madrid: Tecnos, 2008: 170.

<sup>121</sup> De acuerdo a Schmitt, el Estado legislativo es una forma estatal en la que predominan las normas impersonales y predeterminadas, concebidas como duraderas y de contenido determinable, en el que la ley es separa de su aplicación al caso concreto y el legislador no participa en los órganos de aplicación de la ley. Quien ejerce las normas y la soberanía lo hace de acuerdo a la ley –o en nombre de la ley–. Las leyes las hace una entidad legislativa que carece de poder soberano, por lo que no aplica su propia ley sino establece normas vigentes, bajo las cuales las autoridades estatales deben someterse para aplicar la ley. (Revisar *Legalidad y legitimidad*).

<sup>122</sup> Schmitt concibe al Estado administrativo como una entidad en la que la soberanía no reside en el imperio de las leyes ni en el gobierno de los hombres, es decir, en el que las cosas se operan por sí mismas.(Revisar *Legalidad y Legitimidad*)

<sup>123</sup> Cfr. Herrero López, Monserrat. *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*. Navarra: EUNSA, 1997: 21.



y difamados por ambos lados. Para los teólogos eran ateos y, para los racionalistas radicales, eran sólo hipócritas, oportunistas»<sup>124</sup>

De acuerdo a Schmitt, en lenguaje mítico, la «tierra» está unida al derecho y a la justicia por una raíz triple. En primer lugar, la «tierra fértil» es la marca del esfuerzo y el trabajo que son recompensados con «justicia» gracias a la cosecha. En segundo lugar, el «suelo labrado» muestra líneas fijas que hacen visibles determinadas divisiones, se evidencian las medidas y las reglas según se organiza el trabajo. La «tierra» lleva sobre su superficie firme vallados y cercados que revelan la ordenación de los asentamientos humanos, las formas de poder y de dominio se hacen públicas.

La «tierra» representa el premio al trabajo, el límite firme y el signo público del orden. El «mar», por el contrario, no contiene un vínculo tan evidente; aunque sus riquezas son extraídas como fruto del trabajo y el esfuerzo, no hay una medida fija entre la siembra y la cosecha. Tampoco se puede trazar líneas fijas, los barcos no dejan huellas en su camino, «... sobre las olas, todo es ola». El «mar» no es territorio estatal, está abierto a todos de la misma manera, es el espacio de la ambivalencia; puede ser escenario de múltiples eventos al mismo tiempo:

En tal circunstancia, el pescador pacífico puede pescar pacíficamente en el mismo lugar en que la potencia marítima beligerante puede colocar sus minas, y el neutral puede navegar libremente en el mismo espacio en que los beligerantes pueden aniquilarse mutuamente con ayuda de minas, submarinos y aviones<sup>125</sup>

El «*nomos* de la tierra», la apropiación del espacio por sus habitantes, es, para Schmitt, la búsqueda de un *auténtico* fundamento de la Ciencia del Derecho. A su juicio, ese fundamento no se encuentra en la naturaleza, ni en una construcción racional, sino en la historia; es decir, en la naturaleza configurada temporalmente. En ese sentido, la «toma de la tierra» no sólo es el antecedente constitutivo del Derecho Internacional, sino de la sociedad misma.<sup>126</sup>

Se trata del momento en que el hombre establece su primera relación con el espacio, lo que posibilitará las posteriores relaciones entre los hombres. En el «*nomos*», como un acto de

---

<sup>124</sup> Herrero López, Monserrat. *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*. Navarra: EUNSA, 1997: 19-20.

<sup>125</sup> Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del «Ius publicum europaeum»*. Granada: COMARES, 2002.

<sup>126</sup> Cfr. Herrero López, Monserrat. *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*. Navarra: EUNSA, 1997: 43-44.

apropiación, se identifican el espacio y el orden; el sentido de la economía, del derecho y la política se remiten a este hecho originario de carácter existencial.

Ese hecho originario que necesariamente se repite una y otra vez, hasta el punto de que puede ser considerado como una constante histórica, tiene su fundamento en la misma constitución del espíritu humano –el hombre no puede vivir sin apropiarse-. Esa es la condición de sociabilidad humana, es decir, el comienzo de la historia, es un acto originario que condiciona y da razón del modo de manifestarse formalmente la sociabilidad humana: la economía, el derecho, la política.<sup>127</sup>

Schmitt distingue tres tipos de pensamiento jurídico, acorde a los tres elementos que constituyen la unidad política, el Estado, el movimiento político y el pueblo: el normativista, que parte de la regla impersonal, el decisionista, que considera que el Derecho surge de la apreciación de la situación política gracias a la decisión personal, y el institucional, que establece ordenaciones suprapersonales.

El normativismo corre el riesgo de reducir el derecho a un mero modo funcional de la burocracia estatal; el decisionismo corre el peligro de perder en el carácter efímero del instante la estabilidad de lo político; el pensamiento institucional, al aislarse, conduce a un proceso carente de soberanía.

Según Schmitt, la tarea de la filosofía política es la búsqueda de las características determinantes y específicas de lo político. En este sentido, lo político implica, ante todo, el poder de decisión real que garantiza la unidad de la colectividad, es decir, que asegura por la fuerza –fundada en el Derecho- la seguridad exterior y el orden al interior de la unidad política frente a los conflictos provocados por la diversidad de intereses y opiniones.

Toda política, según Heller, tiende a la construcción y al mantenimiento de una unidad de decisión territorial; por tanto, debe responder al ataque a esa unidad con la eliminación física del agresor. Desde esta postura, donde no existe esta disposición a aniquilar, se niega el fundamento del *status* política, es decir, la diferencia entre amigo y enemigo.

A través del caso excepcional se revela el sentido de la autoridad estatal, ya que demuestra que para crear Derecho no es necesario recurrir a él. Más que el monopolio de la coacción, el Estado detenta el monopolio de la decisión.

---

<sup>127</sup> Herrero López, Monserrat. *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*. Navarra: EUNSA, 1997: 47.

Schmitt considera inviable la concepción de Kelsen del Estado –orden jurídico considerado como unidad-, pues evita la cuestión de la soberanía y la del sujeto que la detenta. La soberanía radica en aquél que es capaz de decidir en la situación excepcional, estableciendo una unidad indivisible.

La soberanía es una cuestión de poder: el soberano se halla investido de poder decisorio respecto a una situación concreta de excepción, dictando una ley concreta o determinando una situación específica. El soberano detenta un poder entendido como una magnitud objetiva, propia y autónoma, sujeta a leyes propias incluso respecto a quien puede tenerle en su mano. En realidad, el atributo más genuino de la soberanía es la facultad de derogar leyes vigentes con carácter general o especial, de la cual se deducen las restantes decisiones instrumentales. Puede decir, con coherencia discursiva, que «la soberanía, es decir, el Estado mismo, consiste en decidir la contienda, o sea, en determinar con carácter definitivo qué son el orden y la seguridad pública, cuándo se ha violado, etc.» En verdad, todo orden –y por consiguiente también el orden jurídico. Descansa en una decisión, no en una norma.<sup>128</sup>

Ya que no puede excluirse la situación excepcional, es necesario mantener un poder que no esté sujeto a los límites jurídicos. Al liberar la «decisión» de las trabas normativas se vuelve absoluta. En la suspensión total del orden jurídico es evidente que se prioriza la subsistencia del Estado sobre la validez de la norma jurídica.

En el caso excepcional, el soberano suspende el Derecho en virtud del derecho a la propia conservación. Todo derecho es un derecho de situación; el soberano es el encargado de crear y garantizar en su totalidad una situación en la que la norma pueda tener validez. En ese sentido, el orden jurídico sólo puede tener sentido, si es restablecido el orden, es decir, si el soberano implanta una situación normal.

La «excepción» tiene relevancia jurídica porque permite referir aquello que escapa a toda determinación general y, por tanto, pone en evidencia un elemento estrictamente jurídico: la «decisión». Schmitt establece una sutil distinción entre norma y Derecho. Aunque la decisión, en el caso excepcional, aniquila a la norma, no es ajena al ámbito jurídico; pues ambos permanecen dentro del marco del Derecho. La Constitución reconoce ciertas medidas entre las que se debe considerar la actuación del estado de excepción.

---

<sup>128</sup> Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra en el Derechi de gentes del «Ius publicum europeum»*. Granada: COMARES, 2002: XIX

El poder de excepción se manifiesta, jurídicamente, en medidas concretas para enfrentar las necesidades regulativas de una situación especial. La autoridad estatal, investida de facultades excepcionales puede adoptar medidas que se separen de la norma, incluso, que suspendan las leyes constitucionales, con el fin de proteger la Constitución jurídica.

Las principales facultades que le confería la Constitución al *Reichspräsident* estaban descritas en el artículo 48. Le autorizaba a emplear la fuerza, incluso contra los propios entes federados, cuando el orden y la seguridad pública fueran alterados o estuvieran en riesgos. En esos casos excepcionales tenía la atribución de disolver el *Reichstag*.<sup>129</sup>

Entre 1919 y 1924, Friedrich Ebert empleó en varias ocasiones los poderes excepcionales señalados en el artículo 48. En 1920 en Thüringen y en 1923 en Sachsen, tras el Putsch de la cervecería de Munich, en el que participó Hitler, Ebert estableció un gobierno militar bajo el mando del general von Seeckt, también después de los asesinatos de Erzberger, en 1921, y Rathenau, en 1922. A partir de 1922 se expidieron numerosos decretos presidenciales para intentar resolver los problemas económicos y financieros, basados en los poderes conferidos por este artículo; incluso el decreto que permitió estabilizar la moneda, creando el *Rentenmark*, fue parte de la sucesiva serie de decretos de *Reichsexekution*.

Una de las principales preocupaciones teóricas de Carl Schmitt gira en torno al normativismo liberal y su concepto de «estado de Derecho».

El así llamado positivismo y normativismo de la doctrina alemana del Estado de derecho, tanto de la época Guillermina como de la época de Weimar, es sólo un normativismo degenerado –porque en lugar de fundarse sobre un derecho natural o racional, depende de una norma «válida» de forma meramente fáctica- y, por tanto, contradictorio en sí mismo, y en tanto mezclado con el positivismo sólo

---

<sup>129</sup> « Cuando un Territorio (*Land*) no cumple los deberes que le impone la Constitución, o las leyes del *Reich*, puede el presidente del *Reich* obligarle a ello apelando a la fuerza armada.

Cuando en el *Reich* alemán el orden o la seguridad públicos estén considerablemente alterados o amenazados, puede el Presidente del *Reich* tomar aquellas medidas que sean necesarias para su restablecimiento, apelando a la fuerza armada si el caso lo requiere. A este objeto puede suspender provisionalmente, en todo o en parte, los derechos fundamentales consignados en los artículos 114, 115, 118, 123,124 y 153.

Cuantas medidas haya tomado el Presidente del *Reich* en virtud de los apartados 1 y 2 de este artículo, deberá ponerlas sin demora en conocimiento del *Reichstag*. Si el *Reichstag* lo exige, las medidas tomadas deberán dejarse sin efecto.

Si la demora llegara a constituir un peligro, puede un Gobierno territorial tomar para su Territorio (*Land*) las medidas consignadas en el apartado 2. Estas medidas se dejarán sin efecto a instancias del Presidente del *Reich* o del *Reichstag* mismo.

Los pormenores serán regulados por una ley del *Reich*.» Schmitt, Carl. Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual. Madrid: Tecnos, 2008: 192-193.

permite a su vez un decisionismo degenerado, jurídicamente ciego, que se atiene a la «fuerza normativa de lo fáctico» en lugar de a una decisión auténtica.<sup>130</sup>

La definición jurídica de la soberanía se revela en la decisión sobre el estado de excepción porque, a diferencia de la norma general, es posible captar el significado sustantivo de la decisión. Sin ser incorrecta la definición de soberanía como el poder supremo y originario de mandar, no deja en claro su aplicación concreta ni su carácter de interés público. De este modo, se revela el sujeto de la soberanía, es decir, el encargado de decidir sobre un conflicto que pone en riesgo el interés público y la integridad del Estado.

La soberanía, de acuerdo a Schmitt, se muestra fácticamente. Las situaciones de conflicto no son previsibles ni acotables *a priori*; por esa razón, sólo es posible determinar, jurídicamente, quién debe decidir en los casos de extrema necesidad: el soberano decide si se trata de una situación excepcional y, en todo caso, decide lo que se debe hacer para controlarla. Sin ser ajeno al Derecho, el soberano se encuentra fuera de él, ya que en el soberano reside la competencia de suspender el orden jurídico vigente por completo.

El significado de la soberanía, entendida como concepto límite, no se revela en un caso normal, sino en el extremo, ya que adquiere pleno sentido ante una situación que no puede ser enteramente calculable en términos de regulación jurídica.

Soberano es quien decide sobre el estado de excepción... Sólo esta definición puede ser justa como concepto límite, Pues concepto límite no significa concepto confuso, como en la impura terminología de la literatura popular, sino concepto de la esfera más extrema. A él corresponde que su definición no pueda conectarse al caso normal, sino al caso límite. De lo que se sigue se verá que aquí por «estado de excepción» se entenderá un concepto general de la doctrina del Estado, no un decreto de necesidad cualquiera o un estado de sitio.<sup>131</sup>

Aunque las traducciones hagan uso del concepto «estado de excepción», su sentido no se reduce a la noción actual de técnica constitucional; en sentido amplio, refiera a la «situación de excepción». La «situación de excepción» refiere a una situación extrema, a una perturbación del orden o a una amenaza al poder pública que exige la aplicación de medidas extraordinarias del Estado. En la decisión sobre la «situación de excepción» se manifiesta la «*plenitudo potestatis*» de la soberanía ilimitada, pues en ella reside el poder supremo y originario de mandar y de abolir la ley vigente.

---

<sup>130</sup> Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trota, 2009: 12.

<sup>131</sup> Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trota, 2009: 13.

Al introducir una ruptura en el curso ordinario de las cosas, poniendo en tela de juicio el orden existente, la «situación excepcional» es concebida como un estado polémico que se sitúa por encima del derecho vigente; se trata de una determinación que se propone seguir una vía distinta a la del procedimiento legal.

## Capítulo II. El Leviatán en la teoría del Estado de Carl Schmitt

### La fuerza mítica del Leviatán

Aun cuando el discurso secular moderno pareciera indicar lo contrario, los mitos fundacionales todavía conservan una gran fuerza.<sup>132</sup> En ese sentido, la modernidad descansa sobre una aporía. Bajo el signo de la racionalidad instrumental, significa, al mismo tiempo, un derrumbe de la razón y un regreso al mito.<sup>133</sup>

La modernidad se distingue por «introducir» la razón ilustrada en el mundo. La precisión técnica del pensamiento racional parte de la estadística para describir los fenómenos físico – concebidos como objetivos-. Pero su instrumentalización y querencia de dominio han supuesto un proceso de reificación y cosificación en todas las esferas sociales. El positivismo, según Lukács, ha renunciado a entender el «en sí» de la realidad, en el momento en el que lo califica como un problema no-científico. En cambio, concibe la técnica como una «legalidad natural» que dirige el desarrollo de las fuerzas productivas.<sup>134</sup> Se estableció, en consecuencia, una forma de fatalismo histórico que mecaniza el mundo.

Al concebir el progreso como ideal supremo, se ignoró su carácter contradictorio. Debido a que la razón, por su carácter instrumental, ha sido signada bajo la idea de dominio de la naturaleza, es capaz de construir campos de concentración. El dominio de la naturaleza implica, también, el dominio sobre el hombre.

A pesar de las múltiples discrepancias entre los pensadores racionalistas, es imposible negar la existencia de un proyecto común: la edificación de una ética racional que garantice la universalidad de los principios que rigen la conducta humana y, por tanto, que supere a la teología medieval. La pretensión era proceder como los matemáticos que al estudiar las figuras geométricas logran abstraer los cuerpos reales.<sup>135</sup>

---

<sup>132</sup> «... es necesario tener presente que los “mitos fundantes” no pertenecen sólo a la historia pasada de las sociedades humanas, puesto que también pueden considerarse los “mitos” actuales: la democracia, el socialismo, el libre mercado, etc.» Altini, Carlo. *Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político*. Córdoba: Brujas, 2012: 15.

<sup>133</sup> Cfr. Adorno, Theodor W., y Max Horkheimer. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1994: 27.

<sup>134</sup> Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro, 1970: 28.

<sup>135</sup> «El método que unifica a autores tan diferentes es el método racional, es decir, aquél método que, por primera vez en la historia de la reflexión sobre la conducta humana, ha de permitir la reducción del derecho y la moral (así como de la política) a ciencia demostrativa. Con otras palabras, tanto sus seguidores como sus adversarios consideraron que puede hablarse de una escuela en tanto en cuanto ésta constituye una unidad no ontológica,

En este sentido, sin importar las múltiples mutaciones que ha sufrido el Estado moderno en el último par de siglos, el eco de los presupuestos de la teoría hobbesiana sigue resonando en la argumentación política contemporánea.

... una antropología materialista, un concepto negativo de libertad, un contrato entre enemigos potenciales en el origen de la comunidad política, la contención del terror y la violencia como fin de la política, la imposibilidad de un orden internacional de cuño universalista y una idea de razón pública como argumento legitimador del poder político.<sup>136</sup>

Hobbes, sin duda, estaba convencido que el desorden de la vida social era producto de las teorías erróneas de juristas, políticos y teólogos que tendían al sectarismo. Esta condición podía ser superada, a su parecer, si se conocían las reglas del actuar humano con la misma certeza con la que se entendían las dimensiones de las figuras geométricas.<sup>137</sup> La labor de esta nueva ciencia moral sería la *demonstratio*, no la *interpretatio*. Se emprendía comenzar un proceso de sistematización, es decir, de construcción y ordenamiento del mundo.<sup>138</sup> Para él, la sabiduría verdadera se deriva de la recta razón, es decir, de la filosofía, no del ímpetu de la mente aguda.

Así es como di con dos postulados certísimos de la naturaleza humana: uno, el de la codicia natural, por la cual cada uno postula el uso de las cosas comunes para sí mismo; el otro, el de la razón natural, por la cual cada uno se esfuerza por evitar la muerte violenta como mal supremo de la naturaleza. A partir de estos

---

no metafísica ni ideológica, sino metodológica.» Bobbio, Norberto. *Estudios de Historia de la Filosofía. De Hobbes a Gramsci*. Madrid: Debate, 1991: 75.

<sup>136</sup> Herrero, Montserrat. *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*. Madrid: Katz Editores, 2012: 8.

<sup>137</sup> «Por ello, Poncio Telesino, no menos sabiamente que Catón, dijo estas palabras al pasar revista al ordenamiento de su ejército en la batalla de la Puesta Colina contra Sila: vociferaba que se había de arrasar y destruir a Roma misma, y añadía que nunca habrán de faltar lobos raptos de la libertad itálica si no se tala el bosque en el cual suelen refugiarse.» Hobbes, Thomas. *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Buenos Aires: Hydra, 2010: 107.

<sup>138</sup> «La novedad del derecho natural no se comprende si no es por contraposición al estado en que se encontraba el estudio del derecho con anterioridad a ese giro teórico, si no se pone un mínimo de atención, como se decía hace poco, en todo lo que niega. Al proponer la reducción de la ciencia del derecho a ciencia demostrativa, los iusnaturalistas sostienen –por primera vez con tanto ímpetu en la secular historia de la jurisprudencia– que la misión del jurista no es la de interpretar las reglas ya dadas, que como tales no pueden por menos de resentirse de las condiciones históricas que fueron emitidas, sino la mucho más noble de descubrir las reglas universales de la conducta a través del estudio de la naturaleza del hombre, a semejanza de lo que hace el estudioso de la naturaleza que por fin ha dejado de leer a Aristóteles y se ha dispuesto a escudriñar el cielo. Para el iusnaturalista, la fuente del derecho no es el *Corpus iuris*, sino la «naturaleza de las cosas.» Bobbio, Norberto. *Estudios de Historia de la Filosofía. De Hobbes a Gramsci*. Madrid: Debate, 1991: 82.



principios me parece haber demostrado en este opúsculo, con evidentísima consecuencia, la necesidad de los pactos de conservar la fe dada, y de allí los elementos de la virtud moral y los deberes civiles.<sup>139</sup>

La filosofía, según Hobbes, no se caracteriza por su objeto de estudio, sino por su método: el conocimiento racional de los hechos a través de sus causas. A diferencia de Aristóteles, la filosofía no supone una actitud contemplativa, sino un acto creativo, una práctica de intervención técnica en el mundo, transformando las relaciones causa-efecto en relaciones medio-fin.

A diferencia de sus antecesores, incluyendo a Grocio, Hobbes es el primer autor que construye un sistema jurídico\_deductivo con un postulado ético originario –la ley natural fundamental-. A su juicio, la ley natural es un dictamen de la recta razón, y no un simple acuerdo. Por ello, el ser humano, al poseer esa facultad regulatoria, buscaría la paz, siempre y cuando la pudiera alcanzar. En caso contrario, se prepararía para la defensa.<sup>140</sup>

Esta noción moderna modifica radicalmente el concepto de «naturaleza». Ya no se trata del orden dispuesto por Dios, sino de las condiciones de hecho que los individuos deben tomar en cuenta para regular las formas de su existencia.<sup>141</sup> De este modo, concibe a la razón como una cuestión de cálculo que induce a construir la sociedad civil que permita transformar a las leyes naturales –buenas, pero ineficaces- en leyes positivas –que permitirían la realización del valor supremo de la paz-.<sup>142</sup>

Ya que la acción instrumental permea la constitución misma del saber, la ciencia potencia la capacidad de actuar eficazmente, vinculando el saber y el poder. De este modo, rompe con la distinción tradicional entre filosofía teórica y filosofía práctica y, al mismo tiempo, erige un proyecto de dominio técnico de la naturaleza –incluso, de la naturaleza humana-.

La utilidad de esta *philosophia práctica* sería la que le permitiría realizarla cabalmente. La filosofía natural suministraría un saber sobre la naturaleza exterior que permitiría explotarla

---

<sup>139</sup> Hobbes, Thomas. *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Buenos Aires: Hydra, 2010: 110.

<sup>140</sup> Cfr. Hobbes, Thomas. *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Buenos Aires: Hydra, 2010: 139-141.

<sup>141</sup> «el derecho natural deja de ser la vía mediante la cual las comunidades humanas pueden participar del orden cósmico o contribuir a él, para transformarse en una técnica racional de coexistencia.» Bobbio, Norberto. *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*. Madrid: Debate, 1991: 154.

<sup>142</sup> «Es Hobbes quien por primera vez. Sin limitarse a adscribir al derecho natural preceptos generalísimos, como habían hecho todos sus predecesores incluido Grocio, pone a prueba con su larga enumeración de leyes naturales tomadas en gran parte del derecho de guerra la tesis según la cual las leyes naturales no son sino el producto del cálculo de utilidades (en este sentido nuevo, *dictamina rectae rationis*), expedientes ideados por la razón para hacer posible la coexistencia pacífica.» Bobbio, Norberto. *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*. Madrid: Debate, 1991: 154-155.

a través de la técnica y la filosofía política proveería de reglas seguras para establecer un orden social inexpugnable. Los teoremas deducidos por la razón natural constituyen una doctrina a disposición del soberano que, protegiendo a la comunidad política, transformaría la verdad teórica en utilidad práctica.

Pues si se conociera la razón de las acciones humanas con la misma certeza que se conoce la de las magnitudes de las figuras, quedarían inermes la ambición y la avaricia, cuya fuerza se apoya en opiniones falsas a cerca del *derecho* y de la *injusticia*, y el género humano gozaría de paz tan constante que se diría que nunca habría más guerras, excepto por el espacio, a causa del aumento de la población.<sup>143</sup>

Hobbes no atribuye a la filosofía una función pedagógica-moral, pues no está orientada a modificar las actitudes y motivaciones de los hombres, ni a formar su carácter, sino a mostrar los vínculos de causalidad para organizar su conducta de acuerdo a pautas racionales. La filosofía política se erige como un conjunto de reglas establecidas *a priori*, de carácter infalible, invariable y universal. El conocimiento de toda ley depende del conocimiento del poder soberano.

En los conceptos centrales del pensamiento político de Hobbes es posible encontrar el origen de la modernidad. No sólo plantea que el mundo puede comprenderse mediante la razón, sino que puede ser modificado, de tal modo que no resulte un lugar inhóspito para el ser humano. En el seno de esta visión antropocéntrica, que erige nuevos mitos, se encuentran las contradicciones del proceso de secularización.

El mito del Leviatán significa una ruptura en la representación política en Occidente. En él, se bosquejan los principales lineamientos de la modernidad. Mediante el Leviatán recupera figuras míticas tradicionales, para afirmar la fuerza política del Estado soberano. En pocas palabras, evoca una potencia terrenal que no reconoce a ningún poder como superior. Recurriendo a este símbolo, se articulan las nociones de unidad, orden y paz.

Por su cuádruple simbolización –máquina, animal, hombre y dios- advierte la presencia de elementos de la cultura tradicional fusionados con las novedades de la modernidad. En este sentido, surgen de él nuevas concepciones sobre el mundo de lo político. Hobbes asume que existe una relación íntima entre Estado y violencia, la cual debe ser regulada por el Derecho. Unos siglos más tarde, Max Weber haría evidente la importancia de este vínculo.

---

<sup>143</sup> Hobbes, Thomas. *Behemoth*. Segunda. Madrid: Tecnos, 2013: XXI.

El Estado se compone de una relación de *dominación* del hombre sobre el hombre, fundada sobre la violencia legítima (es decir, sobre la violencia considerada legítima). El Estado no puede existir sino a condición de que los hombres dominados se sometan a la autoridad reivindicada por los dominadores. Entonces se plantean las cuestiones siguientes. ¿En qué condiciones se someten y por qué? ¿En qué justificaciones internas y en qué medios externos se apoya esta dominación?<sup>144</sup>

## Los elementos teológicos en la construcción del Leviatán

El pensamiento de Carl Schmitt, del mismo modo que el de Hobbes, es fuertemente influido por la tensión política vivida en su época. Por ello, también concibe este carácter conflictivo como la esencia de la política. Considerando que su principal criterio político es la distinción amigo-enemigo, es fácil comprender el sentido con el que ha recuperado la obra de Hobbes: la amenaza que representan los otros –inclusive en la en tiempos de paz- es una condición *sine que non* de la política.

Schmitt sostiene que la obra de Hobbes no fue comprendida adecuadamente por sus contemporáneos. Incluso, hasta finales del siglo XIX, sólo se habían realizado interpretaciones morales y religiosas del Leviatán. Por esa razón, pensaba que era urgente la recuperación de carácter político de la filosofía hobbesiana. Por ello, consideraba necesario precisar la importancia del símbolo del Leviatán en la teoría política, tanto su estructura conceptual como su simbolización mítica. Se debía recuperar su sentido mítico porque, a su parecer, resultaba indispensable destacar la necesidad de priorizar el elemento personalista sobre el proceso de tecnificación y de neutralización.

La afirmación de lo técnico tiende a reducir la vida privada y la fuerza del Estado a la propia técnica.<sup>145</sup> Una época racionalista y mecanicista, advierte Schmitt, carece de alma, por lo que es incapaz de crear figuras representativas, es decir, imágenes del carácter público del poder. La *Repräsentation*, en este sentido, no se limita a delegar los intereses de la comunidad, también incumbe a la personificación de la unidad política.<sup>146</sup> Este proceso ha motivado a la

---

<sup>144</sup> Zarka, Yves Charles. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona: Herder, 1997: 246.

<sup>145</sup> «La fantasía del moderno habitante de la gran ciudad está llena, hasta su último átomo, de representaciones técnicas e industriales, proyectándolas en lo cósmico o en lo metafísico. En esta mitología ingenuamente mecanicista y matemática se hace del mundo una gigantesca máquina que genera corriente. Aquí no hay tampoco diferencia de clases. La imagen del mundo del empresario industrial moderno se asemeja a la del proletario industrial como un mellizo al otro. Por ello se entienden bien entre sí cuando luchan juntos por el pensamiento económico.» Schmitt, Carl. *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos, 2011: 16.

<sup>146</sup> «Con un Estuardo, Jaime I, encontró una formulación hermosa y simple, la cual decía que un rey está siempre en un escenario público, *on a public stage*. En Hobbes.... La persona soberano-representativa es solamente el

desaparición de estas formas de representación y ha afirmado, en su lugar, una formulación técnica: el «principio de representación», en el sentido de «estar en lugar de» o «delegación».

Desde la perspectiva schmittiana, Hobbes pondera la personificación de la unidad política y del poder soberano. Por tanto, es posible comprender las «acciones del poder» y la «autoridad del poder político» a partir de la figura del soberano, pues, además, la legitimidad de la soberanía emana de sus decisiones arbitrarias y en sus actos guiados por una voluntad autónoma. La noción de «poder soberano» engloba los problemas que pudieran surgir entre soberano y soberano y entre soberano y sus súbditos y la pretensión de conservar la unidad.<sup>147</sup>

En este sentido, Schmitt sostiene que el Leviatán permite resistir a la excesiva tendencia a la abstracción, característica de la era de las neutralizaciones. La expansión del pensamiento técnico-administrativo ha reducido lo político a conceptos propios de otras esferas, en particular, de la economía –que pretenden superar lo político a través de procedimientos establecidos racionalmente-. Esto implica una clausura, pues, de antemano, se renuncia a aprehender todo aquello que no se rige bajo la lógica racional.

El “defecto de poder” humano para conocer las causas naturales determina el hecho de que el conocimiento humano de las cosas sobrenaturales *no* sea un conocimiento elaborado de manera natural, sino fundado sobre la autoridad de las escrituras y sobre la fe; en consecuencia, este conocimiento no puede experimentarse de manera sensible ni demostrarse de manera racional.<sup>148</sup>

La coherencia sistemática con la que Hobbes desarrolla el Leviatán resulta un referente constante en las preocupaciones teóricas de Carl Schmitt. A su juicio, Hobbes es un pensador eminentemente político, pues su pensamiento aborda los principales problemas del poder soberano: la relación protección-obediencia, la unidad política, la necesidad de la paz y la atribución de la toma de decisión y de juicio.

Debido a esta concepción conflictiva de lo político, en la obra de Schmitt se refleja un gran interés por la oposición entre el Leviatán, que crea el orden y la unidad política y que la

---

alma del “gran hombre” que es el Estado.» Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1997: 16.

<sup>147</sup> «Una multitud de hombres deviene *una* persona cuando estos hombres son representados por un hombre o una persona; esto puede hacerse con el consentimiento de todos y cada uno de los miembros de la multitud en cuestión. Pues es la *unidad* del representante, y no la unidad de los representados, lo que hace a la persona *una*; y es el representante quien sustenta a la persona, sólo a una persona. Hablando de una multitud, la *unidad* no puede entenderse de otra manera.» Hobbes, Thomas. *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial, 1996: 137.

<sup>148</sup> Altini, Carlo. *Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político*. Córdoba: Brujas, 2012: 32.

defiende frente a las amenazas internas y externas, y el Behemoth, la encarnación de la guerra civil, que hace evidente la fragilidad de lo político.

Movido por este interés, Schmitt recrea paso a paso la propuesta de Hobbes. Su intención es encontrar los vínculos entre lo político y lo teológico. En este sentido, su primer supuesto parte de una concepción constitucional del ordenamiento estatal, íntimamente ligada al estado de Derecho. En la constitución se expresa la unidad política. Dicho en otras palabras, se trata de aquella condición civil donde el Estado monopoliza la fuerza y concentra el Derecho para dar forma a la unidad política. La definición de estado de Derecho, por tanto, parte del hecho que cualquier Estado arroga para sí todo el Derecho.

Según Hobbes, todo Estado es fundado por un pacto; todo Estado es también un Estado de derecho, ya que el Estado no puede darse un derecho extra-estatal o anti-estatal; sino sólo un Estado fundado por una asamblea nacional constituyente es un Estado constitucional de Derecho.<sup>149</sup>

El Estado no sólo detenta el monopolio de la fuerza, también el derecho a usarla, porque es la misma fuente del Derecho y no hay poderes que le superen o se le comparen. Para distinguir la norma del uso de la fuerza asume que el derecho es justicia, legalidad y moralidad. El «*iussum*» es intrínsecamente «*iustum*».

La soberanía estatal, desde esta perspectiva, anticipa la instauración de los límites de las atribuciones del Estado. La «Ley», por tanto, constituye un elemento positivo del poder soberano. Hobbes sienta las bases para el iusnaturalismo moderno con la fórmula de «*auctoritas*» y «*potestas*»:<sup>150</sup>

... es “derecho” lo que establece la ley o, al revés, la ley es “derecho” (“afirmación”, antes que obligación, “negación”). Ello implica la afirmación cabal del Estado de Derecho (Estado con todo el Derecho): el soberano no tiene ningún obstáculo para crear modificar o anular el derecho, es legalmente omnipotente, sólo está limitado por la “*Gesetzlichkeit*” (legalidad) misma, creada

---

<sup>149</sup> Schmitt, Carl. El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1997: 20.

<sup>150</sup> «La distinción entre fuerza y autoridad no necesita ser explicada para la ulterior exposición de esta teoría constitucional; pero, por su gran importancia para la teoría general del Estado, la expondremos brevemente: al poder (siempre efectivo por necesidad) le corresponden conceptos como soberanía y majestad; autoridad, por el contrario, significa un prestigio esencialmente basado en el elemento de la *continuidad* y contiene una referencia a la tradición y permanencia. Ambas cosas, fuerza y autoridad, son eficaces y vivas, una junto a otra, en todo Estado. La contraposición clásica se encuentra también ara esto en el Derecho político de Roma: el Senado tenía *auctoritas*; del pueblo, por el contrario, se desprenden *potestas e imperium*.» Schmitt, Carl. *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza Editorial, 2011: 123.

por él; por ende, su única limitación es el seguir una “legalidad” o “procedimiento legal”.<sup>151</sup>

Aunque en el pensamiento de Hobbes subsiste un problema teórico relativo a la relación entre la política y la religión, casi siempre se ha ponderado la perspectiva de la teoría política, soslayando las implicaciones teológicas. Mientras algunos intérpretes –Norberto Bobbio, Samuel I. Mintz, Michael Oakeshott, George H. Sabine, Leo Strauss, Raymond Polin y Ferdinand Tönnies- destacan el carácter mundano de la representación, de la obligación y de la soberanía, construidas mediante el mecanismo del consenso racional –aun cuando estas nociones se construyeron con instrumentos de la ciencia bíblica-; otros autores –Julien Freund, Francis Campbell Hood, Klaus Michael Kodalle, Aloysius Martinich, Carl Schmitt, Alfred E. Taylor, Howar Warrend Bernard Willms- recalcan el vínculo entre soberanía, teoría de la obligación y teología política, contemplando la posibilidad de la existencia de una trascendencia secularizada en el sistema político hobbesiano.

Schmitt se opone a reducir el pensamiento hobbesiano a una teoría de la acción política que se preocupa de únicamente por una realidad efectiva. A su parecer, Hobbes también está interesado en construir un fundamento de la política. A pesar de ser un pensador inminentemente materialista y mecanicista, sin duda, recupera elementos teológicos No sólo por ser “lengua común” de la cultura europea en el siglo XVII y con la que no podía dejar de encontrarse, sino porque juegan un rol activo que afecta por completo el plantamiento.

En este sentido, la teología política<sup>152</sup> puede ser comprendida como un modelo teórico en el que la justificación del poder político parte de un fundamento teológico que funda la suprema autoridad soberana o como una expresión de la *identidad* cultural, religiosa y sustancial del

---

<sup>151</sup> Schmitt, Carl. El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1997: 21-22.

<sup>152</sup> « Viendo el conocimiento que tenemos de los espíritus (spirits) no es un conocimiento natural (natural knowledge), sino fe, según la revelación sobrenatural (faith from supernatural revelation) hecha a los sagrados autores de la Biblia, despréndese que también el saber de inspiración (inpiration) que tenemos, el cual es la obra de los espíritus en nosotros, tiene que proceder de la Escritura... Pero si la inspiración es discernible por este punto [que Jesucristo ha encarnado] y este punto admite (acknowledged) y se cree (believed) por la autoridad (authority) de la Biblia, ¿cómo sabemos (pueden preguntarse algunos) que las Escrituras merecen tanta autoridad? ¿Que son nada menos que la voz viviente de Dios? Esto es, ¿cómo sabemos que las Escrituras son la palabra de Dios? En primer lugar, es evidente que si por conocimiento entendemos la ciencia infalible y natural (science infalible and natural)... procedente del sentido (sense), entonces no podemos decir que le conocemos, porque el conocimiento procede de las concepciones engranadas por el sentido. Pero si entendemos el conocimiento como natural, sólo podemos conocerlo por inspiración; y esa inspiración sólo podemos juzgarla a través de la doctrina. Despréndese de lo expuesto que no disponemos de un medio natural o sobrenatural para poder llamar a ese conocimiento propiamente ciencia y evidencia (evidence) infalible. Por tanto, el conocimiento de que las Escrituras son palabra de Dios es solamente fe.» Altini, Carlo. *Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político*. Córdoba: Brujas, 2012: 32-33.

cuerpo político secularizado. El problema teológico político, por su parte, puede entenderse como un modelo teórico en el que la justificación del cuerpo político, aunque asume la dimensión política, parte de una base mundana y subraya que el conflicto teológico político es eminentemente político y sólo tiene implicaciones teológicas en un segundo plano, es decir, los conflictos, más que controversias teológicas, son conflictos entre sistemas ético-políticos que suponen concepciones distintas de la justicia.<sup>153</sup>

... a pesar de que no se evita la confrontación con el problema de la pluralidad de las distintas fuente de autoridad vinculadas al reconocimiento de los “dioses de la ciudad”, no se manifiesta ni fe ni preferencia teológica-confesional alguna: los conflictos entre las distintas autoridades políticas son conflictos entre las distintas autoridades “divinas”, esto es, entre los mitos, creencias o valores fundantes de la sociedad política.<sup>154</sup>

Sin duda, el símbolo del Leviatán es el más famoso en toda la obra de Hobbes, a tal grado que ha sido nombrado el “profeta del Leviatán”. A decir de Schmitt, el hecho de que Hobbes haya recurrido a la figura del Leviatán no sólo es para esclarecer su teoría del Estado, pues no se tratara de una metáfora cualquiera, es un símbolo mítico que contiene múltiples significados implícitos.

En la historia de las ideas políticas abundan imágenes y símbolos que representan a la comunidad política,<sup>155</sup> pero, para Schmitt, carecen de la fuerza mitopoiética del Leviatán. Por ejemplo, Platón representa a la comunidad política con la imagen del cuerpo magnificado de un hombre –«*magnum corpus*»-<sup>156</sup> y, en contra parte, se refiere a las multitudes movidas por

---

<sup>153</sup> Cfr. Altini, Carlo. Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político. Córdoba: Brujas, 2012: 14.

<sup>154</sup> Altini, Carlo. Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político. Córdoba: Brujas, 2012: 14-15.

<sup>155</sup> «... la metáfora más influyente con que la política representó la vida de la sociedad fue la del cuerpo. Sin poder recorrer siquiera de manera alusiva la compleja historia de la analogía entre cuerpo natural y cuerpo político... limitémonos a recordar que durante varios siglos constituyó el más recurrente *tópos* con que autores políticos y literarios representaron la constitución y el funcionamiento del organismo político: cada parte suya era comparada con un órgano del cuerpo humano, con todas las consecuencias normativas que tal correspondencia naturalmente implicaba en relación con la jerarquía que de este modo establecía no sólo entre el rey-cabeza y los súbditos-miembros, sino también entre distintas clases y órdenes del reino.» Esposito, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu: Buenos Aires, 2008: 162.

<sup>156</sup> «... cuando algunos de nosotros se golpea el dedo, toda la comunidad del cuerpo, orientada hacia el alma tras el orden único de la parte que la rige, percibe y sufre toda entera al mismo tiempo, aunque sea una parte la afectada, y así por eso decimos que al hombre le duele el dedo... la ciudad mejor gobernada es la que está situada más cerca de este tipo de hombre... si uno de los ciudadanos sufre algo, ya sea un bien o un mal, una ciudad así dirá enfáticamente que lo que sufre es de ella y que toda ella compartirá su sentimiento y se compadecerá de él.» Platón. *República*. Buenos Aires: Losada, 2007: 353-354.

afectos irracionales como un animal de muchas cabezas o “bestia heteróclita”.<sup>157</sup> Incluso, aun cuando reconoce que Nietzsche se aparta del ámbito tradicional de la filosofía, al concebir al Estado como el “monstruo más frío”,<sup>158</sup> afirma que no logra romper con el sentido secular característico de la modernidad.

La particularidad del Leviatán parte de ser una imagen bíblica del Antiguo Testamento, la cual ha tenido múltiples interpretaciones cabalísticas, míticas y teológicas. El Leviatán<sup>159</sup> es un animal bíblico que aparece en el Libro de Job; se le identifica como una bestia marina – con la forma de una ballena, un cocodrilo o, simplemente, un gran pez-. Se trata de la bestia más fuerte e indómita. En el Libro de Job también se presenta a su némesis, el Behemoth,<sup>160</sup>

---

<sup>157</sup> «Modela ahora la forma única de una bestia policéfala de aspectos variados, con cabezas de animales mansos y salvajes colocadas en círculo, y que es capaz de mutar y engendrar de sí misma todas ellas... Enlázalas entonces exteriormente en una sola imagen, la de un hombre, de moda que para quien no pueda ver el interior, sino que sólo la envoltura exterior, parezca un solo ser viviente: un hombre...» Platón. *República*. Buenos Aires: Losada, 2007: 586-587.

<sup>158</sup> «Aún hay en alguna parte pueblos y rebaños; pero no entre nosotros, hermanos míos; entre nosotros hay Estados... ¿Estado? ¿Qué es eso? ¡Vamos! Abrid los oídos, porque voy a hablaros de la muerte de los pueblos... Estado se llama el más frío de los monstruos. Miente también fríamente, y he aquí la mentira rastrera que sale de su boca: “Yo, el Estado, soy el pueblo”.» Nietzsche, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Valencia: Prometeo, 1980: 36.

<sup>159</sup> «¿Pescarás con anzuelo al Leviatán y con cuerdas sujetarás su lengua? ¿Le meterás un garfio en las narices u horadarás con gancho su quijada? ¿Él será quien te ruegue muchas veces y te hable amablemente? ¿Hará un pacto contigo y estará a tu servicio de por vida? ¿Jugarás con él, lo mismo que se juega con un pájaro? ¿Lo atarás, para gozo de sus niñas? ¿Harán de él un banquete tus amigos? ¿Se lo repartirán los mercaderes? ¿Podrás acribillar su piel con dardos o el arpón clavarás en su cabeza? Pon la mano sobre él: te quedará el recuerdo de una lucha a la que nunca más has de volver. Toda esperanza en él es infundada, pues su sola presencia paraliza. Ninguno es tan audaz que lo despierte. ¿Quién, pues, podrá estar frente a mí? ¿Y quién me anticipó para que yo le pague? Es mío todo lo que existe bajo el cielo. ¿Qué diré de sus miembros, de su vigor y fuerza incomparables? ¿Quién abrió por delante su vestido y quién perforó su coraza doble? Espanta ver el cerco de sus dientes. La gloria de su dorso son escudos de acero, apiñado de escamas que se aprietan, tan unidos el uno como el otro que el viento no entra en ellos, pegados de tal modo, trabajados entre sí, que es imposible separarlos. Cuando estornuda enciende lumbre y sus ojos son como los párpados del alba. Su boca saca llamas y centellas de fuego, de su nariz sale humo como de una olla o de un caldero hirviente. A su aliento se encienden los carbones y salen llamaradas de sus fauces. La potencia reside en su cerviz y se esparce el espanto frente a él. Las partes de su carne ajustan entre sí tan apretadamente que son inseparables. Su corazón es duro como una roca y fuerte como piedra de molino. De su grandeza sienten temor los poderosos. Y, a causa de su miedo, buscan purificarse. La espada que lo alcance no se clava, ni la lanza ni el dardo ni la pica porque el hierro es para él como la paja y el bronce como leños carcomidos. No lo ahuyentan las flechas de los arqueros, las piedras de la honda para él son hojarasca, la maza es una astilla, se burla de la pica que alguien blanda. Tiene debajo de él tejas agudas que imprimen sus rebordes en el suelo. Hace hervir, como olla, lo profundo del mar, como hirviente caldero con ungüentos, y deja tras de sí una estela blanca que parece que el mar tuviera canas. No hay en la Tierra nadie que le iguale pues fue hecho para no temerle a nada. Mira a la cara todo lo que es alto: es el rey de los hijos del orgullo.» Serrano, Francisco. *Libro de Job*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011: 110-111.

<sup>160</sup> «Observa al Behemoth, criado por mí, como lo fuiste tú, que vive de la hierba, como el buey, cuya fuerza reside en sus riñones, su vigor en los músculos del vientre y levanta la cola como un cedro. Los nervios de su sexo están entrelazados. Sus huesos son tan fuertes como placas de bronce, sus miembros como barras de hierro.



una bestia terrestre –un elefante o un toro- que vive en las mil montañas, donde se alimenta vorazmente. Por esa razón, es incapaz de reproducirse pues el mundo no podría soportar otra bestia igual. Ambos son representados como bestias apocalípticas en la escatología judía, pues su carne sería servida en el banquete del final de los días.<sup>161</sup>

La multiplicidad de interpretaciones<sup>162</sup> y sus metamorfosis continuas son características de las imágenes míticas.<sup>163</sup> La identificación del Behemoth y el Leviatán con el “diablo” es tardía. Hasta la tradición patrística, a finales del cristianismo primitivo e inicios del Medievo, se les relacionó con el mal tras la superposición del Leviatán con las figuras apocalípticas. En la vulgata y la Biblia de Lutero, al Leviatán se le nombra como las dos serpientes que Dios castiga con su espada, con la que mata al “draco de mar”.<sup>164</sup> También es traducido como “dragón”. En cualquier caso, se convierte en una figura atemorizante de una fuerza peligrosa, el enemigo por antonomasia, al grado que puede significar una de las formas de manifestarse el poder del diablo o, igualmente, Satanás mismo.

En el Alta Edad Media hubo dos grandes líneas de interpretación del Leviatán, los simbolismos creados por los Padres de la Iglesia y la mistificación judía realizada por los rabinos de la Cábala. En la interpretación cristiana persiste la idea de que el diablo ha perdido la lucha debido a la muerte de Cristo en la cruz. El diablo ha sido engañado, al querer devorar

---

De las obras de Dios, es la primera, sólo el que lo hizo puede acercarle la espada. Los montes le procuran alimento y las bestias salvajes retozan en ellos. Se recuesta debajo de los lotos en medio de las cañas del pantano; los árboles lo cubren con su sombra, lo circundan los sauces del torrente; no se inmuta, aunque vaya fuerte el río, aunque suba el Jordán hasta su boca. ¿Podrá alguno tomarlo por los ojos y horadar su nariz con una estaca?» Serrano, Francisco. *Libro de Job*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011: 108-109.

<sup>161</sup> Cfr. Izzi, Massimo. Diccionario ilustrado de los monstruos. Ángeles, diablos, ogros, dragones, sirenas y otras criaturas del imaginario. Palma de Mallorca: Alejandria, 1996: 69-70, 294-295. Lurker, Manfred. *Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons*. Berkshire: Routledge, 1996: 59, 206.

<sup>162</sup> « Es ciertamente posible... que el mito haya distinguido primitivamente entre las cuatro simbolizaciones del dragón: serpiente Leviatán, Rahab, Tannin, aunque sin embargo los escritores del Antiguo Testamento no muestran conciencia alguna de las diferencias.» Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 56-57.

<sup>163</sup> « En el caso del Leviatán, la riqueza de interpretaciones teológicas e históricas es ilimitada. Puede ser tanto un animal marino que lo devora todo, como el mismo mar que, según la interpretación de Efraín de Siria, así como de las representaciones bizantinas del juicio final, escupe sus muertos en el último día. Siguiendo la doctrina mandéica, en el fin del mundo el *Leviatán* devora el cosmos y a todos aquellos que no se han separado del mundo. Un dibujo de Opicinius de Canistris (siglo XIV) lo relaciona con el Mediterraneo, el *diabolicum mare*. Es parte de todas las fantasías con frecuencia confusas, propias de este tipo de mitos, que el Leviatán siga vinculado al mar.» Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 57-58.

<sup>164</sup> «En aquél día Jehová castigará con su espada dura, grande y fuerte al leviatán serpiente veloz, y al leviatán serpiente tortuosa; y matará al dragón que está en el mar.» Isaías 27:1 en: De Reina, Casiodoro, y Cipriano De Valera. *La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*. Asunción: Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960: 669.

la frágil figura en la que ha encarnado, Dios-hecho-hombre, ha sido capturado, pues la cruz servía de anzuelo. En estas representaciones, que perviven hasta Lutero, el diablo se muestra como un gran pez, el Leviatán, que se siente atraído por la carnada, el dios encarnado.

Lutero identifica al Leviatán con el príncipe terrenal, al cual Dios le permite confundir a los hombres, pero, igualmente, lo doma y juega con él tres horas al día para su diversión. De hecho, tras su visita a Roma, afirma que el poder papal es la encarnación del diablo, pues es la cabeza de todos los crímenes.<sup>165</sup> Bodin también refiere a la representación demoníaca-metafísica del Leviatán.

Leviatán, esto es el diablo, cuyo poder sobre la tierra nadie puede resistir, como se dice en el *Libro de Job*; de él se advierte que no se contentan con el cuerpo, sino que persigue también el alma, por lo cual tampoco se puede cerrar un trato con él. Y esto vale para aquellos que creen tener en su poder a los espíritus arcanos.<sup>166</sup>

Hobbes, fuertemente influenciado por el erastianismo,<sup>167</sup> rompe con la visión tradicional del catolicismo romano en torno al gobierno que circunscribía tanto el poder espiritual como el poder terrenal con la institución papal. Por esa razón, distingue entre poder espiritual y poder temporal. El poder espiritual decidía en las cuestiones de fe, juzgaba los deberes morales e, incluso, podía castigar con la censura eclesiástica –excomulgando aquellos que rechazan sus preceptos-. El poder temporal, en cambio, se encarga de juzgar y castigar las acciones contrarias a las leyes civiles.

Aunque no descarta el origen divino de los reyes, Hobbes rechaza la mediación eclesial. A su juicio, esta forma de legitimación del poder político no era la más segura, en especial, en medio de una disputa religiosa. Ese supuesto significaría fundar el poder político sobre el consentimiento de aquellos que querrían debilitarlo. Además, la legitimación histórica tampoco le parecía suficiente eficaz. Por ello, buscaba instaurar una nueva forma de legitimación.

---

<sup>165</sup> Lutero, Martín. *Obras*. Cuarta. Salamanca: Sígueme, 2006: 429.

<sup>166</sup> Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 79-80.

<sup>167</sup> «Uno de los primeros representantes de esta dirección, el famoso profesor de Heidelberg, Erasto, buscaba ya en el siglo XVI la protección de la autoridad temporal contra la insolencia teológica de las iglesias y ante la ambición de poder espiritual, las cuales se servían de la “disciplina” y de la “excomuni3n” en su sentido moderno, esto es, del terror moral y del boicot social como las armas más eficaces. Pero Erasto no dejó nunca de pensar como un cristiano y por lo tanto su vuelco de la iglesia hacia el Estado no significaba la radical neutralizaci3n que culmina en la tecnificaci3n de toda la verdad...» Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 106-107.

Ya que, de acuerdo a Hobbes, la noción de vida contempla, únicamente, la existencia física de los sujetos particulares, el fin último de la razón consiste en asegurar y maximizar este tipo de existencia. En consecuencia, parte de la convicción de que la *civitas Christiana* debía ser gobernada por un soberano que fuera autónomo de la jerarquía sacerdotal, siempre y cuando no atentara contra el dogma fundamental de la fe, Jesús es el *Christós*. En este sentido, el buen gobierno de los súbditos es un deber del soberano con Dios.<sup>168</sup>

Esta escisión entre lo secular y lo divino, a juicio de Schmitt, permite asimilar las tradiciones paganas con significaciones míticas de la serpiente que divergen de la idea de mal.

Siendo el Leviatán también una serpiente o un dragón, es oportuno recordar que estos dos animales –equivalentes en los mitos y las leyendas- son hostiles y malvados justamente según la tradición mitológica del Asia Menor y de los judíos, mientras que otros pueblos no judíos han visto en la serpiente o en el dragón un símbolo de divinidad protectora y benévola. Al respecto, tenemos ejemplos no sólo en el dragón chino: los celtas adoraban a las serpientes y dragones; los longobardos, los vándalos y otras tribus germánicas tenían dragones y serpientes como insignias de batalla. Entre los anglosajones, el dragón se encuentra desde la antigüedad en el estandarte de guerra de los ejércitos reales; en Hasting (1066), el rey Harold esperó el ataque de los normandos en medio de los ejércitos ingleses debajo de una bandera con dragón, que fue enviada por Guillermo el Conquistador al Papa en Roma después de la victoria... Cuando Ammianus Marcellinus (XVI, 12, 39) refiere que el emperador Juliano el Apóstata había colocado en su lanza la imagen purpúrea del dragón (*purpuream signum draconis*), ello, sin duda, no significa otra cosa que la restauración de la antigua insignia de las cortes pagano-romanas adornada con un draco y llevada por el *draconarius*, que el emperador Constantino el Grande había hecho sustituir por el monograma de Cristo.<sup>169</sup>

## La estructura racional del contrato social

En el *Leviatán*, la fundación contractualista del Estado moderno no es un problema de secularización, sino una respuesta al problema que surge con la necesidad de justificar el poder político sobre una base racional, a partir de una única fuente de autoridad. Aunque por el conflicto confesional, se necesitaba crear un espacio neutral en el que pudieran convivir

---

<sup>168</sup> Cfr. Hobbes, Thomas. *Behemoth*. Segunda. Madrid: Tecnos, 2013: 6.

<sup>169</sup> Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado* de Thomas Hobbes. México: Fontamara, 2008: 64-65.

personas de distintas creencias, la argumentación jurídico-política no recurre a motivos religiosos.

La comprensión del Estado como una entidad convencional, le permite a Hobbes otorgar un *status* apriorístico a sus proposiciones. Por tanto, la filosofía política, entendida como entidad normativa que emana de una condición convencional, adquiere un rango comparable a la geometría, pues le atribuye cierto rigor demostrativo, derivado del análisis de la práctica constructiva.

De las artes, unas son demostrables, otras indemostrables. *Demostrables son aquellas en las que la construcción del objeto de las mismas está en poder del artista mismo*, el cual en su demostración, no hace sino deducir las consecuencias de su propia operación. La razón de ello es que la ciencia de cada cosa deriva de un conocimiento previo de las causas, generación y construcción de la misma; y en consecuencia hay lugar para la demostración allí donde se conocen las causas, pero no donde hay que buscarlas. Por tanto, la geometría es demostrable, pues las líneas y figuras a partir de las cuales razonamos las trazamos y describimos nosotros mismos; y *la filosofía política es demostrable, porque somos nosotros mismos quienes hacemos la república*. Pero, dado que no conocemos la construcción de los cuerpos naturales, no hay demostración de cuáles son las causas que buscamos, sino sólo de cuáles pueden ser.<sup>170</sup>

Así como la geometría no analiza cuerpos empíricos, sino a aquellos contruidos acorde a reglas ideales, la filosofía política de Hobbes tiene por objeto un constructo ideal: el Estado. El proceso analítico con el que opera obliga a descomponerlo en sus partes elementales, seres humanos a los que el propio análisis les despoja de toda identidad como individuos concretos. El método analítico busca los rasgos invariables del hombre, la nuda naturaleza humana, que precede al ahormado social, pues constituye la premisa fundamental del conocimiento del Estado.

Por lo que se refiere al método... estimé necesario empezar por la materia del Estado... Pues la mejor forma de conocer una cosa es conocer las cosas que la constituyen. Pues así como en un reloj mecánico o en una máquina un poco más compleja no puede saberse qué es, y cuál es la función de sus piezas y engranajes, si no se le desmonta y se observa por separado la materia, la figura y el movimiento de las partes, igualmente cuando se investiga el derecho del estado y los deberes de los ciudadanos, es preciso, no disolver el Estado, sino

---

<sup>170</sup> Hobbes, Thomas. *Behemoth*. Segunda. Madrid: Tecnos, 2013: XVIII.

considerarlo *como si estuviera disuelto*, es decir, entender rectamente *cómo es la naturaleza humana, en qué cosas es apta o inepta para componer un Estado*.<sup>171</sup>

La analogía del Estado con la máquina no sólo permite describir el funcionamiento del aparato estatal, también genera modelos explicativos y prescriptivos; es decir, no sólo muestra la estructura interna del cuerpo político, también intenta abstraer ciertas premisas que aseguren el funcionamiento adecuado del artefacto, libre de distorsiones.

Sin embargo, la construcción del Estado no permite distinguir entre el artefacto y el artífice. El hombre es al mismo tiempo materia y productor, por lo que difícilmente se puede superar las premisas especulativas. En este sentido, es complicado establecer un carácter *a priori* de la teoría, pues no son suficientes las reglas lógicas, las definiciones especulativas y las reglas de construcción.

Hobbes define al Estado como un constructo armado con reglas racionales. Pero la materia de lo que está hecho, el hombre, se caracteriza por una racionalidad imperfecta, pues, como seres egoístas, persiste la tendencia natural a perseguir el bien propio.<sup>172</sup>

De acuerdo a Hobbes, la experiencia suministra conocimiento meramente probable, incapaz de fundamentar conclusiones de validez universal. En cambio, la razón procede mediante un método más certero que produce una verdad general, eterna e inmutable. Debido a esta distinción que establece entre razón y experiencia, Hobbes traza una línea que distingue tajantemente entre la filosofía política y la historia.

El ser el Estado un constructo racional, la experiencia, según Hobbes, tiene un papel secundario en la política. Asumiendo que existen reglas infalibles e inmutables propios de un *more geométrico* –tal como si se tratase de las reglas de la geometría explicando el funcionamiento de una máquina o la estructura de un edificio-, el actuar del soberano se determinaría a partir de la recta razón.

---

<sup>171</sup> Hobbes, Thomas. *Behemoth*. Segunda. Madrid: Tecnos, 2013: XXIV.

<sup>172</sup> «De este modo he determinado la naturaleza del hombre (cuyo orgullo y otras pasiones le compelen a someterse a sí mismo al gobierno) y, a la vez, el gran poder de su gobernante, a quien ha comparado con el Leviatán, tomando esta comparación de los dos últimos versículos del Cap. 41 de Job, cuando Dios habiendo establecido el gran poder del Leviatán, le denomina rey de la arrogancia. *Nada existe –dice- sobre la tierra, que pueda compararse con él. Está hecho para no sentir miedo. Menosprecia todas las cosas altas, y es rey de todas las criaturas soberbias*. Ahora bien, como es mortal y está sujeto a perecer, lo mismo que todas las criaturas de la tierra, y como es en el cielo (aunque no sobre la tierra) donde se encuentra el motivo de su temor, y las leyes que debe obedecer...» Hobbes, Thomas. *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República, Eclesiástica y Civil*. Segunda. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 262.

El símbolo del Leviatán, entendido como un mecanicismo radicalmente opuesto a la teología política, representa un Dios “terrenal” y “mortal” que debe ser rescatado del caos del "estado de naturaleza”. Por ese motivo, Hobbes asevera que la voluntad del soberano no depende de los súbditos. Por el contrario, recalca su carácter autónomo. La voluntad del soberano se erige como un *artificium*. En el pacto de unión, donde los individuos transfieren su voluntad particular a la voluntad del soberano, se crea un sujeto político dotado de razón y voluntad propia.

Según Hobbes, la tradición judeo-cristiana produjo una escisión entre la política y la religión. Este hecho provocó un proceso de decadencia del Estado. Este proceso llegó a su punto más álgido durante las guerras confesionales. Aquellos que se oponían a pagar impuestos, arguye Hobbes, redujeron la figura del rey a un mero título honorífico. Al desconocer la autoridad del soberano, subordinaron el principio de equidad al interés individual.<sup>173</sup> De este modo, creían que el mejor parlamentario sería quien se negara a otorgar subsidios y a subsidiar los gastos públicos. En esta situación el rey estaba desposeído de su gobierno, pues no podía prestar resistencia a sus opositores.

Esta condición reavivó el estado de naturaleza. En esta situación todos tienen la capacidad de matar a otros. Cada uno representa un enemigo y un competidor para los demás. Por esa razón, todos los individuos son vulnerables ante a los demás, sin importar su fuerza o sus habilidades. La guerra civil es la materialización del *bellum omnium contra omnes*. Para Thomas Hobbes, el miedo, por la amenaza permanente a la vida, es el fundamento de la condición estatal. Su meta principal es garantizar cierta seguridad bajo una condición civil. Según este supuesto, en el Estado, todos los ciudadanos tienen asegurada su existencia física.

En el *Leviatán*, es evidente la relación entre soberanía, representación y cuerpo político. Esta triple identificación supone un problema teológico-político, tal como lo muestra su célebre frontispicio. Las impresiones iconográficas muestran la creación *ex nihilo* del Estado hobbesiano y su caracterización tipológica. La imagen representa el momento constitutivo del Estado, cuando nace algo que no estaba. Se afirma un punto que determina algo que

---

<sup>173</sup> «El pueblo en general ignoraba su deber hasta tal punto que quizá ni siquiera uno de cada diez sabía qué derecho tenía alguien para mandarle, o qué necesidad había de un rey o de una república, en favor de los cuales tuviera que desprenderse de dinero contra su voluntad, sino que se consideraba tan amo de cuanto poseía como para que nada pudiera serle quitado sin su consentimiento, por más que se pretextaran razones de seguridad común... No tenían más regla de equidad que precedentes y costumbres. Y pensaban que el más sabio y más adecuado para ser elegido para un Parlamento era aquel que fuera el más contrario a otorgar subsidios y demás pagos públicos.» Hobbes, Thomas. *Behemoth*. Segunda. Madrid: Tecnos, 2013: XXXI.

trasciende al consenso y a la concordia. En este sentido, el problema teológico-político fundamental radica en la relación entre potencia y derecho en el reino de Dios por naturaleza.

*Dios es rey, regocíjese la tierra*, dice el salmista (xcviii. 1). Y en otro lugar (Salmos xcix. 1): *¡Dios reina! ¡Tiemblen los pueblos! Se asienta entre los querubines. La tierra vacila*. Quiéranlo los hombres o no, tienen que estar siempre sujetos al poder divino. Negando la existencia o la providencia de Dios, podrán quizá sentirse liberados, pero no podrán por ello sacudirse el yugo. Pero llamar a este poder de Dios, que se extiende no sólo por el hombre, sino también sobre todas las bestias, las plantas y los seres inanimados, con el nombre de reino, es estar dando a esta palabra un uso metafórico. Porque, hablando con propiedad, sólo puede decirse que reina quien gobierna a sus súbditos mediante la palabra, y por la promesa de recompensar a quienes la obedecen, y por la amenaza de castigar a quienes no lo hacen así. Por tanto, los súbditos en el reino de Dios no son los cuerpos inanimados ni las criaturas irracionales, pues ellos no entienden preceptos; tampoco son súbditos los ateos, ni los que no creen que Dios se cuida de las acciones de la humanidad, pues no reconocen ninguna palabra como palabra de Dios, ni tienen esperanza en su premio o miedo de sus amenazas. Por consiguiente, sólo son súbditos de Dios aquellos que creen que es Él quien gobierna el mundo, ha dado preceptos y ha prometido recompensas y castigos a la humanidad. Todos los demás han de ser considerados sus enemigos.<sup>174</sup>

La condición de absoluta libertad, el estado de naturaleza, representa la anarquía y el estado de guerra. Pero, al tener la facultad de razonar, los seres humanos se guían por las leyes de la naturaleza para evitar la permanencia de ese estadio. Por ello, es que deciden pactar para instituir un soberano que regule las relaciones. No puede existir otra autoridad que se le oponga. Un Estado sin poder soberano carece de sustancia y, por tanto, no puede sostenerse. Los súbditos le deben obediencia a los soberanos en todo aquello que no contradiga las leyes de Dios. Evidentemente, la imagen del frontispicio ilustra esta autoridad unitaria, que se arroga para sí los poderes seculares y eclesiásticos.

El frontispicio de la primera edición inglesa... de la obra maestra de Hobbes presenta la efigie de un soberano de proporciones gigantescas que, sobre una ciudad pacífica, empuña en su mano derecha la espada y en la izquierda un báculo. Bajo cada uno de sus brazos, tanto el brazo temporal como el espiritual, hay una serie de cinco ilustraciones; debajo de la espada, una fortaleza, una

---

<sup>174</sup> Hobbes, Thomas. *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial, 1996: 301-302.

corona, un cañón, armas y banderas; de igual modo debajo del brazo espiritual hay una iglesia, una mitra pastoral, los rayos de la excomunión, silogismos, y un concilio.<sup>175</sup>

Estos elementos son característicos del conflicto teológico-político que persiste entre el poder terrenal y el poder espiritual. Ya que no hay poder sobre la tierra que pueda competirle, Hobbes le atribuye todos estos elementos al soberano. En esta concentración de la fuerza, se establece un paralelo con la figura teológica: «de su grandeza tienen temor los fuertes, y a causa de su desfallecimiento hacen por purificarse».<sup>176</sup>

No sólo se recurre a la cita bíblica como mera metáfora, los elementos teológicos juegan un rol central en el planteamiento. Sólo de esta forma se puede explicar la manera en como a partir de la suma de voluntades individuales se construye una voluntad supraindividual. La parte superior del cuerpo del soberano está constituida por innumerables individuos que fundan un pacto entre ellos, la *civitas*. Los individuos miran al soberano, con un movimiento de arriba hacia abajo. Esto representa la convergencia de voluntades individuales en la voluntad única del soberano. En el paso del estado de naturaleza al estado civil, tras la cesión de los derechos y la celebración del contrato social, lo que era amorfo –la multitud carente de voluntad política- se hace morfológicamente unívoco.

El único modo de erigir un poder común que pueda defenderlos de la invasión de los extraños y de las injurias entre ellos mismos, dándoles seguridad que les permita alimentarse con el fruto de su trabajo y con los productos de la tierra y llevar así una vida satisfecha, es el de conferir todo su poder y toda su fuerza individuales a un solo hombre o a una asamblea de hombres que, mediante una pluralidad de votos, pueda reducir las voluntades de los súbditos a una sola voluntad. O lo que es lo mismo, nombrar a un individuo, o a una asamblea de individuos, que representen a todos, y responsabilizarse cada uno como autor de todo aquello que haga o promueva quien ostente esa representación en asuntos que afecten la paz y la seguridad comunes; y, consecuentemente, someter sus voluntades a la voluntad de ese representante, y sus juicios respectivos, a su juicio. Esto es algo más que el consentimiento o concordia; es una verdadera unidad de todos en una y la misma persona, unidad a la que se llega mediante un acuerdo de cada hombre con cada hombre, como si cada uno estuviera diciendo al otro; *Autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa*

---

<sup>175</sup> Altini, Carlo. La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2005: 90.

<sup>176</sup> Libro de Job, 41:25.



*autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera, y les des esa autoridad en todas sus acciones. Una vez hecho esto, una multitud así unida en una persona es lo que llamamos ESTADO, en latín CIVITAS. De este modo se genera ese gran LEVIATÁN, o mejor, para hablar con mayor reverencia, ese dios mortal a quien debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y seguridad... Y es en él en quien radica la esencia del Estado, al que podríamos definir así: una persona de cuyos actos, por mutuo acuerdo entre la multitud, cada componente de ésta se hace responsable, a fin de que dicha persona pueda utilizar los medios y la fuerza particular de cada uno como mejor le parezca, para lograr la paz y la seguridad de todos-*<sup>177</sup>

Con la instauración de la sociedad civil, el cuerpo político ordenado coincide con su una persona artificial, pues actúa en representación de los individuos particulares.<sup>178</sup> A diferencia de la persona natural, a la persona artificial sólo se puede concebir como autor del lenguaje y la acción a través de la representación.<sup>179</sup>

## La transfiguración de la autoridad y el poder soberano

En la construcción confluyen tanto elementos racionales como teológicos. Hobbes explica causalmente el modo en que se construye el poder estatal a partir de, lo que a su parecer, es

---

<sup>177</sup> Hobbes, Thomas. *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial, 1996: 144-145.

<sup>178</sup> «Se dice que un *Estado* ha sido *instituido*, cuando una *multitud* de hombres establece un *convenio entre todos y cada uno de sus miembros*, según el cual se le da a un *hombre* o a una *asamblea de hombres*, por mayoría, el derecho de *personificar* a todos, es decir, de *representarlos*. Cada individuo de esa multitud, tanto el que haya *votado a favor*, como el que haya *votado en contra*, *autoriza* todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, igual que si se tratara de los suyos propios, a fin de vivir pacíficamente en comunidad, y de encontrar protección contra otros hombres.» Hobbes, Thomas. *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial, 1996: 144-145.

<sup>179</sup> «La palabra *persona* es latina; los griegos la designaban con el término *ῥόσωπον* que significa la *faz*, igual que *persona* en latín significa el *disfraz* o *aspecto externo* de un hombre a quien se representa ficcionalmente en el escenario. Algunas veces, el término significa, más particularmente, la parte del disfraz que cubre el rostro, como una máscara o una careta. De la escena se ha trasladado a cualquiera que representa un lenguaje y acción, tanto en los tribunales como en los teatros. De manera que una *persona* es lo mismo que un *actor*, tanto en el escenario como en la conversación ordinaria. Y *personificar* es actuar o *representarse* a uno mismo o a otro. Quien representa el papel del otro se dice que asume la persona de éste, o que actúa en su nombre. En este sentido usa Cicerón estas palabras cuando dice: *Unussustineo tres personas: mei, adversario et iudicis*, esto es asumo tres personas: la mía propia, la de mi adversario y la del juez. El que actúa en nombre de otro recibe varias denominaciones, según la variedad de ocasiones; puede actuar como *representante* o *representativo*, como *lugarteniente*, *vicario*, *abogado*, *diputado*, *procurador* y demás.» Hobbes, Thomas. *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial, 1996: 134-135.

el rasgo más simple del ser humano, el ámbito sensible. Sin embargo, para afirmar la autonomía del soberano recurre a otra estrategia. La autoridad es el derecho de realizar una acción por autorización, es decir, por comisión o permiso.

De esto se sigue el que cuando el actor establece un acuerdo por autorización, dicho acuerdo obliga al autor como si el acuerdo hubiera sido establecido por el autor mismo, y lo hace responsable de todas las consecuencias que de ese acto se deriven...<sup>180</sup>

La voluntad de un Estado sólo existe en su soberano, sea un hombre o una asamblea.<sup>181</sup> El soberano le da cuerpo *político* a los individuos particulares y al cuerpo social entero. Por tanto, el soberano es la persona que, simultáneamente, representa a todos y cada uno de los que pertenecen a la multitud. El contrato social significa más que el simple consenso, supone la construcción de una unidad distinta a lo que sería la suma de los individuos particulares, una unidad que no existe antes de la instauración del Estado. En consecuencia, la representación política, según Hobbes, no es el reflejo de la voluntad de los representados. En otras palabras, no es la delegación de tareas en un grupo de funcionarios.

La totalidad no es entendida como suma aritmética. De ser así, sería imposible definir al Estado como una persona representativa única y unívoca. La unidad del representante se distingue del representado. Aunque cada individuo es autor del acto soberano, el soberano es el único actor ilimitado. En este sentido, el soberano no representa a los individuos como tales, sino como comunidad. El acto de autorización convierte a todas las futuras acciones en actos potestativos que lo legitiman.

El acto soberano es un *artificium*. En el pacto de unión, al subordinar las voluntades de los individuos singulares a la voluntad de soberano se crea un nuevo sujeto dotado de razón y voluntad propia. La construcción de esta persona artificial es una condición necesaria para la conversión del hombre en ciudadano.

En la irrupción de la guerra civil, Hobbes supone la emergencia de dos elementos que ponen en riesgo la unidad estatal: la «conspiración» –«*artifice*»-, es decir, la ambición de pequeños grupos que maquinan en contra del soberano, y la estupidez –«*stupidity*»- de la mayoría que

---

<sup>180</sup> Hobbes, Thomas. *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial, 1996: 135.

<sup>181</sup> « Y si los representantes son muchos hombres, la voz de la mayoría ha de ser considerado como la voz de todos. Pues si la minoría se pronuncia, por ejemplo, de una manera afirmativa, y la mayoría lo hace de una manera negativa, habrá votos negativos más que suficientes para destruir los afirmativos. Y, por tanto, el mayor número de votos negativos, si no son contradichos, serán la única voz de los representantes.» Hobbes, Thomas. *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial, 1996: 137.

se ha dejado engañar, no por falta de inteligencia, sino, por no conocer las causas y las razones por las que el soberano tiene derecho a gobernar y el resto obligación a obedecer. Poner en cuestión los derechos soberanos implica desconocer las reglas en las que se basa la solidez del Estado. Al atacarlos, justificándose en el interés propio, se ignora la forma en la que el poder soberano está inmerso en los intereses particulares.

... obedecer las leyes es la prudencia del súbdito, pues sin esa obediencia la república (que es la seguridad y la protección de todo súbdito) no puede subsistir. Y, aunque también sea prudencia en los hombres privados enriquecerse de forma justa y moderada, sin embargo sustraer con astucias al erario público o defraudarle la parte de su riqueza que viene exigida por la ley no es un signo de prudencia, sino falta de conocimiento de lo que es necesario para su propia defensa.<sup>182</sup>

Schmitt sostiene que Hobbes ha recurrido al animal bíblico, para asignar una potencia suprema e indivisible. Apelado a su fuerza mítica el soberano, se erige como rector del Estado. Su autoridad debía imponerse sobre la nobleza estamental y la Iglesia. Al colocar al soberano por encima de los demás estamentos, Hobbes pretende resolver los conflictos religiosos que desencadenaron la revolución.<sup>183</sup> El soberano no puede subordinarse a ninguna otra entidad, ni siquiera al Derecho. Su voluntad, expresada a través de su decisión y su voluntad no puede someterse, por completo, a los procedimientos legales.

La figura del soberano permite comprender la unión política por la cual la multitud se instituye como comunidad política. El significado auténtico del poder político del Estado moderno, a decir de Schmitt, se revela en el vínculo que existe entre el soberano absoluto y

---

<sup>182</sup> Hobbes, Thomas. *Behemoth*. Segunda. Madrid: Tecnos, 2013: XXXIV.

<sup>183</sup> «El alma de la rebelión, como habéis visto por esta, y leído por otras rebeliones, son las universidades, a las que, sin embargo, no hay que suprimir, sino disciplinar mejor, es decir, hacer que la doctrina política que en ellas se enseña sea (como debe ser la verdadera doctrina política) la adecuada para hacer saber a los hombres que su deber es obedecer todas las leyes promulgadas por la autoridad del rey, hasta que la misma autoridad las revoque; la adecuada para hacer entender a los hombres que las leyes civiles son leyes de Dios, porque quienes las hacen han sido señalados por Dios para hacerlas, y para hacer saber a los hombres que el pueblo y la Iglesia son una cosa y no tienen sino una cabeza, el rey; y que nadie tiene título alguno para gobernar por debajo de él si no lo ha recibido de él; que el rey debe su corona sólo a Dios y no a ningún hombre, eclesiástico o no; y que la religión que allí enseñan sea un pacífico esperar el regreso de nuestro bendito Salvador, y entretanto una resolución de obedecer las leyes del rey, que también son leyes de Dios; no hacer daño a nadie, ser caritativos con todos, cuidar de los pobres y enfermos, y vivir sobriamente y libres de escándalo; sin mezclar nuestra religión con puntos de filosofía natural, como libre arbitrio, sustancia incorpórea, presentes eternos, ubicuidades, hipóstasis, que el pueblo no entiende y por las que nunca se preocupará.» Hobbes, Thomas. *Behemoth*. Segunda. Madrid: Tecnos, 2013: XXXVI.

la unidad política, es decir, entre el monopolio de la decisión y la cohesión de una comunidad política.

Schmitt señala que en el planteamiento hobbesiano existe un estrecho vínculo entre el poder absoluto y la unidad política, entre el monopolio de la decisión y el cuerpo político. En este vínculo indisoluble, para Schmitt, radica el significado auténtico y originario del poder político del Estado moderno.

En su rescate de una dimensión política no reductible al mecanismo o técnica legislativa, no agotable al mero procedimiento, Schmitt pone el acento en el aspecto “personal”, “vital” de poder: esto es, en el “alma” del poder o en la energía (fuerza) política que no puede emanar de ni puede reducirse a “un mero mecanismo; es el “alma” que expresa (y de la que necesita) el poder político en sus no previstos ni previsibles.<sup>184</sup>

Por ello, Schmitt afirma que Hobbes equipara al soberano con el gran Leviatán, debido a su “*ingens potentia*”, y no a la unidad erigida por el contrato social. Sólo quien detenta el poder soberano tiene la posibilidad de someter a todos.<sup>185</sup> A su juicio, el significado más profundo del Leviatán radica en la capacidad de restaurar la unidad vital originaria entre teología y política, escindida por la tradición judeo-cristiana.

Según Hobbes, la diferenciación entre los poderes, el mundano y el espiritual, era ajena a los paganos, para quienes la religión formaba parte de la política; mientras que los judíos provocaban la unidad a partir del polo religioso. Sólo la iglesia papista de Roma y las iglesias o sectas presbiterianas, con afán de poder, viven de la separación entre poder espiritual y terrenal que mina al Estado. Superstición y abuso de la creencia en espíritus externos, resultado del miedo y de la ilusión, han destruido la originaria unidad pagana de política y religión. Como afirma Leo Strauss, el verdadero sentido de la teoría política de Hobbes reside en la lucha contra el “Reino de las Tinieblas” al que aspira la Iglesia papista de Roma; consiste en la restauración de la unidad originaria...<sup>186</sup>

Ese es uno de los motivos por los que en la portada de la primera edición inglesa no se colocó a un dragón o algún otro monstruo marino, ya sea con la forma de una ballena, un cocodrilo o una serpiente, tal como se describe en el *Libro de Job*. Contrario a lo que se pudiera esperar,

---

<sup>184</sup> Schmitt, Carl. El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1997: 19.

<sup>185</sup> Cfr. Schmitt, Carl. El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. México: Fontamara, 2008: 75.

<sup>186</sup> Schmitt, Carl. El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. México: Fontamara, 2008: 66-67.

únicamente, se dispuso un grabado frente al título con el versículo: «*non est potestas super terram quae comparetur ei*».<sup>187</sup> La figura del soberano es ilustrada por un torso, constituido por los innumerables cuerpos de los pactantes, el cual se erige sobre una ciudad que tiene por pilares los símbolos típicos de las armas del poder terrenal y espiritual y del conflicto inherente que significan.<sup>188</sup>

La fuerza mítica de este símbolo, tal como lo constata la imagen de la portada, no es confirmada explícitamente en ninguno de los pasajes del libro. El Leviatán sólo es mencionado en tres ocasiones. Al principio del texto, se afirma que la *civitas* o *res publica* es un gran Leviatán, «*magnus ille Leviathan*», un ente artificial, un «*automaton*» o una «*machina*» producida por la racionalidad humana.

La naturaleza, arte por la que Dios ha hecho y gobierna el mundo, es imitada por el arte del hombre, como en tantas otras cosas, en que éste puede fabricar un animal artificial. Si la vida no es sino un movimiento de miembros cuyo principio está radicado en alguna parte principal interna a ellos ¿no podremos también decir que todos los *automata* (máquinas que se mueven a sí mismas mediante muelles o ruedas, como sucede con un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es el *corazón* sino un *muelle*? ¿Qué son los *nervios* sino *cuerdas*? ¿Qué son las *articulaciones* sino *ruedas* que dan movimiento a todo el cuerpo, tal y como fue concebido por el artífice? Pero el arte va aún más lejos, llegando a imitar esa obra racional y máxima de la naturaleza: el *hombre*. Pues es mediante el arte como se crea ese gran Leviatán que llamamos República o Estado, en latín *civitas*, y que no es otra cosa que un hombre artificial.<sup>189</sup>

De cualquier modo, equipara las expresiones de “*magnus homo*” platónico y de “*magnus Leviathan*” del Antiguo Testamento, pues los utiliza indistintamente.<sup>190</sup> A decir de Schmitt,

---

<sup>187</sup> «No hay en la Tierra nadie que le iguale» Job 41:24 en: Serrano, Francisco. *Libro de Job*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011: 110-111.

<sup>188</sup> «... un gran hombre, gigantesco, compuesto de innumerables pequeños hombres, empuña una espada en su mano derecha y, en la izquierda, un báculo pastoral extendido protectoramente sobre una ciudad pacífica. Debajo de cada brazo, tanto del terrenal como el espiritual, se encuentra una columna de cinco ilustraciones; bajo la espada, un castillo, una corona, un cañón y luego armas, lanzas y banderas y, finalmente, una batalla; correspondientes en la serie paralela, debajo del brazo espiritual, tenemos una iglesia, una mitra, los rayos de la excomunión, distinciones agudas, silogismos y dilemas y, por último, un concilio.» Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 71-72.

<sup>189</sup> Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma o poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial, 2009: 13.

<sup>190</sup> Cfr. Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 73.

la fuerza mítica del símbolo surge tras emparentar estos conceptos de origen disímil.<sup>191</sup> Con la expresión de “*magnus ille Leviathan*” refiere a tres imágenes producidas por la creatividad humana: una máquina, un animal y un hombre.

Descartes, al concebir el cuerpo humano como una máquina, funda el principio metafísico que distingue el cuerpo del alma. En este sentido, Hobbes realiza una transposición de dicho principio al plano político. Sin embargo, la distinción entre «mecanismo» y «organismo» surge hasta el siglo XIX. El idealismo alemán, partiendo de la oposición entre «interno» y «externo», logra distinguir entre ser viviente y cosa muerta. En consecuencia, le niega cualquier carácter vital a la idea de mecanismo. En el pensamiento hobbesiano aún es posible concebir al «mecanismo» y al «organismo» como productos de la capacidad creativa del hombre. También es factible dotarles de un significado mítico, ya que este racionalismo mecanicista, capaz de crear cuerpos, mantiene un correlato en el mundo físico.

El Leviatán aparece nuevamente en el segundo libro, de *civitate*. Hobbes hace referencia al pacto originario donde se crea una persona representativa -o una asamblea-, a través del cual la voluntad de la multitud contrayente se instituye como una persona unitaria. El Estado, encarnado por el gran Leviatán, erige un «*deus mortales*» que, gracias a su potencia, obliga a todos a la paz. Así, sin mayores explicaciones previas, aparece una cuarta figuración del Leviatán, un «dios mortal».

Una vez hecho esto, una multitud así unida en una persona es lo que llamamos Estado, en latín *civitas*. De este modo se genera ese gran Leviatán, o mejor, para hablar con mayor reverencia, ese *dios mortal* a quien debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y seguridad. Pues es gracias a esta autoridad que le es dada por cada hombre que forma parte del Estado, como llega a poseer y a ejercer tanto poder y tanta fuerza; y por el miedo que ese poder y esa fuerza producen, puede hacer que las voluntades de todos se dirijan a lograr la paz interna y la ayuda mutua contra los enemigos de afuera.<sup>192</sup>

El cambio paradigmático resulta radical. En vez de partir de una comunidad dada, creada por Dios –con un orden preexistente–, la instauración del Estado significa el surgimiento de una comunidad política y de un orden completamente distinto, producto de la racionalidad

---

<sup>191</sup> «Mas no es necesario perturbarse ante esto y, al contrario, podría resultar un poderoso recurso. Hombre y animal se confunden en muchas imágenes míticas y por lo tanto, el hecho de que un gran hombre y un gran animal confluyan en una puede dar una mayor credibilidad a la visión mítica.» Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 73.

<sup>192</sup> Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma o poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial, 2009: 156-157.

humana que ha motivado a los hombres a pactar por propia voluntad. Se trata de una perspectiva individualista, en tanto se niega cualquier lazo o vínculo comunitario que le anteceda.

De lo que se desprende que todo lo que han escrito los hombres acerca de la justicia y la política en general se haya plagado de contradicciones de unos con otros y consigo mismos. Para reducir esta doctrina a las reglas y a la infalibilidad de la razón no existe otro medio que establecer unos principios básicos tales que, al no inspirar desconfianza a la pasión, no se intente desplazarlos; y a continuación fundamentar gradualmente, a partir de ellos, la verdad de las cosas en la ley natural (que hasta ahora ha sido establecido en el aire), de modo que el conjunto resulta inexpugnable.<sup>193</sup>

Ya que, a su juicio, el mundo está organizado racionalmente, las leyes naturales y políticas dependen del conocimiento de la naturaleza humana, del cuerpo político y de la ley en sí. Hobbes no parte de ninguna otra certeza, solamente lo que ya conocen o pueden abstraer a través de la propia experiencia y aprehender racionalmente. El cálculo racional es un paso decisivo en la construcción del “hombre artificial”. Por la pervivencia de este individualismo asocial, es inminente la necesidad racional de establecer una paz civil.

Con la concepción del Estado como producto artificial del cálculo humano se da el paso decisivo. Lo demás, a saber, el desarrollo desde el mecanismo del reloj a la máquina de vapor, al motor eléctrico, al procedimiento químico o biológico, se origina por sí mismo en el ulterior desarrollo de la técnica y del pensamiento científico y no necesita de nuevas decisiones metafísicas.<sup>194</sup>

### *La potentia divina y la potentia soberana*

La razón es un instrumento que le permite al ser humano calcular y comprender las premisas y las consecuencias de sus actos, no un medio para experimentar la existencia de las cosas. La existencia de los objetos sólo se puede determinar a partir de la intuición sensible. Sin embargo, la existencia de Dios no puede establecerse de modo racional, sino debe deducirse de manera natural.

---

<sup>193</sup> Hobbes, Thomas. *Elementos de Derecho Natural y Político*. Madrid: Alianza, 2005: 84.

<sup>194</sup> Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 99.

Por los efectos reconocemos naturalmente, que necesariamente existe un poder (*power*) capaz de producirlos antes de que sucedan y que ese poder presupone la existencia de algo que posee ese poder; pero esta cosa existente, de no ser eterna, tiene que ser producida por algo anterior, y así sucesivamente hasta llegar a algo eterno; es decir, el primer poder de todos los poderes y la prima causa de todas las causas. Esto es lo que todos los hombres mientan con el nombre de Dios, el cual implica eternidad, incomprendibilidad y omnipotencia.<sup>195</sup>

La irresistibilidad y la omnipotencia son inaccesibles en el plano de la razón natural, sólo se puede atribuir a la revelación. Por tanto, la autosuficiencia de la teoría de la *potentia Dei*, no fundamentada en la autoridad de las escrituras, se torna problemática. En este sentido, a autoridad del Leviatán no puede deducirse del mecanismo racional, pues tiene un origen distinto.

Hobbes pretende solventar este problema al vincular la existencia de Dios en el mundo con el concepto de causalidad. Al definir a Dios como causa primera, establece una concatenación necesaria de los acontecimientos. De este modo, Hobbes crea dos concepciones distintas de la omnipotencia divina, una coherente con su sistema filosófico-político y otra con su filosofía natural. A partir del derecho de mando, atribuido por la irresistibilidad de Dios, funda una imagen antropológico-política de la *potentia absoluta*. Al mismo tiempo, correspondiendo a la cadena de causalidad que tiene su origen en Dios, crea una imagen físico-geométrica de la *potentia ordinata*.

... por un lado (el Dios irresistible de la *potentia absoluta*), la existencia de Dios sólo puede fundarse sobre la fe y la autoridad de las Escrituras, sin referencia a la razón natural o a la intuición sensible; por otro lado (el Dios causal de la *potentia ordinata*), la existencia de Dios sólo puede establecerse sobre la base de una suposición que lo sitúa como término último de una concatenación causal necesaria que de otro modo sería infinita, tanto que es el mecanismo de la *potentia ordinata* la que garantiza la existencia de Dios.<sup>196</sup>

Los atributos divinos de naturaleza antropomórfica –el amor, la bondad, el conocimiento, la justicia y la potencia-, presentes en las Escrituras, hacen evidente la necesidad de argumentar lo infinito a partir de un lenguaje finito. Por tanto, esto implica la imposibilidad de

---

<sup>195</sup> Altini, Carlo. Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político. Córdoba: Brujas, 2012: 30.

<sup>196</sup> Altini, Carlo. Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político. Córdoba: Brujas, 2012: 31-32.



comprender la naturaleza de Dios. Las actitudes del hombre respecto a Dios no coinciden con las disposiciones entre los hombres

El carácter moderno del planteamiento hobbesiano se torna evidente cuando sostiene que el carácter peligroso y egoísta del individuo puede ser contenido por la razón. De este modo, sería capaz de entender las ventajas de construir una vida comunitaria sin necesidad de mecanizar o anular su individualidad. Sin embargo, la continuidad del pacto no depende ni de la razón, ni de la voluntad individual.

Schmitt sostiene que el concepto de soberanía del Derecho estatal moderno reproduce, de manera secularizada la noción de Dios y de *legibus solutus* de Calvino. Al igual que el Leviatán de Hobbes, su omnipotencia no puede ser limitada por el Derecho, por la justicia o por la conciencia, pues Dios es ante todo potencia –“*potestas*”-.<sup>197</sup>

Las nociones de omnipotencia divina y de corporeidad de Dios parecen estar en contradicción, al igual que el determinismo mecanicista respecto a la omnipotencia de Dios y la justicia divina –en especial, en relación con la responsabilidad de castigar-. La teoría de la *potentia ordinata*, que comulga con la afirmación del determinismo y el mecanicismo político, sería incapaz de explicar el carácter voluntarista y convencionalista de la soberanía política y la teoría de la obediencia fundada en la transferencia de derechos mediante el consenso.

Todo Derecho, según Hobbes, surge de la naturaleza o de un pacto. Se puede inferir que el derecho natural se origina de la propia naturaleza, por el hecho de que no los ha anulado. En el *reino natural*, el derecho –*ius*- de Dios, para gobernar y castigar a quienes violan sus leyes, es irresistible por su sola potencia –*potentia irresistibili*-. En la naturaleza subsiste para todos un derecho ilimitado a todo –incluso, el derecho a gobernar sobre todos

Sin embargo, este derecho fue abolido por el miedo mutuo. Pero si existiera alguna fuerza –*potentia*- que fuera tan superior que los demás no pudieran resistir, ni siquiera con sus fuerzas unidas, no habría razón para renunciar a este derecho natural. Dios habría conservado su derecho de dominio –*ius dominij*- sobre todo lo demás debido a su exceso de potencia –*potentiae excessum*-, pues su derecho se deriva de su potencia misma y, en consecuencia, su omnipotencia.

Y siempre que Dios castiga al pecador, o incluso si lo mata, si lo castiga porque había pecado, no se ha de decir que no podría con justicia haberlo afligido, o

---

<sup>197</sup> Cfr. Schmitt, Carl. El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. México: Fontamara, 2008: 91-92.

incluso matarlo, si no hubiera pecado. Si la voluntad de Dios (*voluntas Dei*) al castigar puede tener en vista un pecado antecedente, de ahí no se sigue que el derecho de afligir o matar no dependa de la *potencia divina*... sino del *pecado del hombre*.<sup>198</sup>

El estado de naturaleza es un estadio anárquico y hostil, de libertad absoluta en el que nadie gobierna ni es gobernado. Sin embargo, las leyes naturales, según Hobbes, evitan esta situación. En este sentido, el Estado no puede existir sin el poder soberano, el cual, a su parecer, coincide con los mandatos divinos.<sup>199</sup>

Los preceptos del soberano se convierten en leyes en el momento que son promulgadas. En cambio, los mandatos divinos se dan a conocer a través de la epifanía, la revelación del profeta, pero, también, por medio de la recta razón. A diferencia de la fe, que se experimenta de manera particular, la «palabra racional de Dios» sería universal.

Si el Derecho ha limitado a la naturaleza no fue por oposición, sino por el miedo mutuo. La razón obligó a los individuos a renunciar para garantizar la supervivencia del género humano. La igualdad natural desembocaría en la guerra. Por ello, se requería de una fuerza superior capaz de imponerse a los demás, incluso si las fuerzas individuales se coaligaran. En este sentido, Hobbes distingue dos formas de obligación natural.

Hay dos especies de obligaciones naturales (*obligationis naturalis*): una, cuando la libertad (*libertas*) se suprime por impedimentos corporales, y en este caso decimos que el cielo, la tierra y todas las criaturas obedecen a las leyes comunes de su creación; la otra, cuando la libertad se suprime por la esperanza y el miedo (*metu*), y en este caso el más débil desespera de resistirse al más potente, a quien

---

<sup>198</sup> Hobbes, Thomas. *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Buenos Aires: Hydra, 2010: 288.

<sup>199</sup> «El Sal. 97, 1, el salmista dice *¡Dios reina! Gócese la tierra*. Y otra vez el mismo salmista en el Sal. 99, 1; *¡Dios reina! ¡Temen los pueblos! Se asienta entre los querubines, tiembla la tierra*. Es decir, lo quieran o no lo quieran los hombres, Dios es el rey de toda la tierra; y si bien existen los que niegan su existencia o su *providencia*, no se lo echa por eso de su trono. Aunque Dios gobierna a todos los hombres mediante la potencia, de tal forma que nade puede hacer algo que él no quisiera que se haga, esto no es, hablando propia y exactamente, gobernar. Cuando hablamos de quien gobierna, no nos referimos al que *actúa*, sino al que *habla*, esto es, al que gobierna mediante *preceptos* y *amenazas*. Por lo tanto, en el reino de Dios no consideramos como súbditos a los cuerpos inanimados, ni a las cosas irracionales, aunque estén sometidas a la potencia divina, porque *no entienden los preceptos* y *amenazas* de Dios; y tampoco a los *ateos*, porque no creen que Dios existe, ni a los que creen que existe pero que gobierna las cosas inferiores; pues aunque también éstos están gobernados por la potencia de Dios, no reconocen ninguno de sus *preceptos* ni temen sus *amenazas*. Por ende, sólo se ha de considerar que pertenecen al reino de Dios quienes reconocen que él es el rector de todas las cosas y que *ha dado preceptos* a los hombres y *ha estatuido penas* contra los transgresores. A los demás no debemos llamarlos súbditos, sino enemigos de Dios.» Hobbes, Thomas. *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Buenos Aires: Hydra, 2010: 286.

no puede no obedecer. De esta segunda clase de obligación, esto es. Del miedo, o de la conciencia de la debilidad (*imbecillitatis*) propia con respecto a la potencia divina (*divinae potetiae*) nace la obligación de obedecer a Dios en el reino natural de Dios; es decir, la razón dicta a todos los que reconocen la potencia y la providencia de Dios que no se ha de cocear contra el aguijón.

Este acto sucede en el reino de Dios por naturaleza, no en un reino de Dios establecido mediante el pacto. Este rasgo distingue al Leviatán de una teocracia. El hombre no ha contraído la obligación de obedecer a Dios a través del pacto, ya que el derecho divino de mandar emana de la naturaleza. Así como Dios tiene el derecho de reinar debido a su omnipotencia, la obligación de obedecer surge de la propia debilidad del hombre. Sólo otro ser omnipotente no estaría obligado a obedecer a Dios.

Al igual que la relación que mantienen los hombres entre sí en el estado de naturaleza, la legitimidad de las acciones que tienen lugar en el reino de Dios por naturaleza, en lo que respecta a la relación de Dios y el hombre, corresponden al principio de autoconservación.

En la teoría hobbesiana pervive un aspecto central de la cultura teológica medieval, el concepto de *potentia Dei*. En el mecanicismo de Hobbes, los hechos están conectados por relaciones causales necesarias. Para evitar multiplicar indefinidamente la cadena causal, Hobbes encuentra en Dios a su “primer motor”. Al no tener ninguna imagen de Dios, pues es ajeno al mundo sensible del hombre, no se demuestra, ni se experimenta, sino de se infiere deductivamente. La noción omnipotencia divina corresponde a una teoría determinista del acontecer causal: el orden del mundo no surge de la libertad, sino de la concatenación causal, que en Dios tiene su origen y fundamento.

Hobbes corta la ligadura que une la teoría finalista del acontecer con la concepción de la naturaleza, por un lado, y de Dios, por otro. No existe finalismo en el universo, dado que el orden no tiene como base una libre promesa divina, sino el movimiento de los cuerpos. Lejos de ser recíprocamente alternativos, omnipotencia y necesidad son en Dios la misma cosa.<sup>200</sup>

En *The Elements of Law Natural and Politic*, Hobbes relaciona la idea de Dios con la atribución de nombrar las cosas de las que el hombre tiene significados y conceptos. El lenguaje, aunque finito, le permite al ser humano establece un vínculo indirecto con lo trascendente.

---

<sup>200</sup> Altini, Carlo. Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político. Córdoba: Brujas, 2012: 18-19.

De Dios omnipotente (*God Almighty*) no podemos tener conceptos o imágenes en cuanto su incomprendibilidad se debe a la incapacidad del hombre –o sea, a su “defecto de poder” (*power*)- para concebir la naturaleza y los atributos de Dios. Sin embargo, la existencia de Dios, en su eternidad, incomprendibilidad y omnipotencia (*omnipotency*), puede conocerse *hipotéticamente* –de manera natural- a partir de sus efectos (que sin duda remiten a la causa que tiene el poder de producirlos), aunque no experimentarse directamente en su naturaleza; Dios puede identificarse con la causa primera como productora de efectos.<sup>201</sup>

Debido a las diferentes maneras de manifestar las leyes divina –racional, sensible y profética-, Hobbes atribuye a Dios un doble reino de Dios: el reino natural, en el que gobierna a los hombres que reconocen su providencia en los dictados de la recta razón, y el reino profético, en el que no sólo gobierna a través la razón natural, también mediante leyes positivas. El derecho de naturaleza se deriva, más que de la exigencia de obediencia, de su poder irresistible, pues de tal derecho no se puede ser desposeído. El poder irresistible le concede dominio sobre todos los hombres, no en su calidad de Creador o generoso, sino, por ser omnipotente. Aunque el castigo se deriva del pecado, el derecho de penalizar surge del pecado, sino de su poder irresistible.

Hobbes superpone varias figuras del Leviatán, las cuales no pueden ser reducidas a un significado unívoco. Al concentrar varias imágenes –una máquina, un animal, un hombre y un Dios- en un único símbolo –el Leviatán-, intenta explicar la construcción jurídica de una persona zona soberana instituida a través de la representación, es decir, pretende transpolar la representación cartesiana del hombre –un mecanismo dotado de un alma- al Estado –el “gran hombre”, una maquinaria animada por la representación soberana-.

No es un hecho fortuito que designe al Estado como un “Dios mortal”; pues, quien pretende disputar la legitimidad con la jerarquía eclesial, no puede conceder el carácter trascendental de la autoridad a su adversario. En cambio, si se hubiera limitado a nombrar al soberano como el representante de Dios en la Tierra, tal como afirmaba la teología medieval, no habría podido romper el vínculo que lo ataba al Papa, quien se asumía como el vicario de Cristo.

El soberano no es un *defensor pacis*, de una paz reconducible a Dios; es el creador de una paz exclusivamente terrenal, *creator pacis*. La argumentación se desarrolla, entonces, en sentido inverso con respecto de los razonamientos propios del derecho divino: debido a que el poder estatal es omnipotente, él tiene

---

<sup>201</sup> Altini, Carlo. Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político. Córdoba: Brujas, 2012: 28-30.

carácter divino. Pero su omnipotencia es totalmente de otro origen *que divino*: es obra del hombre y se construye a través de un “pacto” celebrado por hombres.<sup>202</sup>

La tercera ocasión que aparece el Leviatán, Hobbes hace una referencia explícita al Antiguo Testamento. Pone a discusión el problema de los premios y castigos; los considera como medios necesarios para controlar a los hombres. El rector del Estado, al disponer de la posibilidad de castigar o premiar a los súbditos, es quien detenta el poder supremo.

Hasta aquí he mostrado la naturaleza del hombre, cuyo orgullo y otras pasiones lo han obligado a someterse a gobierno, y el gran poder de ese gobernador a quien he comparado con el *Leviatán*, tomando la comparación de los dos últimos versículos del capítulo 41 del libro de Job, cuando Dios, habiendo presentado el gran poder del Leviatán, lo llama rey de los arrogantes. *No hay en la tierra, dice, que pueda compararse con él. Está hecho para no tener miedo. A toda cosa altiva le ve bajo él; y es el rey de todos los hijos del orgullo.*<sup>203</sup>

En la referencia más clara de Hobbes al Leviatán no persiste la argumentación lógico-demostrativa, como en el resto de la obra, por el contrario, se limita a una cita bíblica que refiere a una potencia terrenal suprema que mantiene potestad sobre las fuerza menores.

Hobbes se asumía como un pensador esotérico.<sup>204</sup> Por tanto, no pretendía revelar abiertamente todos los significados plausibles de los símbolos a los que recurría en sus escritos. Las tres menciones del Leviatán pueden ser un umbral a través del cual Hobbes revela el sentido teológico del mito político en su obra.

Hobbes no le atribuye racionalidad a la voluntad divina, pues es una potencia autodeterminada. En vez de postular una sociabilidad espontánea del hombre, Hobbes parte de una serie de principios de se extraen de la naturaleza del hombre –un ser racional por temor a la muerte-. El estado de naturaleza era un estado de guerra y no de cooperación; sólo el miedo y el cálculo empujan a los hombres a asociarse –y a mantenerse en sociedad-.

Todos los hombres tenían derecho a todas las cosas y, por tanto, tenían derecho a gobernar sobre los demás. Como este derecho no fue obtenido por la fuerza, resultaba conveniente que

---

<sup>202</sup> Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 91-92.

<sup>203</sup> Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma o poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial, 2009: 272.

<sup>204</sup> «Hobbes, como todo gran pensador de su tiempo era atraído por los velos esotéricos. Él mismo dijo de sí que ocasionalmente hacía “ouvertures”, pero develando sólo la mitad de sus pensamientos reales, y decía que se comportaba como aquellas personas que abren la ventana por sólo un momento, para luego cerrarla de inmediato por temor a la tempestad.» Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 85.

cada uno renunciara a su derecho particular y que lo transfiriera a otros hombres, con autoridad soberana, capaces de gobernarlos y defenderlos.

El punto de partida de su teoría es el miedo presente en el estado de naturaleza, pues todos tienen la capacidad de atentar contra la vida de los demás. Esta es la principal razón por la que se pretende crear un Estado civil, responsable de garantizar la seguridad de sus ciudadanos. Para asegurar su existencia física, los hombres deben terminar con el estado de naturaleza, el *bellum omnium contra omnes*, ya que todos son, potencialmente, enemigos y competidores de los demás. En la condición civil se gozaría de orden y tranquilidad. La transmutación del hombre en ciudadano permite invertir la fórmula *homo homini lupus*; a partir de la celebración del pacto, el orden estatal se fundará en la fórmula *homo homini deus*.

El terror del estado de naturaleza hace que los hombres, poseídos por el miedo, se reúnan; su miedo aumenta hasta el punto extremo; resplandece una chispa de la razón y de improviso se levanta ante nosotros el nuevo Dios.<sup>205</sup>

En pacto constitutivo de la comunidad política significa más que un simple consenso, es la creación de la unión de todos, representada por una persona distinta a todos los individuos particulares. Un poder tal no existe antes de la instauración del Estado. Así, el Estado es una persona artificial que representa la condición de posibilidad para la transmutación del hombre en ciudadano.

Si bien es cierto que los individuos invadidos por el miedo instauran un consenso jurídico basado en la renuncia a su derecho a resistir a un poder más fuerte, el sentido del Estado no puede ser reducido al mero convenio, pues no es plausible suponer que, los individuos que se encuentran en un enfrentamiento permanente, superen su enemistad a causa de estar reunidos. El paso del estado natural a la condición civil, además de involucrar la convergencia de intereses, depende de crear una configuración completamente distinta.<sup>206</sup> Por esa razón, la persona soberana-representativa que se constituye con motivo del pacto – no por el pacto en sí- sobrepasa la suma de voluntades. Su potencia es superior a la fuerza que la suma de las voluntades individuales pudiera producir.

---

<sup>205</sup> Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 90.

<sup>206</sup> «El Estado que surgió en el siglo XVII y se afirmó en el continente europeo es una obra humana y distinta de todas las anteriores formas de unidad política. Incluso podría ser indicado como el primer producto de la era técnica, el primer mecanismo moderno de gran estilo o, según la pertinente formulación de Hugo Fischer, *maquina maquinorium*. Con este Estado no se pone simplemente una condición histórica-intelectual o sociológica; ella misma ya es una obra típica más precisamente, prototípica de la nueva era técnica.» Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 94.

Es ciertamente el miedo por la vida que acumulan los individuos temblorosos, lo que llama a escena al *Leviatán*, una nueva potencia: pero más que crear al nuevo Dios, lo invoca. De esta manera, el nuevo Dios trasciende a todos los individuos participantes en la estipulación del pacto, así como a su suma; desde luego, se trata de una trascendencia de tipo jurídico y no metafísico.<sup>207</sup>

La parte sustancial del pacto no radica en el modo en que se ha erigido, a través de la figura de la representación, una “*tutela praesens*” –es decir, cómo ciertas funciones de mando han sido delegadas a una persona-, sino la manera en que se ha construido un mecanismo que posibilita la representación. A decir de Schmitt, Hobbes no concibe a la persona soberano-representativa como la totalidad del Estado, sino como el alma que anima el “*magnus homo*”; por tanto, desde su perspectiva, el personalismo del soberano no se opone al mecanicismo estatal, por el contrario, posibilita su consumación.

En conjunto, con cuerpo y alma, el Estado es ciertamente un *homo artificialis* y, como tal, una máquina. Es una obra realizada por los hombres, en el cual el material y el artífice (*materia* y *artificex*), la máquina y su constructor son lo mismo, esto es, hombres. Incluso el alma se transforma por ello en simple componente de una máquina artificial construida por los hombres. Por lo anterior, en el resultado histórico final el “gran hombre” no puede conservarse como persona soberana representativa. Él mismo era únicamente producto del arte y de la inteligencia humanos. De este modo, el Leviatán no fue otra cosa que una gran máquina, un mecanismo gigantesco al servicio de la seguridad de la existencia física terrenal, de los hombres que él domina y protege.<sup>208</sup>

El iusnaturalismo moderno, al no partir de una naturaleza social del hombre, sino de una naturaleza «egoísta» –ponderando al individuo aislado sobre el individuo en sociedad-, tiene una concepción estrecha, particularista, privatista y atomista del hombre. Esta condición justifica al liberalismo que recae en una concepción ética individualista y utilitarista. Hobbes parte de un individuo asocial que sobrevive en el estado de naturaleza que vive con la sospecha de ser atacado y engañado por los demás –que no respetan las leyes de la naturaleza, por temor a que otros la transgredan antes que él-; contrario al *appetitus societatis*, el hombre no es apto para asociarse por naturaleza, sólo mediante la educación.

---

<sup>207</sup> Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 94.

<sup>208</sup> Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 95.

Para Hobbes, resulta indispensable que las leyes se manifiesten expresamente, pues necesitan ser promulgadas con la suficiente claridad y, de este modo, no sea posible argumentar ignorancia en caso de ser infringidas.

Y la promulgación de las leyes humanas sólo pueden hacerse de una manera: proclamándolas el hombre con su voz. Pero Dios declara sus leyes de tres maneras; por los dictados de la *razón natural*, por *revelación* y por la *voz* de algún *hombre* a quien, mediante la realización de milagros, Dios acredita ante los demás. De ahí que surja una triple palabra de Dios: *racional, sensible y profética*, a la que corresponde una triple modalidad de oír: *recta razón, sentido sobrenatural y fe*.<sup>209</sup>

La función del iusnaturalismo es poner límites al poder soberano; en primer lugar, le atribuye a los súbditos el derecho a resistir al soberano, pero sólo en caso que viole las leyes naturales; en consecuencia, el deber del soberano pasa de ser imperfecto a perfecto, de interno a externo. Los límites del poder estatal –un conjunto de derechos individuales que preexisten al surgimiento del Estado- constituyen el fundamento originario del poder soberano, no su deber, pues el respeto de las leyes naturales se aduce de sí mismo.

En la modernidad, pareciera natural concebir al Estado como un aparato mecánico, en particular, por el dominio de la técnica. Más aún, parecería lógico que, como consecuencia del desarrollo de las capacidades técnicas, en particular respecto a la comunicación y al armamento militar, la potencia del Estado moderno aumentaría en la misma medida.

Pero, a consideración de Schmitt, el desarrollo técnico es ajeno a cualquier consideración ética, jurídica, política y religiosa. Acusa a la democracia liberal y al marxismo de concebir al Estado como un instrumento técnico-neutral; pues, al adoptar cierta neutralidad, siguiendo únicamente criterios técnicos, se hace independiente de todo fin y convicción política. El proceso de neutralización culmina con la tecnificación total.

La tecnificación del Estado le priva de su sentido a todas las distinciones, creando un ámbito de neutralidad total.<sup>210</sup> El proceso de neutralización inició tras las luchas religiosas; se buscaba un terreno neutral en el que se pudiera encontrar equilibrio, orden y seguridad. Inicialmente, la metafísica “natural sirvió para este propósito, pues sus principios resultaban evidentes gracias a la comprobación matemática; colateralmente, implicaba una disputa con

---

<sup>209</sup> Hobbes, Thomas. *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial, 1996: 302.

<sup>210</sup> Cfr. Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 66.



los teólogos tradicionales. La neutralidad se convierte en una función de la racionalización de la técnica administrativa estatal.

Para la neutralidad técnica mencionada es decisivo que las leyes del Estado sean independientes de todo contenido sustantivo de verdad religiosa o jurídica, y de justicia y que tengan valor como normas de mando sólo en base en la infalibilidad de la decisión estatal. *Auctoritas* (en el sentido de *summa potestas*), *non veritas*. Esta frase frecuentemente citada desde 1922 está muy lejos de ser en boca de Hobbes un *slogan* de arbitrariedad irracionalista. Mucho menos es, como con increíble frecuencia se malinterpreta, una especie de *credo quia absurdum*. Para dicha proposición es esencial que ya no se distinga entre *auctoritas* y *potestas*, y que se haga de la de la *summa potestas* la *summa auctoritas*. Así, esta frase deviene una expresión simple y objetiva de un pensamiento técnico-positivista, neutral con respecto al valor y a la verdad, que separó el contenido de la verdad religiosa y metafísica de los valores de mando y función, automatizando totalmente estos últimos.<sup>211</sup>

Los elementos que afirman la unidad política traen consigo tensiones propias de las contradicciones del Estado moderno. La despersonalización del poder político, la constante reducción del soberano al procedimiento legal y al tecnicismo, encarna, para Schmitt, una amenaza que Hobbes no pudo superar, pues pone en riesgo la paz y el orden.<sup>212</sup>

Un Estado técnico-neutral del género puede ser tanto tolerante como intolerante; en ambos casos permanece igualmente neutral. Su valor, su verdad y su justicia residen en la perfección técnica. Todas las demás concepciones de verdad y de justicia son absorbidas en la decisión del mando legal; su introducción en la argumentación jurídica sólo crearía un nuevo conflicto y una nueva inseguridad. La máquina estatal funciona o no funciona.<sup>213</sup>

Leo Strauss establece que existe una gran deuda del *Tratado Teológico-Político* de Spinoza respecto a Hobbes. Hobbes pondera a la razón sobre la libertad; estableciendo cierta cercanía con Spinoza, concibe a la razón como la realización de lo racionalmente necesario. Los

---

<sup>211</sup> Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 108-109.

<sup>212</sup> « En la condición “civil” y estatal, todos los ciudadanos del Estado tienen asegurada su existencia física; aquí reina la tranquilidad, la seguridad y el orden. Ésta es, como se sabe, la definición de policía. Estado moderno y policía moderna han surgido juntos, y esta última es la institución más importante del Estado de seguridad.» Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 89.

<sup>213</sup> Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 109-110.

problemas políticos se convierten en problemas epistemológicos. No pone en duda la validez objetiva de la causalidad y de la sustancia; ya que la naturaleza es racional, el mundo exterior empata con el pensamiento materialista.

El nominalismo de Hobbes coincide con el naturalismo radical. La justificación de su doctrina materialista, afirma Dilthey, parte del nominalismo, ya que el pensamiento es, para él, el enlace de nombres.

La naturaleza del hombre es la suma de sus facultades y poderes naturales: tales facultades son nutrirse, moverse, reproducirse, sentir, razonar, etc.; pues esos poderes son llamados unánimemente naturales al estar contenidos en la definición de hombre, en las palabras animal y racional.<sup>214</sup>

Hobbes es el iniciador del empirismo contemporáneo. Distingue en consecuencia, las facultades del cuerpo –el poder nutritivo, el locomotriz y el generativo- de las facultades del alma –el poder cognitivo y el afectivo-. El poder cognitivo es la capacidad de abstraer la imagen del mundo exterior, de las cosas que ha percibido. Todo poder, según Hobbes, es consustancial a la vida. Para él, todos los movimientos son fenómenos de una única sustancia, el poder. Al igual que Bacon, concibe que conocer es poder; el poder vital se ha desarrollado, entre otras formas, como poder cognitivo referido al mundo exterior, negando el fuero interno o de la conciencia.

## El encuentro del Leviatán y del Behemoth

Hobbes se distancia de los pensadores utópicos –particularmente de los progresistas del siglo XVII y XIX-, sobre todo, porque no concibe a la paz civil lograda gracias a la constitución del Leviatán como una nueva condición paradisiaca<sup>215</sup>. Siempre mantiene presente que el conflicto entre orden y caos –Leviatán y Behemoth- persiste. Aunque, al igual que los ilustrados, contempla la posibilidad de influir en la voluntad de los hombres a través de la

---

<sup>214</sup> Hobbes, Thomas. *Elementos de Derecho Natural y Político*. Madrid: Alianza, 2005: 92.

<sup>215</sup> «La introducción del Leviatán no posee en lo más mínimo el significado oculto de abrir una puerta secundaria y secreta al país de los sueños de fantasías licenciosas, que en algunos racionalistas constituye la otra cara de su racionalismo. Un ejemplo muy célebre de lo anterior es el del paraíso de la humanidad, realizado por la razón y la educación, que Condorcet nos describe en su *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794)... Condorcet, el gran matemático, considera el problema de la inmortalidad en términos de matemática infinitesimal y cree que en espacios infinitos de tiempo, gracias a una creciente y progresiva postergación de la muerte por vejez, se acabe con ese accidente que es la muerte y todos se vuelvan una especie de Matusalén, con lo cual se alcanza una especie de inmortalidad terrenal, una eternidad de la existencia física individual...» Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 96.

coacción y la educación, insiste en la naturaleza no-social del hombre. El ser humano está condicionado por sus pasiones, por su afán de competencia y búsqueda de prestigio; además, persigue la ventaja inmediata, ya que no sólo está preocupado por sus necesidades del presente, también del futuro.

Aunque, en sentido estricto, no se puede concebir a Hobbes como un científico, construye una epistemología de la naturaleza humana y sus pasiones. Todas las concepciones, para él, parten de las acciones de la cosa, es decir, el movimiento que les resulta natural y continuo – salvo algo que se los impida-. Los objetos no son inherentes al sujeto, pero resultan inteligibles a partir de los sentidos, a través de distintos órganos se obtienen diversas concepciones de sus cualidades.

Gracias a los movimientos se logran percibir las diferencias, ya que lo indiferente es imperceptible. Las determinaciones sensibles –como el color- y las determinaciones insensibles –como la extensión, el número y el movimiento- permiten la cuantificación y, por tanto, la posibilidad de mostrarlas como objetivas y reales.

Nada puede hacer la cosa por sí misma; el badajo no tiene sonido, sino movimiento, y produce movimiento en las zonas internas de la campana; así pues, la campana tiene moción que se transmite al aire pero no sonido, y el aire tiene movimiento pero no sonido. El aire transmite movimiento mediante el oído y los nervios al cerebro; el cerebro tiene movimiento pero no sonido. Desde el cerebro es reenviado a los nervios externos, y aquí se convierte en una sensación exterior (*apparition*), a la cual llamamos sonido.<sup>216</sup>

Siguiendo la tradición platónica, al igual que Descartes, Hobbes cree que el conocimiento es posible si se lucha en contra del engaño a los sentidos, en su caso, contra la imaginación. Aún después de pasar la sensación del movimiento, el efecto que ha causado en el cerebro no desaparece, la concepción permanece.

Al derivar las categorías de la percepción externa, puede vincular a lo abstracto de la matemática con lo concretos, a los conceptos simples y generales –sus universales- a los hechos complejos. Partiendo del sensualismo, concreta el método constructivo que había surgido en el idealismo, pues logra alienar la teoría empirista del conocimiento con una arquitectura del saber que parte de lo abstracto hacia lo concreto a través de los principios más sencillos posibles.

---

<sup>216</sup> Hobbes, Thomas. *Elementos de Derecho Natural y Político*. Madrid: Alianza, 2005: 98-99.

De las dos partes principales de nuestra naturaleza, Razón y Pasión, proceden las dos clases de conocimiento: matemático y dogmático. El primero está libre de disputas y controversias, porque consiste únicamente en comparar cifras y movimientos, cosa en que la verdad y el interés de los hombres no se oponen entre sí. Pero en el segundo no hay nada que no se pueda discutir, porque compara a los hombres y trata de sus derechos y beneficios; de forma que tantas veces como esté la razón en contra de un hombre, otras tantas estará el hombre contra la razón.<sup>217</sup>

Hobbes le hace notar al obispo de Bramhall, quien había publicado en 1682 *La captura del Leviatán*, que el título adecuado para una refutación de su teoría sería *Behemoth against Leviathan*. Más tarde, le daría el nombre de *Behemoth* al libro donde expondría las causas, el desarrollo y las consecuencias del conflicto entre presbiterianos y puritanos que desembocaría en la Revolución Inglesa. El *Behemoth* sectarismo el símbolo con el que representaría a la anarquía provocada por el fanatismo y el sectarismo religioso.

Si en el tiempo hubiera, como en el espacio, grados de altura, creo que el más alto de todos los tiempos sería el que transcurrió entre 1640 y 1660. Pues quien desde allí, como desde la Montaña del Diablo, hubiera contemplado al mundo y observado las acciones de los hombres, especialmente en Inglaterra, podría haber tenido una visión panorámica de todos los tipos de injusticia y de todos los tipos de locura que puede ofrecer el mundo, y de cómo fueron engendrados por sus madres, la hipocresía y la vanidad, de las cuales una es iniquidad y la otra doble locura.<sup>218</sup>

Una vez construido el poder soberano, parecería que nada lo podría hacer caer, sin embargo, Hobbes señala que a pesar de su potencia, el Leviatán es mortal. Así, frente al Leviatán que representa la construcción del orden, Hobbes contrapone al *Behemoth*, quien simboliza el conflicto violento que pone en riesgo la unidad del Estado, como la guerra civil confesional.<sup>219</sup>

---

<sup>217</sup> Hobbes, Thomas. *Elementos de Derecho Natural y Político*. Madrid: Alianza, 2005: 83-84.

<sup>218</sup> Hobbes, Thomas. *Behemoth*. Segunda. Madrid: Tecnos, 2013: 5-6.

<sup>219</sup> « Este último intenta descuartizar al Leviatán con sus cuernos, mientras el Leviatán tapa con sus aletas la boca y las fosas nasales al Behemoth y logra matarlo; lo cual es, por lo demás una hermosa imagen del triunfo de una nación por un bloqueo.» Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 63.

En la tradición cabalística, el Leviatán y el Behemoth representaban a los pueblos paganos que les resultaban hostiles, la bestia en las mil montañas.<sup>220</sup> De este modo, según Schmitt, estas dos figuras escatológicas son mitos polémicos que representan a la Historia como la lucha de los pueblos paganos; el Leviatán, que alude a las potencias del mar, combate contra el Behemoth, el símbolo de las potencias de la tierra.

La oposición entre el Leviatán y el Behemoth, simbolizando el orden estatal y la anarquía de la guerra civil, pareciera ser arbitraria; no contiene mayores implicaciones míticas, parte de la familiaridad con la que se incorporó a la “gran ballena” en el imaginario del pueblo inglés. Lo fundamental radica en la naturaleza polémica de estos símbolos teológicos, ya que el orden estatal debe someter continuamente a las fuerzas anómicas.<sup>221</sup>

Desde antiguo se ha resaltado la oposición elemental de la tierra y el mar, todavía a fines del siglo XIX era imagen muy en boga el representar la tirantez de las relaciones a la sazón existente entre Inglaterra y Rusia como la lucha entre un oso y una ballena. La ballena es aquí el gran pez mítico, el Leviatán... el oso, uno de los muchos representantes simbólicos de la fauna terrestre. Según las interpretaciones medievales de los llamados cabalistas, la historia universal es una pugna entre la poderosa ballena, el Leviatán, y un no menos poderoso animal terrestre, el Behemot, al que representaban como un toro o un elefante. Ambos nombres, leviatán y Behemot, proceden del *Libro de Job* (capítulos 40 y 41). Pues bien, según los cabalistas, el Behemot trata de destrozar al Leviatán con cuernos y colmillos, en tanto que el Leviatán cierra con sus aletas las fauces y el hocico del animal terrestre para impedir que coma y respire. Tal es, con todo el grafismo a que se presta una imagen mítica, la descripción del bloqueo de una potencia terrestre por una potencia marítima, que corta a la tierra sus medios de

---

<sup>220</sup> Cfr. Salmos 50:10 De Reina, Casiodoro, y Cipriano De Valera. *La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*. Asunción: Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960: 551.

<sup>221</sup> «Ahora bien, ¿cómo se relacionan entre sí los dos monstruos, Leviatán y Behemoth, en Hobbes? Ciertamente, no es a partir de las especulaciones míticas que se pueda explicar el hecho de que en Hobbes sea justamente el Leviatán quien simbolice el Estado y Behemoth a la revolución. Y tampoco es casual que para el inglés del siglo XVII el animal marino sea símbolo de un orden pacífico, ya que el Leviatán, “la gran ballena”, había llegado a formar parte del imaginario del pueblo inglés. Mas, en esencia, ambos, el orden del Estado que obliga a la paz y la fuerza revolucionaria y anarquista del estado de naturaleza se enfrentan el uno al otro como poderes elementales. Según Hobbes, el Estado es solamente una guerra civil continuamente impedida por una gran potencia. Debido a ello, se presenta la situación en la que uno de los monstruos, el Estado-Leviatán, somete continuamente al otro monstruo, la revolución-Behemoth.» Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008: 77.

aprovisionamiento para matarla de hambre. Así se dan recíprocamente la muerte las dos potencias en lucha...<sup>222</sup>

Hobbes recurre a dos alegorías propias de la escatología judeo-cristiana, el «Leviatán» y el «Behemoth», para personificar la ambivalencia de la soberanía: las condiciones del orden y las amenazas del desorden. Mientras en el «Leviatán» establece las condiciones de posibilidad del orden social, en el «Behemoth» hace un análisis de la vulnerabilidad del orden. El combate entre el Leviatán y el Behemoth representa la lucha entre el orden y la anarquía.

Hobbes concibe a la guerra civil como la suprema injusticia, ya que supone el quiebre de la legalidad que, a su parecer, es la fuente de la justicia. También la define como tiempos de locura, de irracionalidad colectiva, pues se contraponen a la búsqueda de lo bueno, combina la ambición, la insensatez y la ignorancia de la filosofía política.

La revolución representa un movimiento circular que tiende a la restauración del poder soberano, es decir, el desarrollo de un ciclo que se cierra sobre sí mismo, del difunto rey a su hijo, conducido por dos usurpadores.

Pues... pasó del rey Calos I al Parlamento Largo; de ahí al *Rump*, del *Rump* a Oliver Cromwell; y de nuevo de Richard Cromwell al *Rump*; de ahí al parlamento Largo; y de ahí al rey Carlos II...<sup>223</sup>

La revolución no es un proceso natural e inevitable, sino el resultado de una deficiente organización del Estado, debido a la carencia de una teoría política correcta. Por tanto, la historia, desde la perspectiva hobbesiana, es una sucesión de falacias y errores en una secuencia cíclica predecible; pero, gracias a las verdades infalibles de la razón, la historia es reducida a mero escenario, donde tienen lugar las variaciones de la naturaleza humana.

Aunque nada de lo que hacen los mortales puede ser inmortal, si los hombres hicieran el uso de la razón que pretenden tener, sus repúblicas podrían estar a salvo, por lo menos de perecer por enfermedades internas. Pues por la naturaleza de su institución las repúblicas están destinadas a vivir tanto como el género humano, o como las leyes de la naturaleza o la justicia misma, que les da vida. Por consiguiente, cuando se disuelven no por violencia externa, sino por desorden interno, la culpa no está en los hombres en tanto que *materia*, sino en tanto que *hacedores* y organizadores de las mismas. Pues... cuando falta el arte

---

<sup>222</sup> Schmitt, Carl.. Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal. Madrid: Trotta, 2007: 26-27.

<sup>223</sup> Hobbes, Thomas. *Behemoth*. Segunda. Madrid: Tecnos, 2013: XLI-XLII.

de hacer leyes adecuadas por las que puedan ajustar sus acciones... sin ayuda de un arquitecto muy capaz, no pueden reunirse más que en un edificio desvencijado, que, si difícilmente aguanta mientras ellos viven, con seguridad tiene que derrumbarse sobre las cabezas que les sucedan.<sup>224</sup>

El «Behemoth» representa la fragilidad del orden estatal y el proceso de disolución del poder político, condición de posibilidad del orden. La legalidad del poder soberano no es condición suficiente para la efectividad de su ejercicio, necesita de la obediencia del súbdito. Aunque el ejercicio del poder soberano necesita de la coerción, no reside en la fuerza, sino en las concepciones por las que actúa el hombre.

... no es el derecho soberano, aun otorgado por el expreso consentimiento de todos, lo que le puede capacitar para hacer su oficio; es la obediencia del súbdito la que tiene que hacerlo... el poder del poderoso no se funda sino en la opinión y la creencia del pueblo...<sup>225</sup>

---

<sup>224</sup> Hobbes, Thomas. *Behemoth*. Segunda. Madrid: Tecnos, 2013: XLIII.

<sup>225</sup> Hobbes, Thomas. *Behemoth*. Segunda. Madrid: Tecnos, 2013: XXIX.

## Capítulo III. El surgimiento de un nuevo estado naturaleza

### La soberanía en el orden internacional

Carl Schmitt critica decididamente el pacifismo jurídico, en particular, por el significado que le atribuye a la guerra. El pacifismo jurídico, a su juicio, es un instrumento ideológico de un determinado proyecto de dominación, el imperialismo anglosajón.<sup>226</sup> Por esa razón, ha provocado que desaparezcan los límites de la guerra convenidos durante los siglos XVII, XVIII y XIX y, en consecuencia, ha potenciado la intensificación y deshumanización de los conflictos bélicos.

Tras la caída del Sacro Imperio Germánico se produjo la descomposición de un poder unificado, representado por la Iglesia. En su lugar, se fundó un orden construido como un pluriverso de Estados soberanos, es decir, como una pluralidad de Estados cuyas relaciones asemejan al «estado de naturaleza» hobbesiano, pues ningún Estado reconocía una autoridad superior que ordenara sobre dichas relaciones.

El orden internacional moderno no era producto de una autoridad jurídico-política reconocida universalmente, sino una consecuencia del equilibrio de fuerzas. Por ello, el Estado soberano ponderaría la guerra como una forma fundamental de las relaciones interestatales. Desde la instauración de la Paz de Westfalia de 1648, la actividad de los Estados europeos se había centrado en torno a la guerra interestatal.<sup>227</sup> En las cuentas estatales predominaban los gastos militares, en particular, desde que se crearon las fuerzas armadas profesionales y permanentes. Incluso, el «*ius publicum europaeum*», «derecho internacional clásico», era la formalización de las normas internacionales de la guerra.

La fuerza del Estado, según Schmitt, surge de ese ámbito central. A partir de lo teológico-político, por ejemplo, se organiza la distinción entre amigo y enemigo, principio fundacional

---

<sup>226</sup> Cfr. Campderrich, R. (2005). La palabra de Behemoth. Derecho, política y orden internacional en la obra de Carl Schmitt. Madrid: Trotta: 175.

<sup>227</sup> «Si partimos del estudio de las finanzas estatales a lo largo de varios siglos, queda claro que «las funciones del Estado eran predominantemente militares y fundamentalmente geopolíticas» y que «las económicas o domésticas aparecían en un segundo plano»... Del siglo doce al diecinueve aproximadamente, entre el 70 y el 90 por ciento de los recursos financieros del Estado inglés fueron dedicados a la adquisición y el empleo de instrumentos de fuerza militar, especialmente durante las guerras internacionales. A lo largo de la mayor parte de este periodo el Estado creció lenta e intensamente (y cuando efectivamente creció, lo hizo gracias a la guerra y los desarrollos asociados), y su tamaño, medido por los recursos económicos y su impacto en la vida cotidiana de la mayoría de la población, era pequeño. Pero en los siglos diecisiete y dieciocho las finanzas reales del Estado crecieron con rapidez, especialmente en respuesta a los crecientes gastos en medios de «poder coercitivo»; en este caso, los costos del ejército y armadas permanente, profesionales y en expansión. Los gastos en funciones civiles no militares se mantuvieron relativamente bajos.» Held, David. *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona: Paidós, 1997: 76.



de la esfera política. La frase «*cuius regio, eius religio*» –«según el rey, será la religión»-, es indispensable para pensar la construcción del modelo de relaciones internacionales en el siglo XVII. Sin embargo, a pesar de su importancia, paulatinamente, perdió interés en el pensamiento político. Cuando concluyó el primer estadio de la construcción del Estado-nación, se dio por terminada la fase teológico-religiosa. A partir de ese momento, lo religioso ya no tendría interés público, pues se asumió como una cuestión puramente privada.<sup>228</sup>

El Estado liberal europeo se concibió a sí mismo como un «*stato neutrale ed agnóstico*» –«estado neutral y agnóstico»-. Se trata de un síntoma de la neutralidad característica de la era técnica.<sup>229</sup> De hecho, para Schmitt, el transcurrir de la historia puede entenderse como una serie progresiva de neutralizaciones. El punto más álgido de esta transición es el paso de la tradición cristiana a un sistema científico-natural.

Este cambio estuvo marcado por la búsqueda de lo neutral. Ya que las disputas religiosas del siglo XVI no se pudieron solucionar en el terreno teológico, se buscó un ámbito neutral en el que no estuviera presente el conflicto y, consecuencia, permitiera que se crearan acuerdos. De este modo, se apartó de la discusión los conceptos básicos de la tradición cristiana y se construyó un sistema «natural» de la teología, la metafísica, la moral y el Derecho.<sup>230</sup>

Ya que las interpretaciones de la dogmática teológica constituían un punto polémico, se buscó un punto neutral. Con este desplazamiento se intentaba encontrar un mínimo de coincidencias y premisas comunes que pudieran garantizar, a través del entendimiento, la paz y la seguridad. Así, el concepto de «verdad», de acuerdo a Schmitt, surgió en este proceso de minimalización y neutralización.

El conflicto bélico se prolongó tanto porque no se trataba, únicamente, de una disputa religiosa, también política. Los católicos defendían un universalismo que abarcara toda la cristiandad bajo la forma de *res publica christiana*., mientras que los protestantes defendían la idea de autonomía y soberanía frente a una autoridad papal.

---

<sup>228</sup> «Dios mismo se ve expulsado del mundo en la metafísica deísta del siglo XVIII, y convertido en instancia neutral frente a los combates y antagonismos de la vida real; como arguye Hamman contra Kant, se convierte en un concepto y deja de ser un ser.» Schmitt, Carl. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones.» En *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, 111-127. Madrid: Alianza editorial, 2014: 121.

<sup>229</sup> «Un Estado que en plena era económica renunciase a comprender ya guiar apropiadamente por sí mismo las circunstancias económicas tendría que declararse neutral respecto de las cuestiones y decisiones políticas, con lo que abandonaría también su pretensión de gobernar.» Schmitt, Carl. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones.» En *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, 111-127. Madrid: Alianza editorial, 2014: 120.

<sup>230</sup> Schmitt, Carl. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones.» En *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, 111-127. Madrid: Alianza editorial, 2014: 121.

Con la Paz de Westfalia se funda el Derecho internacional moderno, tal como lo conocemos. Tras el fin de la guerra confesional, se instituye un nuevo fundamento de la soberanía estatal. La paz, en este sentido, se garantizaría a partir del equilibrio y de la autonomía de las entidades soberanas.

Los nuevos *magni homines* están en igualdad de derechos y se reconocen mutuamente como tales, pero su igualdad como personas que son miembros del reducido círculo de soberanos europeos es distinta de la igualdad que resulta del hecho de que cada uno de ellos, aún el más pequeño, representa un peso en el sistema de equilibrio territorial<sup>231</sup>

La solución del conflicto confesional no lo hace mediante el principio de la tolerancia religiosa, sino opta por la neutralidad, que privilegia la soberanía estatal. Le reconoció a cada soberano su autoridad para decidir dentro de su jurisdicción territorial. Se pretendía terminar con las guerras religiosas garantizando que nadie podría intervenir en los asuntos domésticos.

La neutralidad, que permitiría la superación del conflicto religioso, fundamentaría la soberanía y, paradójicamente, se oponen a la decisión soberana. La neutralidad conlleva la no-intervención, una tolerancia pasiva, en otras palabras, el desentendimiento del conflicto para permitir la diversidad de los entes políticos. Se evita, por tanto, la toma de postura. El relativismo liberal es incapaz de distinguir.

... este principio, en sus últimas consecuencias, debe llevar a una neutralidad generalizada frente a todas las concepciones y problemas pensables, así como a un tratamiento absolutamente igualitario de los mismos, de manera que, por ejemplo, el hombre religioso no debe estar más protegido que el ateo, y el que es sensible a lo nacional más que el enemigo de la nación.<sup>232</sup>

En el momento en el que la razón de Estado sustituye a los principios teológicos, los protestantes –luteranos y calvinistas- adquieren los mismos derechos que los católicos. En consecuencia, el problema de la causa justa tiene que ser replanteado. Ante la primacía del soberano, la cuestión política debe centrarse en quién tiene el poder de decidir. El soberano se convierte en el juez que garantiza la ecuanimidad y la objetividad de la acción estatal, vinculando la ley con su ejercicio.

---

<sup>231</sup> Schmitt, Carl. El nomos de la tierra en el Derecho de gentes del «Ius publicum europeum». Granada: COMARES, 2002: 131.

<sup>232</sup> C. Schmitt (Der Begriff des Politischen, 1927), Concepto de lo político. Trad.: Francisco Javier Conde, Buenos Aires, Editorial Struhart & Cía, 2002, p. 130.

Tanto en el Derecho de Gentes como en el Derecho intraestatal surgió, frente al ergotismo sin fin que representaba la afirmación de una causa justa, el simple interrogante: ¿Quién es el que decidirá?<sup>233</sup>

Estado significa esencialmente la superación de la guerra civil religiosa, que solo fue posible a partir del siglo XVI, es decir, una superación lograda mediante la neutralización.<sup>234</sup>

La soberanía se convirtió en el centro de la política, a tal grado que significó la justificación de la acción estatal. Al interior, el estado podía ejercer su voluntad libremente. Vistas así las cosas, aunque la modernidad no lo aceptara abiertamente, la integridad del Estado era una cuestión metafísica. Así, se revela el planteamiento de Thomas Hobbes. Coherentemente con la ontología moderna, la razón de Estado se funda en la búsqueda de preservarse a sí mismo.

La locución, *pacta sunt servanda* -lo pactado obliga- revela cierta afinidad entre el Derecho civil y el Derecho internacional. La diferencia fundamental entre el pacto que narra Hobbes en el Leviatán y la Paz de Westfalia es que no se instituye una autoridad superior a los Estados. Por ello, la única vinculación jurídica se mantiene mediante la promesa de respetar el pacto.

A pesar de esta diferencia, a partir de los conceptos centrales del pensamiento político de Hobbes es posible comprender las contradicciones de dicho proceso de secularización; pues, en buena medida, con ellos surge la modernidad. En Westfalia se instituyen los pilares sobre los que se erige el Estado como entidad soberana. Sin duda, existen muchas afinidades entre lo que se acuerda en el tratado y lo que se plantea en el Leviatán.

## El concepto de «guerra» en el pensamiento de Schmitt

El concepto schmittiano de «guerra» tiene una fuerte influencia de la filosofía política de Hegel, de las reflexiones bélicas de Clausewitz y, sobre todo, del *Leviatán* de Hobbes. La guerra interestatal, desde estas perspectivas, se identifica por su carácter limitado y relativamente humanizado.

---

<sup>233</sup> Schmitt, Carl. El nomos de la tierra en el Derecho de gentes del «Ius publicum europeum». Granada: COMARES, 2002: 145.

<sup>234</sup> Schmitt, Carl. El nomos de la tierra en el Derecho de gentes del «Ius publicum europeum». Granada: COMARES, 2002: 25.

Thomas Hobbes, por ejemplo, considera que las relaciones interestatales implican un cierto «estado de naturaleza», pues únicamente han están limitadas por la ley natural. Los Estados soberanos actúan como individuos independientes. Al representar una amenaza mutua, se encuentran en una condición de *bellum omnium contra omnes*, pues se mantienen en conflicto constante con sus vecinos.<sup>235</sup> Ante la ausencia de una autoridad superior de la que emanen leyes civiles, los Estados procuran su seguridad frente a las amenazas exteriores a través de convenios con otros Estados y, en caso de considerarlo necesario, mediante el recurso de la guerra.

La teoría de la soberanía de Hobbes, coherente con su contexto histórico,<sup>236</sup> concibe la constante amenaza bélica entre Estados como la condición necesaria para la neutralizar las guerras internas, particularmente las de carácter religioso.

La neutralización de las guerras civiles religiosas en el siglo XVII ha requerido la constitución de una pluralidad de entidades soberanas, con fronteras definidas, cuya facultad más característica en la esfera de las relaciones internacionales es el *ius ad bellum*, el derecho exclusivo de emprender la guerra. El soberano

---

<sup>235</sup> «Más como, suprimidos los derechos esenciales de la soberanía... el Estado queda destruido, y cada hombre retorna a la calamitosa situación de guerra contra todos los demás hombres (que es el mayor mal que puede ocurrir en su vida), la misión del soberano consiste en mantener enteramente esos derechos, y, por consiguiente, va contra su deber: primero, transferir a otro o renunciar por sí mismo alguno de ellos. En efecto, quien renuncia a los medios, renuncia a los fines: y renuncia a los medios quien siendo soberano se reconoce a sí mismo sujeto de las leyes civiles, y renuncia al poder de suprema judicatura; o de hacer guerra o paz por propia a autoridad; de juzgar las necesidades del Estado; de recaudar dinero y hacer levadas de soldados, en el tiempo y cuantía que en conciencia estime necesario; de instituir funcionarios, en periodo de guerra y paz; de designar maestros, y de examinar qué doctrinas están de acuerdo y cuáles son contraías a la defensa, a la paz y al bien del pueblo.... En segundo lugar, va contra su deber dejar al pueblo en la ignorancia o mal informado acerca de los fundamentos y razones de sus derechos esenciales, ya que, de este modo, los hombres resultan fáciles de seducir y son inducidos a resistir al soberano, cuando el Estado requiera el uso y ejercicio de tales derechos.» Hobbes, Thomas. *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República, Eclesiástica y Civil*. Segunda. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 275-276.

<sup>236</sup> «Si no hubiese existido primero una opinión, admitida por la mayor parte de *Inglaterra*, y la Cámara de los Comunes, el pueblo nunca habría estado dividido entre el rey, y los Lores y la Cámara de los comunes, el pueblo nunca habría estado dividido, ni hubiese sobrevenido esta guerra civil, primero entre los que discrepaban en política, y después entre quienes disentían acerca de la libertad en materia de religión; y ello ha instruido a los hombres de tal modo, en este punto de derecho soberano, que pocos hay, en *Inglaterra*, que no adviertan cómo estos derechos son inseparables, y como tales serán reconocidos generalmente cuando muy pronto retorne la paz; y así continuarán hasta que sus miserias sean olvidadas; y sólo el vulgo considerará mejor que así haya ocurrido.» Hobbes, Thomas. *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República, Eclesiástica y Civil*. Segunda. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 149.

monopoliza la facultad de recurrir legítimamente a la violencia a gran escala y desposee de esta facultad a sus súbditos.<sup>237</sup>

Hobbes concibe a la guerra civil como la suprema injusticia, ya que supone el quiebre de la legalidad que, a su parecer, es el fundamento de la justicia. También la define como tiempos de locura, de irracionalidad colectiva, pues se contrapone a la búsqueda de la libertad. Al mismo tiempo, combina la ambición, la insensatez y la ignorancia de la filosofía política.<sup>238</sup>

El «Behemoth» representa la fragilidad del orden estatal y el proceso de disolución del poder político, es decir, de toda posibilidad orden. La legalidad del poder soberano no es condición suficiente para la efectividad de su ejercicio, necesita de la obediencia del súbdito. Aunque el ejercicio del poder soberano depende de la coerción, de acuerdo a Hobbes, no reside en la fuerza, sino en las concepciones por las que actúa el hombre.

... no es el derecho soberano, aun otorgado por el expreso consentimiento de todos, lo que le puede capacitar para hacer su oficio; es la obediencia del súbdito la que tiene que hacerlo... el poder del poderoso no se funda sino en la opinión y la creencia del pueblo...<sup>239</sup>

En la irrupción de la guerra civil, Hobbes supone la emergencia de dos elementos la conspiración, «*artifice*» –la ambición de pequeños grupos que maquinan en contra del soberano, y la estupidez «*stupidity*» de la mayoría que se ha dejado engañar, no por falta de inteligencia, sino, por no conocer las causas y las razones por las que el soberano tiene el derecho a gobernar y el resto obligación a obedecer. Poner en cuestión los derechos soberanos, a su parecer, implica desconocer las reglas en las que se basa la solidez del Estado; y atacarlos, justificándose en el interés propio. Significa ignorar la forma en la que el poder soberano está inmerso en los intereses particulares.<sup>240</sup>

---

<sup>237</sup> Campderrich, R. (2005). La palabra de Behemoth. Derecho, política y orden internacional en la obra de Carl Schmitt. Madrid: Trotta: 177.

<sup>238</sup> «El pueblo en general ignoraba su deber hasta tal punto que quizá ni siquiera uno de cada diez sabía qué derecho tenía alguien para mandarle, o qué necesidad había de un rey o de una república, en favor de los cuales tuviera que desprenderse de dinero contra su voluntad, sino que se consideraba tan amo de cuanto poseía como para que nada pudiera serle quitado sin su consentimiento, por más que se pretextaran razones de seguridad común... No tenían más regla de equidad que precedentes y costumbres. Y pensaban que el más sabio y más adecuado para ser elegido para un Parlamento era aquel que fuera el más contrario a otorgar subsidios y demás pagos públicos.» Hobbes, Thomas. *Behemoth*. Segunda. Madrid: Tecnos, 2013: XXXI.

<sup>239</sup> Hobbes, Thomas. *Behemoth*. Segunda. Madrid: Tecnos, 2013: XXIX.

<sup>240</sup> «... obedecer las leyes es la prudencia del súbdito, pues sin esa obediencia la república (que es la seguridad y la protección de todo súbdito) no puede subsistir. Y, aunque también sea prudencia en los hombres privados enriquecerse de forma justa y moderada, sin embargo sustraer con astucias al erario público o defraudarle la parte de su riqueza que viene exigida por la ley no es un signo de prudencia, sino falta de conocimiento de lo

Cuando Hobbes explica las causas de la guerra civil en el *Behemoth*, reconoce que la sociedad mercantil irrumpe en una sociedad anterior. Atribuye la guerra civil a la irrupción de las riquezas obtenidas en el mercado y a una nueva moralidad que emerge simultáneamente. Así, la guerra civil pretendía destruir la anterior constitución y estatuir una más favorable a los intereses mercantiles. Las nuevas tendencias provocaron muchas contradicciones entre el régimen político tradicional y el viejo sistema económico –basado en las formas de propiedad heredada- y los intereses de una nueva economía –fundada en la propiedad privada y el comercio-.

Intentando eliminar la amenaza de la guerra civil, al instituir el Leviatán, Hobbes dota al soberano del derecho de decidir sobre cualquier conflicto. Al interior, el Estado soberano posee un derecho de judicatura, es decir, tiene la potestad de decidir sobre las controversias que surjan en torno a la ley, ya sea civil o natural.

La decisión sobre las controversias, no sólo le permite proteger a cada uno de sus súbditos contra las injurias de los demás, también, le permite cumplir el fin para el que ha sido instituido el Estado, evitar la guerra motivada por el derecho del individuo de protegerse recurriendo a su propia fuerza. A la par, el soberano es el único que detenta el derecho de iniciar una guerra con otros Estados. Además, ya que la supervivencia del Estado depende del éxito de la guerra, puede reclamar para este fin los recursos privados de sus súbditos e, incluso, sus propias vidas.<sup>241</sup>

Las amplias potestades, inseparables de la soberanía hobbesiana, se derivan de su responsabilidad de mantener la paz y garantizar la defensa común. Por ello, debe tener la capacidad de recurrir a todos los medios que considere adecuados para ese propósito.

---

que es necesario para su propia defensa.» Hobbes, Thomas. *Behemoth*. Segunda. Madrid: Tecnos, 2013: XXXIV.

<sup>241</sup> «En noveno lugar, es inherente a la soberanía el derecho de hacer la guerra y paz con otras naciones y Estados; es decir, de juzgar cuándo es para el bien público, y qué cantidad de fuerzas deben ser reunidas, armadas y pagadas para ese fin, y cuánto dinero se ha de recaudar de los súbditos para sufragar los gastos consiguientes. Porque el poder mediante el cual tiene que ser defendido el pueblo, consiste en sus ejércitos, y la potencialidad de un ejército radica en la unión de sus fuerzas bajo un mando, mando que a su vez compete al soberano instituido, porque el mando de la *militia* sin otra institución, hace al soberano a quien lo detenta. Y, por consiguiente, aunque alguien sea designado general de un ejército, quien tiene el poder soberano es siempre generalísimo.» Hobbes, Thomas. *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República, Eclesiástica y Civil*. Segunda. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 147.

«Que cada hombre espia obligado por naturaleza, en cuanto de él depende, a proteger en la guerra la autoridad que a él mismo protege en tiempo de paz. En efecto, quien exige un derecho de naturaleza que le proteja en su propio cuerpo, no puede exigir un derecho de naturaleza que destruya a aquél, por cuya fortaleza está protegido. Ello implica una manifiesta contradicción de dí mismo...» Hobbes, Thomas. *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República, Eclesiástica y Civil*. Segunda. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 578.

Así, si consideramos cualesquiera de los mencionados derechos, veremos al presente que la conversación del resto no producirá efecto en la conversación de la paz y de la justicia, bien para el cual se instituyen todos los Estados. A esta división se alude cuando se dice que *un reino intrínsecamente dividido no puede subsistir*. Porque si antes no se produce esta división, nunca puede sobrevenir la división en ejércitos contrapuestos.<sup>242</sup>

Hobbes redefine la doctrina de la guerra justa; la razón de legitimidad de la guerra radica, exclusivamente, en el hecho de que sea decidida por el soberano, sin tomar en cuenta la justicia de los motivos. Aunque Hobbes se opone a que el soberano emprenda una guerra desastrosa e inoportuna –cuyo resultado implique la destrucción del cuerpo político-, no se trata de una crítica jurídica o moral, sino de los criterios prudenciales que debe seguir el Leviatán moderno para cumplir su principal función: la supervivencia del Estado.

Al igual que Hobbes, Hegel sostiene que los Estados no están sujetos a una autoridad superior, por tanto, sus relaciones son idénticas a las que acontecerían en el «estado de naturaleza».<sup>243</sup> Ante la ausencia de una autoridad supraestatal que determine qué es lo justo o en qué consiste el interés general, los Estados soberanos perseguirían legítimamente su propio bienestar sin refreno, con el único objetivo de garantizar su propia seguridad. Los Estados, por tanto, están abocados al enfrentamiento, ya que su propio bienestar es mutuamente incompatible.

La competencia entre Estados no estaba guiada sólo por las ambiciones de los gobernantes y las consideraciones internas y domésticas, sino también por la misma *estructura* del sistema internacional: los Estados individuales, para garantizar su propia seguridad, debían prepararse para la guerra, un proceso que bastaba para generar inseguridad en los demás Estados y los llevaba a responder con la misma moneda. Es decir, los estados se armaban y militarizaban en parte para aumentar su propia seguridad, y al hacerlo aumentaban la inseguridad de los otros Estados, que a su vez recurrían al armamentismo –de ese modo, todos los estados se hallaban en condiciones de menor seguridad-. Este círculo vicioso de

---

<sup>242</sup> Hobbes, Thomas. *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República, Eclesiástica y Civil*. Segunda. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 148-149.

<sup>243</sup> «Pero puesto que la relación de los Estados tiene como base respectiva la soberanía, en el estado natural están los unos frente a los otros, y los derechos tienen su realidad no en una voluntad universal instituida como poder por encima de ellos, sino en la voluntad particular de los Estados.» Hegel, G. W. F. *Filosofía del Derecho*. Segunda. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985: 325.

inseguridad mutua se conoce como el ‘dilema de seguridad’ del Estado... La «paz» se convirtió en la continuación de la guerra por otros medios...<sup>244</sup>

Toda determinación universal permanece en el ámbito del deber ser, pues no existe un árbitro supremo que juzgue las relaciones interestatales, hay solamente mediadores. A diferencia de la «paz perpetua» de Kant, en la que la Liga de Estados fungiría como árbitro de toda controversia por ser un poder reconocido por todos, en el planteamiento hegeliano, la guerra es el único medio de resolución. Los acuerdos dependen de una voluntad accidental, es decir, de las soberanías particulares. Si las partes no llegan a un acuerdo, por lógica, el conflicto desemboca en guerra.

De acuerdo a Hegel, el Estado se asemeja a un sujeto individual; por ello, mantiene relaciones con el exterior. En el poder soberano recae la relación con los demás Estados. En este sentido, al tener la facultad de decidir sobre la guerra y la paz, tiene la facultad de establecer relaciones diplomáticas y comandar las fuerzas armadas.

Los conflictos que surgen entre Estados soberanos autónomos, por la consecución de sus objetivos particulares, no puede ser resuelta por ninguna instancia superior; depende de la fuerza y la voluntad de los beligerantes. Los medios de resolución de las controversias son los tratados y la guerra. Acorde al *ius ad bellum*, Hegel concibe la guerra como un medio legal y legítimo. Obviamente, excluye de este concepto aquellos conflictos que obstruyan la posibilidad de la paz.

Cada Estado procura su propio bienestar. Por ello, según Hegel, los gobiernos actúan motivados por una sabiduría particular, no por la racionalidad universal. En ausencia de un principio de justicia universal, la legitimidad de la guerra depende de una amenaza, particularmente determinada.

El Estado, de acuerdo a Hegel, representa un poder absoluto, pues en él se concreta la racionalidad sustancial de una comunidad. Aunque la autonomía de un Estado surge de su propio principio de legitimación, depende de su Constitución, de la situación concreta interna y de un reconocimiento mutuo respecto a los demás Estados –en tanto mantienen cierta identidad-

La legitimidad del Estado, y especialmente la del poder de su soberano en tanto está orientado hacia el exterior, constituye, por un lado, una relación que se refiere completamente a lo interno (un Estado no debe intervenir en los asuntos

---

<sup>244</sup> Held, David. La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita. Barcelona: Paidós, 1997: 77-78.



internos del otro); y por otro lado, es legitimidad debe ser completada esencialmente por el reconocimiento de los demás Estados. Pero ese reconocimiento exige una garantía, esto es, que él reconozca a su vez a los otros que deben reconocerlo, es decir, que han de respetarlo en su independencia. Por lo tanto, no puede serles indiferente lo que suceda en su interior.<sup>245</sup>

El Estado soberano, a decir de Hegel, al tener que reconocer a su enemigo como un igual, entra en la lógica del reconocimiento mutuo y, al mismo tiempo, cobra consciencia de su propia existencia, como si se tratase de un espejo que le devuelve la imagen de lo que realmente es.

Hegel le atribuye un valor ético a la guerra. El Estado-nación, al ser un estadio del progreso, le es imprescindible la guerra; de otro modo interrumpiría el devenir histórico. La teleología hegeliana es una versión radical del ideal ilustrado del progreso. Siguiendo la filosofía de la historia hegeliana, la guerra es necesaria para la concreción del «espíritu del mundo». De otro modo, no sería posible pasar de un eslabón a otro en la cadena histórico-evolutiva de las formas de «eticidad».<sup>246</sup>

Por eso las guerras modernas son llevadas a cabo de un modo más humano y las personas no se enfrentan entre sí con odio. La hostilidad personal puede a lo sumo aparecer en las primeras líneas, pero en el ejército en cuanto tal la enemistad es algo indeterminado que cede ante el deber que uno aprecia en el otro.<sup>247</sup>

Además, el conflicto bélico proporciona una intensa cohesión social, sin la que ningún Estado puede subsistir. No sólo muestra las virtudes cívicas y la capacidad de sacrificio de los ciudadanos por su comunidad, también afirma en el individuo su conciencia de dependencia solidaria respecto de un todo superior, subordinando sus intereses particulares y corporativos al Estado.<sup>248</sup>

---

<sup>245</sup> Hegel, G. W. F. *Filosofía del Derecho*. Segunda. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985: 323.

<sup>246</sup> «El derecho político exterior surge de las relaciones de los Estados independientes; lo que en él es en sí y para sí conserva la forma del deber ser, puesto que para que sea real depende de la voluntad de distintos soberanos.» Hegel, G. W. F. *Filosofía del Derecho*. Segunda. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985: 323.

<sup>247</sup> Hegel, G. W. Friedrich. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Segunda. Barcelona: Edhasa, 1999: 488.

<sup>248</sup> «El hecho de que los Estados se reconozcan recíprocamente como tales subsiste aun en la guerra, en la situación de ausencia de derecho, de violencia y de accidentalidad. Eso constituye un vínculo en el cual ellos valen el uno para el otro como algo que es en sí y para sí, de suerte que la guerra misma es determinada como algo transitorio... La guerra encierra la determinación del derecho internacional por la que es mantenida la posibilidad de la paz, como por ejemplo, el respeto a los embajadores, y en general que la guerra no sea hecha

En la relación de los Estados entre sí, puesto que en eso son como particulares, entra el juego sumamente animado de la particularidad interna de las pasiones, de los intereses, de los propósitos, de los talentos, de las virtudes, de la injusticia y el vicio, de la fuerza como de la accidentalidad externa en las más grandes dimensiones del fenómeno; juego en el cual la misma totalidad ética, la independencia del Estado, está expuesta a la contingencia. Los principios de los espíritus de los pueblos a causa de su particularidad en la cual como individuos existentes tienen su realidad objetiva y su autoconciencia son, en general, limitados, y sus destinos y sus actos, respecto a los otros constituyen la dialéctica fenoménica de la finitud de esos espíritus, sobre la base en que surge precisamente el Espíritu universal, el Espíritu del mundo como ilimitado, que es al mismo tiempo quien ejerce sobre ellos su derecho –y su derecho es el supremo en la historia universal, como juicio final en el mundo.<sup>249</sup>

## El sentido ético-político de la guerra

Por su parte, Clausewitz reconoce dos aspectos fundamentales en la guerra, su dinámica, la violencia o el uso de la fuerza, y su carácter de instrumento político. Considerando que la guerra es fundamentalmente violencia,<sup>250</sup> la «guerra absoluta» es el despliegue sin restricciones de la lógica bélica.<sup>251</sup> No hay ningún momento histórico en el que se haya atendido a su propia lógica, plenamente desplegada, sin ninguna clase restricción, limitación o moderación. Las limitaciones de la guerra provienen de su vínculo con la política.<sup>252</sup>

---

contra las instituciones internas, la vida pacífica de las familias, ni contra las personas privadas.» Hegel, G. W. F. *Filosofía del Derecho*. Segunda. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985: 328.

<sup>249</sup> Hegel, G. W. F. *Filosofía del Derecho*. Segunda. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985: 328-329.

<sup>250</sup> «La fuerza, es decir, la fuerza física (porque no existe fuerza moral fuera de los conceptos de ley y estado) es de este modo el medio; imponer nuestra voluntad al enemigo es el objetivo. Para tener la seguridad de alcanzar este objetivo debemos desarmar al enemigo, y este desarme es, por definición, el propósito específico de la acción militar; reemplaza al objetivo y en cierto sentido prescinde de él como si no formara parte de la guerra.» Clausewitz, Karl von. *De la guerra*. Barcelona: Labor, 1984: 38.

<sup>251</sup> «La guerra no es otra cosa que un duelo en una escala más amplia. Si concibiéramos a un mismo tiempo los innumerables duelos aislados que la forman, podríamos representárnosla bajo la forma de dos luchadores, cada uno de los cuales trata de imponer al otro su voluntad por medio de la fuerza física; su propósito inmediato es derribar al adversario e incapacitarlo de ese modo ofrecer mayor resistencia... *La guerra es, en consecuencia, para imponer nuestra voluntad al adversario.*» Clausewitz, Karl von. *De la guerra*. Barcelona: Labor, 1984: 37-38.

<sup>252</sup> «Si pensamos que la guerra tiene su origen en un objetivo político, vemos que este primer motivo, que es el que la desata, es, naturalmente, la primera y más importante de las consideraciones que deben ser tenidas en cuenta en la conducción de la guerra. Pero el objetivo no es, por ello, regla despótica; debe adaptarse a la

La guerra es un medio para realizar la política; igual que la diplomacia. En este sentido, se trata de un instrumento del Estado.

De esta manera, el objetivo político, como causa original de la guerra, será norma, tanto para el propósito a alcanzarse mediante la acción militar, como para los esfuerzos necesarios para el cumplimiento de ese propósito. En sí misma no puede ser una norma absoluta, pero, como estamos tratando de cosas reales y no de simples ideas, esa base constituirá la medida relativa para esos estados contrincantes. Un mismo objetivo político puede producir reacciones diferentes en diferentes naciones y aun en una misma nación, en diferentes épocas. Por lo tanto, es posible dejar que el objetivo político sirva como norma, siempre que tengamos presente su influencia sobre las masas que afecta. En dos naciones y estados pueden existir tales tensiones y tal cúmulo de sentimientos hostiles que un motivo para la guerra, insignificante en sí mismo, puede llegar a producir, no obstante, un efecto totalmente desproporcionado, el de una explosión positiva.<sup>253</sup>

La guerra no es solamente un acto político. Aunque se trata de un instrumento peculiar, es un medio a través del cual se prolonga la política, es decir, permite su realización por otros medios. Las tendencias políticas no son, necesariamente, incompatibles con los conflictos bélicos. Bajo esta lógica, los objetivos políticos representan los fines y la guerra los medios. En este sentido, el análisis de los medios es inseparable del de los fines.<sup>254</sup>

La guerra es un violento medio para satisfacer los fines políticos estatales; y, entre mayores sean los fines, mayor es la fuerza y la destrucción requerida para doblar la resistencia.

Cuanto más grandes y poderosos sean los motivos de la guerra, más estrechamente concordará ésta con su concepción abstracta. Cuanto más

---

naturaleza de los medios a su disposición, y, de tal modo, cambiar a menudo completamente, pero se le debe considerar siempre en primer término. La política por lo tanto, intervendrá en la acción total de la guerra y ejercerá una influencia continua sobre ella, hasta donde lo permita la naturaleza de las fuerzas explosivas que contiene.» Clausewitz, Karl von. *De la guerra*. Barcelona: Labor, 1984: 58.

<sup>253</sup> Clausewitz, Karl von. *De la guerra*. Barcelona: Labor, 1984: 47-48.

<sup>254</sup> « Veamos, por lo tanto, que la guerra no es simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de la actividad política, una realización de la misma por otros medios. Lo que queda aún de peculiar a la guerra se refiere solamente al carácter peculiar de los medios que utiliza. El arte de la guerra en general, y el jefe en cada caso particular, pueden exigir que las tendencias y los planes políticos no sean incompatibles con estos medios, y esta exigencia no es insignificante, pero, por más que reaccione poderosamente en casos particulares sobre los designios políticos, debe considerarse siempre sólo como una modificación de los mismos: el propósito político es el objetivo, mientras que la guerra es el medio, y el medio no puede ser nunca considerado separadamente del objetivo.» Clausewitz, Karl von. *De la guerra*. Barcelona: Labor, 1984: 58.

interesada se halle en la destrucción del enemigo, tanto más coincidirá el propósito militar y el objetivo político, y la guerra aparecerá más como una guerra puramente militar y menos como una guerra política...<sup>255</sup>

De este modo, Schmitt destaca su carácter instrumental, en el que los Estados soberanos asemejan un juego de ajedrez. El cual es capaz de autorregularse, pues, mientras estén presentes los objetivos políticos sólo significaría un reacomodo de fuerza.

La práctica de la guerra... devino un verdadero juego... En su efecto, era, en cierto modo, una forma de diplomacia más fuerte, un método de negociación más enérgico, en el cual las batallas y los sitios eran las principales notas intercambiadas. Incluso el gobernante más ambicioso no tenía mayores propósitos que conseguir un número de ventajas que podían ser explotadas en la conferencia de paz.<sup>256</sup>

La moderación de los esfuerzos bélicos era producto del equilibrio de fuerzas del sistema europeo. Pero la Revolución francesa y las guerras napoleónicas representaron un punto crítico en las relaciones interestatales. El radicalismo político de estas guerras –la destrucción de las monarquías y la exportación de los ideales revolucionarios- minó los límites de la brutalidad bélica y amplió la participación de la sociedad en el esfuerzo militar. Los ideales democratizadores de la Ilustración y la Revolución francesa provocaron una desmesura de los objetivos políticos en las guerras napoleónicas y de la respuesta reaccionaria. No se había vivido un periodo bélico tan largo desde la Guerra de los Treinta Años.

Al estar en juego la supervivencia de las entidades soberanas –y sus formas de gobierno- se recurrió a una gran cantidad de recursos para eliminar la capacidad de resistencia del adversario. A Clausewitz le pareció particularmente relevante la participación de la población a través del reclutamiento obligatorio y masivo –la *levée en masse*-.

El imperialismo anglosajón y el pacifismo jurídico, a juicio de Schmitt, subvierten la concepción moderna de guerra limitada y humanizada. Ante la ausencia de una autoridad interestatal superior, Schmitt recupera la concepción hobbesiana de la guerra interestatal, es decir, la representación del orden internacional como un «estado de naturaleza». Ya que el Estado soberano monopoliza el *ius ad bellum*, son los únicos sujetos jurídicos reconocidos. Existe una íntima relación entre la paz interior y la guerra exterior.

---

<sup>255</sup> Clausewitz, Karl von. *De la guerra*. Barcelona: Labor, 1984: 59.

<sup>256</sup> Campderrich, R. (2005). La palabra de Behemoth. Derecho, política y orden internacional en la obra de Carl Schmitt. Madrid: Trotta: 1182.

Al igual que Hegel, Schmitt le otorga un fuerte valor ético a la guerra. En *Der Begriff des Politischen –El concepto de lo político-* destaca el sentido hegeliano de la guerra.

Por último Hegel nos proporciona también una definición del *enemigo*, algo que los pensadores de la Edad Moderna tienden más bien a evitar: el enemigo es la diferencia ética (*sittlich*) (no en el sentido moral, sino como pensada desde la «vida absoluta» en lo «eterno del pueblo»), diferencia que constituye lo ajeno que ha de ser negado en su totalidad viva. «Tal diferencia es el enemigo, y la diferencia, contemplada como relación, es al mismo tiempo oposición del ser a los opuestos, es la nada del enemigo, y esta nada, atribuida por igual a ambos polos, es el peligro de la lucha. Para lo ético este enemigo sólo puede ser un enemigo del pueblo, y a su vez no puede ser sino un pueblo. Y porque aquí se muestra la singularidad, es para el pueblo como el individuo se entrega al peligro de la muerte.» «Esta guerra no lo es de familias contra familias, sino de pueblos contra pueblos, y con ello el odio queda indiferenciado en sí mismo, libre de toda personalidad.»<sup>257</sup>

Hegel concibe cierto carácter ético en la guerra, pues revela ciertas cualidades morales que revela, distintas a la moral burguesa aislada en la vida privada. También atribuye un vínculo entre paz interna y guerra externa: al neutralizar la posibilidad de guerra civil, garantiza la supervivencia del Estado soberano. Pero, a diferencia de Hegel, Schmitt, no justifica la guerra a partir de la filosofía de la historia.

Sólo puede comprenderse la postura de Schmitt sobre la deshumanización y la pérdida de límites de la guerra si se toma como antecedente las ideas de Clausewitz sobre el vínculo entre la intensidad de la guerra y los objetivos políticos perseguidos. La moderación de los objetivos políticos, a la par de un equilibrio efectivo de fuerzas en Europa, la razón de las restricciones bélicas.

## Las consecuencias políticas del pacifismo jurídico y las nuevas formas de imperialismo

A partir de la Primera Guerra Mundial, con la instauración del pacifismo jurídico, se marca una tendencia de deshumanización y pérdida de límites de la guerra. Tras el final de la guerra,

---

<sup>257</sup> Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial: 91.

se consolida nuevas formas de dominio, el «imperialismo anglosajón». El imperialismo moderno destaca su carácter económico-capitalista de estilo americano.

La *humanidad* como tal no puede hacer una guerra, pues carece de enemigo, al menos sobre este planeta. El concepto de la humanidad excluye el del enemigo, pues ni siquiera el enemigo deja de ser hombres, de modo que no hay aquí ninguna distinción específica. El que se hagan guerras en nombre de la humanidad no refuta esta verdad elemental, sino que posee meramente un sentido político particularmente intenso. Cuando un Estado combate a su enemigo político en nombre de la humanidad, no se trata de una guerra de la humanidad sino de una guerra en la que un determinado Estado pretende apropiarse un concepto universal frente a su adversario, con el fin de identificarse con él (a costa del adversario), del mismo modo que se puede hacer un mal uso de la paz, el progreso, la civilización con el fin de reivindicarlos para uno mismo negándoselos al enemigo. «La humanidad» resulta ser un instrumento de lo más útil para las expansiones imperialistas, y en su forma ético-humanitaria constituye un vehículo específico del imperialismo económico. Aquí se podría, con una modificación muy plausible, aplicar una fórmula acuñada por Proudhon: el que dice humanidad está intentando engañar. Aducir el nombre de la «humanidad», apelar a la humanidad, confiscar ese término, habida cuenta de que tan excelso nombre no puede ser pronunciado sin determinadas consecuencias, sólo puede poner de manifiesto la aterradora pretensión de negar al enemigo la calidad de hombres, declararlo *hors-la-loi* y *hors l'humanité*, y llevar así la guerra a la más extremada inhumanidad. Pero al margen de esta manipulación tan política del nombre apolítico de la humanidad, no existen guerras de la humanidad como tal. La humanidad no es un concepto político, y no le corresponde tampoco unidad o comunidad política ni posee *status* político. El concepto humanitario de la humanidad constituyó en el siglo XVII una negación polémica del ordenamiento aristocrático-feudal o estamental vigente en aquel momento y de sus privilegios. La humanidad de las doctrinas iusnaturalistas y liberal-individualistas es universal, esto es, una construcción social ideal que comprende a todos los seres humanos de la tierra, un sistema de relaciones entre los hombres singulares que se dará efectivamente tan sólo cuando la posibilidad real del combate quede excluida y se haya vuelto imposible toda agrupación de amigos y enemigos. En semejante sociedad universal no

habrá ya pueblos que constituyan unidades políticas, pero tampoco habrá clases que luchen entre sí ni grupos hostiles.<sup>258</sup>

Schmitt pretende explicar el ascenso de los Estados Unidos, como primera potencia mundial, a partir de una nueva forma de imperialismo surgido en el periodo de entreguerras. Bajo el concepto de «imperialismo anglosajón» alude tanto al imperialismo británico como a los Estados Unidos.

El dominio británico es un antecesor del nuevo imperialismo norteamericano, en el que emergen los caracteres esenciales de las nuevas formas de dominio, pero aún se mantenían presentes las viejas formas, como la guerra de conquista y la ocupación efectiva y permanente de los territorios. Igualmente relevante es el carácter propagandístico del concepto. En ese momento, se pretendía poner bajo una misma denominación a dos enemigos del III Reich, Gran Bretaña y los Estados Unidos, vinculados por culturas afines.

La forma más moderna de imperialismo, a juicio de Schmitt, es encarnada por los Estados Unidos. A diferencia de las anteriores formas, que ponderaban su carácter militar, se trata de un imperialismo económico. Partiendo de la antítesis tradicional del siglo XIX, que contraponían la economía y la política –asumiendo que lo económico era inherentemente apolítico y lo político ajeno a la economía-

Se niega que se trate de un imperialismo, por la gran importancia que se le atribuye al aspecto económico. Por ejemplo Joseph, Schumpeter, en 1919, sostenía que, desde el punto de vista teórico-conceptual, era algo esencialmente distinto al imperialismo militarista, pues se limitaba a una expansión económica y, en consecuencia, pacífica.

Desde el nacimiento de los Estados Unidos, se ha insistido en la oposición entre economía y política. Se cita con frecuencia el discurso de despedida de Washington pronunciado en 1796: entre más comercio exista y menos política mejor.

Las declaraciones gubernamentales reiteraron esta contraposición de comercio y política una y otra vez hasta finales del siglo XIX, o sea más o menos hasta el momento en que también en los Estados Unidos se empezó a hablar de imperialismo y a calificar de “imperialista” la enorme expansión del poder de este país. Los múltiples comentarios a la Doctrina Monroe señalaron, por ejemplo, que un Estado europeo puede establecer todas las relaciones comerciales que desee en el continente americano, pero no se le permite ninguna acción política. El momento en que el comercio adquiere carácter político lo

---

<sup>258</sup> Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial, 2009: 83-84

determinan desde luego los Estados Unidos. El imperialismo estadounidense es sin duda de tipo económico, pero no por ello menos imperialista.<sup>259</sup>

A lo largo del siglo XIX, la distinción entre política y economía se interpreta en el sentido que la expansión y explotación económicas son apolíticas y, en consecuencia, pacíficas. Más que un argumento, se trata de una justificación., de un principio de legitimidad.<sup>260</sup>

No se trata de meras simulaciones “ideológicas al servicio únicamente de fines propagandísticos, sino de un caso simple de verdad sencilla; que toda actividad humana posee un carácter *intelectual* y que también la política, la imperialista al igual que cualquier otro tipo de política de significación histórica, de ninguna manera es, por naturaleza, ajena a lo intelectual.<sup>261</sup>

Hasta el siglo XIX, los tratados especializados en derecho internacional lo denominaban «derecho internacional de los pueblos cristianos». En 1956, durante la Conferencia de París, se integró Turquía a la «familia de las naciones». Al tratarse de una nación no cristiana, se consideró una innovación jurídica importante.

La cristiandad produjo formas jurídicas muy precisas en el ámbito internacional: la práctica de las capitulaciones entre Estados cristianos y no cristianos, las exenciones de la jurisdicción extranjera, la extraterritorialidad de los países europeos en los países exóticos. Pero, en el siglo XIX, esta distinción se seculariza; se hablaba de países civilizados, incivilizados y semicivilizados. Los conceptos y métodos jurídicos decimonónicos del imperialismo europeo fomentan la conformación de protectorados, para los pueblos semicivilizados, y colonias, en el caso de los pueblos incivilizados.

Se encuentra un vestigio por demás representativo de esta diferenciación entre pueblos civilizados, incivilizados y semicivilizados en el artículo 22 del Pacto de la Sociedad de Naciones, de Ginebra de 1919, en el que se establecen los mandatos; es decir, los vencedores se apropian como botín los antiguos territorios turcos y las colonias alemanas. Ahí se afirma en un tono curiosamente ampuloso, distinto del resto del pacto, que existen pueblos que aún no son capaces —nótese el “aún”— de gobernarse a sí mismos “en las condiciones particularmente difíciles de la civilización actual”, y que la civilización tiene la “tarea sagrada” de educar

---

<sup>259</sup> Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 96

<sup>260</sup> Cfr. Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 97.

<sup>261</sup> Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 97.



a estos pueblos de tal manera que sean capaces de gobernarse a sí mismos. Este artículo 22 del Pacto de la Sociedad de Naciones posiblemente sirca como el ejemplo más sintetizado de la función legitimadora de la distinción entre pueblos civilizados e incivilizados, con base en la cual los civilizados se arrogan el derecho de “educar” a los menos civilizados por medio de mandatos, protectorados y colonias, es decir, gobernarlos. Dicho artículo es expresión límite de toda una época, que a la vez resume, en términos clásicos, lo que ha sucedido con frecuencia a lo largo de la historia.<sup>262</sup>

## El carácter imperialista de la Doctrina Monroe

El imperialismo de los Estados Unidos ya rebasó este paradigma. A pesar de contar con protectorados y recurrir al vocablo «civilización», han construido conceptos y métodos diferentes para ejercer una cierta supremacía jurídica internacional. Ahora, se distingue entre acreedores y deudores.

Desde hace más de una generación, el imperialismo de los Estados Unidos ha creado todo un mundo conceptual, instituciones, fórmulas y métodos adecuados para esta división –de importancia fatídica para los alemanes en este momento-, ignorado en Alemania antes de la guerra, a pesar de que ya existían y que el discurso específico de este imperialismo se escuchó mucho en boca de hombres como Wilson antes de 1918.<sup>263</sup>

Los argumentos jurídicos que justifican la política exterior de los Estados Unidos se desprenden de la Doctrina Monroe. El mensaje del presidente Monroe, pronunciado en 1823, es un punto paradigmático del imperialismo norteamericano. En apariencia, era una argumentación meramente defensiva, es decir, un acto defensivo de un Estado colonial periférico aún muy débil. Pretendía oponerse a las intervenciones de la Santa Alianza en Sudamérica y la ocupación rusa de Alaska. Más tarde se convertiría en un instrumento jurídico-internacional, que justificaría la hegemonía que establecería un estado sobre todo el continente.

En primera instancia, el famoso enunciado «América para los americanos» rechaza cualquier injerencia europea, es decir, ningún Estado europeo se involucraría en los asuntos del

---

<sup>262</sup> Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 96-97.

<sup>263</sup> Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 97.

continente americanos y Estados Unidos no intervendría en los asuntos europeos. Aunque se reconocía las colonias europeas, no debían aumentar. Esta doctrina se modificó continuamente, con grandes implicaciones pragmáticas, revelando un desarrollo contradictorio. A partir de un «principio de no intervención» se justificó la intervención de los Estados Unidos en todo el continente.

Este desenvolvimiento dialéctico de un principio recorre toda la historia de la Doctrina Monroe y no se observa sólo en la evolución de la posición defensiva hasta la expansión imperialista, sino también en la del principio de no intervención hasta el instrumento de una política de intervención constante; de la protesta contra el principio de la legitimidad de la Santa Alianza hasta el razonamiento hoy manejado –y proclamado ya por Wilson- de que los Estados Unidos de América no reconocerán ningún gobierno que haya tomado el poder por vía revolucionaria, tolerando sólo gobiernos legales en el continente americano. Así, se ha desarrollado un nuevo principio de legitimidad jurídico-internacional, el cual empieza con la oposición al antiguo principio de legitimidad y con el autoaislamiento político de los Estados Unidos y termina con la influencia ejercida por éstos sobre otras potencias, la cual abarca toda la humanidad... la doctrina Monroe sirvió primero para asegurar el continente americano para los Estados Unidos contra las grandes potencias europeas, luego para someter a todos los estados americanos a la hegemonía de los Estados Unidos y finalmente para justificar la injerencia, el control y el poder policiaco impuesto por los Estados Unidos en el continente americano. Al parecer ha cumplido ya con sus propósitos.<sup>264</sup>

Inspirados en la Doctrina Monroe han surgido otras doctrinas que persiguen objetivos particulares, como la «Doctrina Caribeña». Sus términos son bastante amplios para justificar procedimientos diametralmente opuestos a lo que se sostuvo en principio. Los Estados Unidos han apelado a la Doctrina Monroe para no intervenir en asuntos europeos; sin embargo, participaron en la Primera Guerra Mundial y establecieron los términos de paz fuera del Tratado de Versalles, manifestando el carácter singular de su participación en la guerra, como potencia «asociada», no como «aliado».

Con base en la Doctrina Monroe permitieron, apenas hace 25 años, que estados europeos bloquearan la costa americana, como fue el caso de los acreedores europeos que reclamaban su derecho de Venezuela y otros estados

---

<sup>264</sup> Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 98-99.

sudamericanos; en cambio, en otras ocasiones se apoyaron en la misma Doctrina Monroe para prohibir una acción idéntica. Han declarado que la reclamación de su derecho por parte de un Estado europeo no está en pugna con la Doctrina Monroe, la cual no se opone a que se obligue a los estados americanos incumplidos a pagar sus deudas; sin embargo, por otra parte sostienen que los Estados Unidos deberán determinar si un Estado americano ha causado agravio o no y si la prosecución legal por parte del Estado no americano agraviado es admisible o no en el orden del derecho internacional. Por lo tanto, los Estados Unidos deciden libremente cuál es el contenido concreto de esta Doctrina Monroe, cada vez más ambigua y demás inconstante. Sólo ellos precisan el significado efectivo de la Doctrina Monroe en el caso concreto. Puede suceder que se rechace o justifique una intervención; puede ser que los Estados Unidos se declaren indiferentes con respecto a la acción de estados no americanos contra estados americanos. No obstante hay una cosa a la que se aferran sin excepción: nadie tiene derecho a exigir una acción, intervención ayuda, mediación o cualquier otra cosa con Base en la Doctrina Monroe, mientras que, a la inversa, los Estados Unidos, pueden hacer valer la Doctrina Monroe por decisión propia, en el momento en que consideren apropiado entremeterse, intervenir, mediar, imponer o tomar las armas.<sup>265</sup>

La Doctrina Monroe muestra un elemento concreto del imperialismo. Con múltiples vaguedades y contradicciones, constituye una declaración unilateral. No se trata de un acuerdo entre Estados, se proclama apoyándose en su propia autoridad. Por ello, se atribuyen el derecho de definirla e interpretarla. A pesar de este carácter unilateral, no aceptan ninguna relación jurídica sin que se acepte implícitamente la Doctrina Monroe. Se trata de un principio flexible. Al ser una declaración de gobierno y, por tanto, no haber sido aprobada por los cuerpos legislativos, pueden separarse de ella en caso de considerarlo necesario.

La Doctrina Monroe plantea múltiples ambigüedades. En 1895, el secretario de Estado Olney afirmaba que pertenecía al Derecho público –«*public law*»- pues está fundamentada en principios jurídicos generales y ha sido sancionada por un sinnúmero de precedentes. Pero en 1911, el secretario de Estado Knox sostenía que, técnicamente, no correspondía al Derecho, sino, era una práctica política. En consecuencia, nadie podría emprender acciones legales contra Estados Unidos apelando a la Doctrina Monroe.

---

<sup>265</sup> Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 99-100.

Schmitt sostiene que es imposible afirmar que se trate de «política pura» y, por tanto, sea ajena al Derecho. Formalmente, no pertenece al Derecho internacional, pero no es ajena; pretende aplicar ciertos principios generales y, además, todos los tratados internacionales firmados por los Estados Unidos la reconocen como una condición tácita.

Conforme ha aumentado el poder de los Estados Unidos, todos los estados se han sometido tácitamente a la Doctrina Monroe. El artículo 21 del Pacto de la Sociedad de Naciones, de Ginebra, constituye un síntoma muy interesante de este reconocimiento. Ahí se afirma expresamente que la Doctrina Monroe no está en contradicción con el pacto... Sin embargo, cuando el mismo pacto califica la Doctrina Monroe de un “convenio” o bien de “entente”, según puede interpretarse el artículo 21, tales términos ponen de manifiesto la imposibilidad de abordar un fenómeno tan particular como la Doctrina Monroe a partir de la contraposición primitiva de que no pertenece al orden jurídico-internacional sino al político.<sup>266</sup>

La Doctrina Monroe, al igual que cualquier concepto jurídico, puede considerarse como un instrumento político. Estados Unidos ha logrado imponer un principio contradictorio y equívoco a los demás Estados. Esta condición puede considerarse un éxito de la política internacional norteamericana, más aun, porque puede ser explicado e interpretado unilateralmente. Los Estados Unidos pueden exigir que se respete a la Doctrina Monroe, pero no se les puede exigir algo que la contradiga. Permanece abierta a todas las posibilidades gracias a su ductilidad y elasticidad. Aquél que mantenga relaciones con este Estado está supeditado a esta condición. Este rasgo es característico del imperialismo.

En el fondo, los Estados Unidos de hoy no tienen ciertamente necesidad de apoyarse en la Doctrina Monroe. De un Estado deudor se han convertido en uno acreedor. La Doctrina Monroe ha cumplido con su deber al someter al continente americano a la hegemonía de los Estados Unidos- Ahora sus intereses se han dividido en dos sentidos. Por una parte, los Estados Unidos tienen que organizar su hegemonía dentro del continente americano, naturalmente, de acuerdo con nuevos principios. Para ello ya no basta la antigua Doctrina Monroe; se requiere de formas jurídicas más pujantes y estrictas porque la gran elasticidad de la Doctrina Monroe sólo resulta conveniente mientras un asunto aún no se haya decidido a favor de los Estados Unidos. Por otra parte, los Estados Unidos también sostienen relaciones fuera de América no el resto del mundo- Ambos

---

<sup>266</sup> Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 101.

aspectos –la concentración dentro del continente americano, por un lado, y la expansión mundial, por el otro- derivan en una serie de características de procesos y formaciones jurídico-internacionales nuevas.<sup>267</sup>

## Las nuevas formas jurídicas del intervencionismo norteamericano

Al crecer su hegemonía, han surgido nuevos métodos de domino y nuevas formas jurídicas.

Mientras que el imperialismo colonial practicado por los pueblos europeos durante el siglo XIX se distinguió por formas de organización como protectorados y colonias, el verdadero mérito de los Estados Unidos de América radica en haber inventado el acuerdo de intervención y otros títulos jurídicos similares. El desarrollo partió del principio de no intervención, del principio de no intervención presentado como sagrado, el cual constituyó la base de la Doctrina Monroe de 1823.; concluyó con una práctica que no sólo justifica la intervención sino que incluso ha creado una categoría espacial y típica de tratado de intervención. En realidad cualquier clase de imperialismo implica la intervención en los asuntos de otros estados dependientes, porque el imperialismo siempre significa también hegemonía. Sin embargo, las formas y los métodos de intervención son muy diferentes.<sup>268</sup>

La intervención de los Estados Unidos fue distinta a la de las antiguas potencias, particularmente de Francia e Inglaterra. Fueron los primeros en crear un auténtico acuerdo de intervención. Particularmente en los Estados centroamericanos, gracias a de un convenio jurídico, puede intervenir en los asuntos estatales, aunque, oficialmente, continúen siendo «soberanos». Los Estados intervenidos mantienen un gobierno propio e, incluso, una representación internacional., pero están supeditados al control de los Estados Unidos. Estados Unidos se arroga para sí el derecho de intervenir en caso de considerarlo necesario; el acuerdo prevé las condiciones que posibiliten una acción militar, como la cesión de bases militares, minas carboneras y yacimientos petrolíferos.

Un ejemplo de tal acuerdo de intervención es el que Cuba se vio obligada a concluir por haber tenido que aceptar su independencia de España de la mano de los Estados Unidos. En 1898, este país declaró la guerra para liberar a Cuba y

---

<sup>267</sup> Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 102.

<sup>268</sup> Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 102-103.

convertirla en un Estado soberano, independiente y libre. Al principio el mundo se asombró ante la generosidad con la que un gran pueblo iba a la guerra para liberar a otro. Garantizando solemnemente la libertad de la república cubana. Sin embargo, la nueva república cubana se vio forzada de inmediato, en cuanto los soldados estadounidenses pisaron la isla, a firmar un convenio con los Estados Unidos. Su contenido se expresó en la enmienda Platt, según la cual Cuba concedía al gobierno de los Estados Unidos el derecho de intervenir –se utiliza este mismo término- a fin de conservar la independencia cubana, garantizar un gobierno cubano capaz de proteger la vida, la propiedad y la libertad personal y de mantener la seguridad y el orden público en el país, así como para asegurar ciertas reclamaciones financieras. El principal objetivo era la protección de la vida, la propiedad y la libertad. Esto significa que el capital estadounidense invertido en Cuba se encuentra bajo la protección de los Estados Unidos de América, los cuales deciden por cuenta propia si un gobierno cubano es capaz de brindarle protección suficiente y de mantener la seguridad y el orden públicos en Cuba.<sup>269</sup>

El tratado de intervención de Cuba tenía una doble faceta. Se trataba de un pacto celebrado entre dos Estados soberanos.<sup>270</sup> Sin embargo, los Estados Unidos obligaron a la asamblea nacional a incluir el contenido del acuerdo en la Constitución y, de este modo, otorgarle el carácter de Ley Fundamental. El tratado estaba garantizado tanto por el derecho internacional como por el orden jurídico interno. Además se le negó al gobierno cubano el derecho de celebrar algún pacto que pusiera en riesgo su independencia. Por tanto, sin tener que representar internacionalmente a Cuba, podía controlar la totalidad de sus relaciones internacionales.

Un Estado encargado de proteger la libertad y la independencia de otro Estado, a través de la protección, suprime su libertad y su independencia. Pero, en el sentido tradicional del término, Estados Unidos no estableció un protectorado sobre Cuba; no era un vínculo jurídico

---

<sup>269</sup> Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 103-104.

<sup>270</sup> «Las tropas de los Estados Unidos han desembarcado muchas veces en Cuba. Los soldados estadounidenses se han presentado con regularidad en Cuba no sólo en 1900, 1901 y 1902, sino también después. Un desembarco de la infantería de marina obligó a un presidente cubano a dimitir y resultó en la formación de un gobierno cubano dispuesto a otorgar nuevas concesiones a ciertas empresas estadounidenses, mientras que con otro se pretendió restablecer el orden financiero. Al efectuarse el desembarco en 1912 se declaró expresamente que no se trataba de una intervención, puesto que el convenio daba a Estados Unidos el derecho de intervenir. En 1919 se dio el interesante caso de un desembarco para asegurar la realización de elecciones independientes.» Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 104.

entre dos Estados con distinto nivel de civilización. En cambio, se argumentaba la incapacidad de gobernarse a sí mismo, es decir, de mantener la seguridad y el orden público en su territorio, de proteger la propiedad privada o de realizar elecciones imparciales. Estados Unidos se ofrecía a corregir estas deficiencias, sin que implicara un sometimiento. A pesar de partir de una base jurídica de igualdad, se produjeron formas de dominio y control más flexibles.

Se estableció un sistema de acuerdos de intervención de los Estados Unidos en los países latinoamericanos, como la protección militar del canal de Panamá.

La República de Panamá, fundada *ex profeso*, tuvo que concluir el típico tratado internacional y cedió a los Estados Unidos el territorio necesario para el ejercicio de su supremacía militar y marítima. Ha suscrito, asimismo, otros convenios que también producen periódicos desembarcos de tropas en Panamá. Entre ellos destaca el del 28 de junio de 1926, en relación con el Pacto Kellogg, que merece atención. En él, Panamá se compromete a considerarse como parte beligerante, del lado de los Estados Unidos, en el caso de que intervengan en una guerra, sin importar en qué región del mundo se desarrolle el conflicto. Por lo tanto, independientemente de que Panamá sufra un ataque o de que el canal mismo sea atacado, la República de Panamá tiene la obligación de considerarse como parte beligerante si los Estados Unidos sostienen una guerra en cualquier parte del mundo.<sup>271</sup>

El sistema de intervención de los Estados Unidos, durante mucho tiempo, se limitó al continente. Este sistema producía una forma de control bastante peculiar. Su carácter jurídico, basado en la coordinación, al ser discreto y elástico, le reducía el margen a los Estados dependientes para establecer relaciones exteriores como cualquier otro Estado soberano. Se les ha admitido en la Sociedad de Naciones de Ginebra, a pesar de que, de acuerdo a su acta constitutiva, sólo se admitiría Estados libres que se gobernarán a sí mismos.

Su práctica de reconocer gobierno resultó un medio eficaz para hacer valer su hegemonía. Debido a las constantes revoluciones, golpes de Estado e insurrecciones en Latinoamérica, la estabilidad financiera y política de los gobiernos en turno dependía de su reconocimiento. Por principio, no reconocían los gobiernos revolucionarios, sólo aquellos que hubieran

---

<sup>271</sup> Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 105.

llegado respetando los cauces legales; pero, discrecionalmente, deciden sobre la legalidad de los medios.

Los acuerdos de intervención y las prácticas de reconocimiento de los gobiernos ponen de manifiesto la forma en que los Estados Unidos establecieron su hegemonía en el continente.

Los Estados Unidos han introducido principios jurídicos en las relaciones internacionales; por ejemplo, la sacralidad de la propiedad privada. De acuerdo a este principio, ningún Estado puede expropiar bienes a los extranjeros, aun cuando expropie los de sus ciudadanos, sin pagar una indemnización completa. Resulta una consecuencia lógica de una expansión imperialista que encuentra su forma concreta en la posibilidad de inversión y explotación capitalista; es decir, un país que ha invertido en todo el mundo, busca asegurar su capital.

De hecho, los Estados Unidos son en gran medida el árbitro del mundo. Ellos solos decidieron la Guerra Mundial en contra de Alemania al intervenir en 1917; de esta manera convirtieron en una guerra mundial el conflicto hasta entonces esencialmente europeo. Y al término del mismo se retiraron de nuevo de una manera extraña. No debe concluirse que los Estados Unidos se están abalanzando sobre el mundo entero a partir de un impulso de soberbia imperialista; más bien es interesante observar con cuánta frecuencia se les insta, en parte en contra de su voluntad, a participar en los asuntos en los que preferirían no inmiscuirse.<sup>272</sup>

## La asimetría del Derecho internacional

Los Estados Unidos presionaron a las potencias europeas a crear la Sociedad de Naciones. Sin embargo, decidieron no participar. Esta situación produjo una asimetría. Los países americanos, sin importar que se encontraban bajo el control de los Estados Unidos, como miembros con plenos derechos, podían inmiscuirse en los asuntos europeos y asiáticos. Pero, ya que se reconocía el rango superior de la Doctrina Monroe, el resto de los miembros no podía involucrarse en los asuntos americanos.

De esta manera entraron a la Guerra Mundial; de esta manera fueron ellos los que en realidad obligaron a las potencias europeas, particularmente a Francia, a fundar la Sociedad de Naciones de Ginebra, y de esta manera no se integraron a esta sociedad, si bien se lo permitieron a los estados dependientes vinculados a

---

<sup>272</sup> Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 107.



ellos y controlados por ellos, como Cuba, Panamá, etc. Dieciocho estados americanos, un tercio de los miembros de la Sociedad de Naciones, participan en las decisiones con respecto a los asuntos europeos y asiáticos, pero la Doctrina Monroe estadounidense, cuya primacía, como ya se señaló, se reconoce expresamente en el artículo 21 del Pacto de la Sociedad de Naciones, tiene preferencia sobre éste e impide que dicha sociedad se entrometa en asuntos americanos.<sup>273</sup>

Como bien hace notar Schmitt, el Pacto de la Sociedad de Naciones se funda en una lógica unilateral, debido al reajuste de fuerzas que sucede después de la Primera Guerra Mundial. A partir de esa asimetría, Estados Unidos era capaz de imponer ciertas decisiones, pero sin estar sujeto a ninguna obligación. Desde el principio, esta condición ponía en riesgo el Pacto.

Por lo tanto, la Sociedad de Naciones cojea de la pierna norteamericana, si se me permite la expresión, pero los americanos participan en las decisiones sobre los asuntos europeos, como por ejemplo las cuestiones de minorías, el conflicto de la región de Niemen, la unión aduanera austro-alemana, etc. Se trata de un sistema muy interesante. De hecho se procede con sistema, aunque no en el sentido maquiavélico de un método consciente; lo característico de este curioso procedimiento de la política estadounidense radica en el simple hecho de que los Estados Unidos pueden mantenerse oficialmente ausentes cuando se trata de Europa, aunque en efecto estén presentes. Están presentes porque ni Cuba ni Panamá pueden dar pasos políticos importantes sin consentimiento expreso o tácito de los Estados Unidos; no obstante, el país norteamericano se encuentra oficialmente ausente.<sup>274</sup>

Cuando el presidente Wilson solicitó que se incluyera la Doctrina Monroe en el Pacto de la Sociedad de Naciones, el jurista francés, Larnaude cuestionó su ambigüedad; particularmente por la discreción con la que Estados Unidos podía interpretar y decidir su contenido. Wilson, tras varias respuestas vagas, exigió que fuera incluida, de otro modo, se negaría a participar. Así, la Sociedad de Naciones solo podría intervenir en América si lo permitía Estados Unidos.<sup>275</sup>

---

<sup>273</sup> Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 107.

<sup>274</sup> Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 108.

<sup>275</sup> « Las tropas estadounidenses con gran frecuencia someten a otros países americanos a un estado de ocupación militar. Actualmente todavía permanecen en Haití, en 1921 se encontraban en Paraguay, en 1924 en

Esta forma excepcional de actuar de la política norteamericana, aprovechando las ambigüedades jurídicas, no es exclusiva de la Sociedad de Naciones.

Esta combinación singular y muy elástica de ausencia oficial y presencia efectiva funciona también más allá de los asuntos de la Sociedad de Naciones de Ginebra. Basta con mencionar el Plan Dawes de 1924: un estadounidense, un *citizen of the United States*, arma el programa y toma las decisiones importantes, de modo que oficialmente no es el gobierno sino sólo un *citizen of the United States* el que decide. Como ya se señaló, Wilson obligó al gobierno francés a participar en la fundación de la Sociedad de Naciones; una vez conformada ésta, los Estados Unidos se retiraron. Wilson forzó a la Sociedad de Naciones a incluir en su pacto el artículo 21, contra el cual el jurista francés Larnaude opuso reparos jurídicos muy razonables.<sup>276</sup>

A través del Pacto Kellogg, los Estados Unidos se atribuyeron la decisión sobre la paz del mundo, en vez de la Sociedad de Naciones. Se le adhirieron países que no pertenecían a la Sociedad de Naciones, como la Unión Soviética y Turquía. Censura –«*condemn*»- la guerra como instrumento de la política internacional, pero no la suprime. Hay ciertas formas que se proscriben y otras, al no ser mencionadas, jurídicamente, están permitidas.<sup>277</sup>

Se aprecian nuevas formas de imperialismo. Ya no se sostienen guerras nacionales, proscritas por el Pacto Kellogg; los conflictos bélicos están al servicio de la política internacional. En ocasiones, aunque se envíen tropas a realizar acciones que en otro tiempo se considerarían bélicas, no se hacen guerras.

Las experiencias de la posguerra nos obligan, antes bien, a hacer otro cuestionamiento: si la guerra, aunque sólo sea la “guerra que sirve como instrumento de la política nacional”, en efecto ha sido proscrita y condenada, entonces, ¿qué es una guerra en realidad? No tengo que remitirme a los sucesos ocurridos en China para demostrar que esta interrogante por desgracia es muy

---

Panamá y en 1926 en Nicaragua, con el objetivo de restablecer el orden, etc. Todos estos estados forman parte de la Sociedad de Naciones de Ginebra. Sin embargo, ésta no percibe tales acontecimientos, hace caso omiso de ellos.» Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 109.

<sup>276</sup> Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 108.

<sup>277</sup> « En las notas intercambiadas con Kellogg, Brian propuso las siguientes definiciones clásicas: una guerra constituye un instrumento de la política nacional si se origina en la arbitrariedad, el interés propio o la injusticia. Se subraya expresamente que las guerras que representan un instrumento de la política internacional son *eo ipso* justas.» Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 110.

real. Hemos visto año tras año tienen lugar grandes desembarcos de tropas. Hemos presenciado fuertes choques militares, bombardeos de costas, arribos de buques italianos al Carfú, desembarcos de infantería de marina estadounidense en Panamá, Nicaragua, etc. Nada de ello vale como guerra y por ende está “proscrito”.<sup>278</sup>

Se trata de una ocupación pacífica, no de una guerra.<sup>279</sup> Desde la perspectiva del Pacto Kellogg, «paz» y «guerra» son conceptos excluyentes, no admiten un punto medio. Una «ocupación pacífica» es un instrumento pacífico, sin importar que esté acompañado por algunas batallas. El asunto es de orden jurídico.

Las potencias firmantes del Pacto incluyeron numerosas excepciones; se reconoce el derecho de la autodefensa, y en cada Estado radica la decisión. Las propias potencias son las encargadas de definirlo, aplicarlo e interpretarlo, pues sus estatutos no establecen ninguna definición, organización o sanción.<sup>280</sup> El empleo de conceptos generales con definiciones abiertas pone de manifiesto la superioridad de las potencias.

Una elasticidad semejante, una habilidad tal para manejar conceptos con muchas acepciones y obligar a las naciones del mundo a respetarlos, constituye un fenómeno de trascendencia mundial. Lo importante de dichos conceptos políticos decisivos es, justamente, quién interpreta, define y aplica; quién puntualiza, por medio de la decisión concreta, qué es la paz, el desarme, la intervención, la seguridad y el orden públicos. Uno de los fenómenos más significativos en la vida jurídica e intelectual de la humanidad en general es que el dueño del auténtico poder también está en situación de establecer por sí mismo la definición de los conceptos y los términos. *Caesar dominus et supra grammaticam*: el emperador también reina sobre la gramática. El imperialismo crea sus propios conceptos, y el único resultado

---

<sup>278</sup> Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 110.

<sup>279</sup> «De acuerdo con el derecho vigente, en el caso del conflicto chino-japonés sólo puede hablarse de ocupación militar, no de una guerra. En esta confusión no influye siquiera el hecho de que la denominada “ocupación pacífica” (*ocupatio pacifica*) –justificase como intervención armada con el objeto de proteger la vida y la propiedad de los ciudadanos japoneses o como represalia contra violaciones chinas del derecho de gentes- haya estado acompañada por bombardeos, e, incluso, por batallas de mayor o menor magnitud.» Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 110-111.

<sup>280</sup> «Ellos deciden cuándo algo es guerra o instrumento pacífico de la política internacional al que se recurre para mantener el orden y la seguridad en un Estado incapaz de ello por sí mismo para proteger la vida y la propiedad privada; en resumidas cuentas, para pacificar el mundo.» Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 112.

de un normativismo y formalismo equivocado es que al final nadie sabe qué es la guerra y qué es la paz.<sup>281</sup>

---

<sup>281</sup> Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001: 112.

## Capítulo IV. El estado de excepción en teología política de Walter Benjamin

Los poderes y las instituciones hoy no se encuentran deslegitimados porque han caído en la ilegalidad; más bien es cierto lo contrario: la ilegalidad está tan difundida y generalizada porque los poderes han perdido toda conciencia de su legitimidad. Por eso es inútil creer que puede afrontarse la crisis de nuestras sociedades a través de la acción –sin duda necesaria– del poder judicial. Una crisis que golpea la legitimidad no puede resolverse exclusivamente en el plano del derecho. La hipertrofia del derecho, que pretende legislar sobre todo, antes bien conlleva, por medio de un exceso de legitimidad formal, la pérdida de legitimidad sustancia.

Giorgio Agamben, El misterio del mal

### La subversión del pensamiento de Schmitt

Sin duda, las coincidencias temáticas y conceptuales son constantes en la obra de Walter Benjamin y en la de Carl Schmitt. Además, se pueden encontrar varias referencias mutuas. Si se parte del hecho de que ambos recurren a una perspectiva teológico-política, pudieran explicarse sus afinidades y sus diferencias. Por ejemplo, ambos pensadores sostienen que, a pesar del proceso de secularización que sufrió la sociedad moderna, la política sólo puede comprenderse adecuadamente a través de los conceptos teológicos. Pero, mientras Schmitt exalta la autoridad del Estado soberano, al equipararlo con la omnipotencia divina, Benjamin opta por la noción de revolución, que, desde su perspectiva, está íntimamente emparentada con los movimientos mesiánicos.

Uno de los momentos claves de esta relación aconteció en diciembre de 1930. Benjamin le envió a Schmitt un ejemplar del *Origen del Trauerspiel alemán*. Junto a su libro, le mandó una carta en la que reconocía una deuda con él.<sup>282</sup> Esta carta no aparece en su correspondencia

---

<sup>282</sup> «Dr. Walter Benjamin  
Berlin-Wilmersdorf, 9. Dez. 30  
Prinzregentenstr. 66

editada por sus amigos Gershom Scholem y Theodor W. Adorno, publicada en 1966. Entre otras razones, el documento no sería publicado porque expresa posturas que difícilmente encajarían en el concepto que tenían de él los dos editores. Parecería razonable excluir una carta, ante la posibilidad de que fuera vinculado con el autor de los polémicos ensayos, *El «Führer» defiende el Derecho*<sup>283</sup> y *La Ciencia del derecho alemana en su lucha contra el espíritu judío*.<sup>284</sup>

Sólo si se parte de una interpretación estrecha y equívoca, se podría considerar que esta deuda reconocida por Benjamin, representara cierta simpatía con las posturas políticas de un conservador católico que llegó a convertirse en un sobresaliente miembro del Partido Nacionalsocialista. Pero, tanto Adorno como Scholem, tal vez, podrían haber querido evitar cualquier sospecha de que el pensamiento de Benjamin pudiera estar contaminado por Schmitt.<sup>285</sup>

Jacob Taubes recibió una copia de esta carta de las manos del propio Schmitt, cuando fue a visitarlo a Plettenberg en la década de los setenta. Según Taubes, ni Adorno ni Scholem querían siquiera insinuar que pudiera tener alguna relación cercana con un abogado conservador que apoyó activamente el gobierno de Hitler.<sup>286</sup> Posiblemente, no deseaban que la obra de Benjamin fuera relacionada con algunas ideas políticas que se pudieran considerar censurables. Por eso motivo, no incluían este documento en la correspondencia de Benjamin.

---

Sehr geehrter Herr Professor,  
Sie erhalten dieser Tage vom Verlage mein Buch «Ursprung des deutschen Terauerspiels». Mit diesen Zeilen möchte ich es Ihnen nicht nur ankündigen, sondern Ihnen auch meine Freude darüber aussprechen, daß ich es, auf Veranlassung von Herrn Albert Salomon, Ihnen zusenden darf. Sie werden sehr schnell bemerken, wieviel das buch in seiner Darstellung der Lehre von der Souveränität im 17. Jahrhundert Ihnen verdankt. Vielleicht darf ich Ihnen darüber hinausgehenden sagen, daß ich auch Ihren späteren Werken, vor allem der «Diktatur» [s. Carl Schmitt, Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf, 2. Aufl., München, Leipzig 1928] eine Bestätigung meiner kunstphilosophischen Forschungsweisen durch Ihre staatsphilosophischen entnommen habe. Wenn Ihnen die Lektüre meines Buches dieses Gefühl verständlich erscheinen läßt, so ist die Absicht meiner Übersendung erfüllt.

Min dem Ausdruck besonderer Hochschätzung

Ihr sehr ergebener

Walter Benjamin» Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*. Vol. I/1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991: 887.

<sup>283</sup> Cfr. Schmitt, Carl. «El «Führer» defiende el derecho. El discurso de Hitler ante el Reichstag del 13 de julio de 1934.» En *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt. La justificación de las leyes de Nuremberg de 15 de septiembre de 1935*, de Yves-Charles Zarka, 87-93. Barcelona: Anthropos Editorial, 2007.

<sup>284</sup> Cfr.

<sup>285</sup> Cfr. Taubes, Jacob. *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2007: 113-114.

<sup>286</sup> Cfr. Taubes, Jacob. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1993: 133.

Este malestar lo expresaría abiertamente Rolf Tiedemann al publicarla. Lo destaca como un hecho «memorable» –«*denkwürdig*»-, pero no aclararía el sentido de la cercanía.<sup>287</sup>

Sin embargo, Taubes sostenía que esta carta era como una mina que podría «explotar» la concepción dominante de la historia intelectual de la época de Weimar. Este documento mostraría los vínculos sustanciales que mantenían algunas posturas que, hasta ante de la guerra, parecían irreconciliables.

Los puntos de encuentro más evidentes son la coincidencia en su crítica al liberalismo y a la democracia parlamentaria. Pero esta concurrencia crítica no explica la deuda que Benjamin admite tener con Schmitt. La noción de «drama barroco» –«*Trauerspiel*»- y «origen» –«*Ursprung*»- implican una relación particular entre la política y la historia. Benjamin intuye que la soberanía no sólo es un tema que se aborda en el drama barroco, pero, debido a su ausencia, constituye un problema teórico y metodológico. A su juicio, narrar la historia no es un privilegio propio de los dramaturgos, también correspondía al soberano. De esta prerrogativa se desprendía el Derecho político.<sup>288</sup>

Joseph Bendersky, uno de los más importantes biógrafos de Schmitt, contaba que Schmitt guardó la carta de una manera muy peculiar, junto con otras de Ernst Jünger y Rudolf Smend. A su parecer, lo hizo con algún propósito. Esta afirmación parecería confirmarse si se considera que fue el propio Schmitt quien difundió esta carta, aparentemente, con la esperanza de redimir su reputación y, sobre todo, su pensamiento. Por esa razón, la omisión de los editores de la correspondencia provocó que el escándalo fuera mayor en 1974, momento en el que Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser decidieron incluir la carta en la edición de las obras completas.

Tal como lo señala en su carta, Benjamin reconoce la influencia del análisis que realizó Schmitt en torno a la soberanía del siglo XVII. Pero, no sólo hace varias referencias a la teoría de la soberanía schmittiana, también recupera algunos de sus presupuestos metodológicos. En ese sentido, Ellen Kennedy sostiene que la cercanía de Schmitt con Benjamin, y algunos otros miembros de la Escuela de Frankfurt, es mucho más profunda y problemática de lo que normalmente se suele reconocer. Pues, a pesar de defender posturas políticas tan distintas, ambos critican duramente el pensamiento liberal y la democracia parlamentaria.

---

<sup>287</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*. Vol. I/1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991: 887.

<sup>288</sup> «El soberano representa la historia. Sostiene el acontecer histórico en la mano, como un cetro. Esta concepción es todo menos un privilegio de los dramaturgos. Subyace a ella ideas acerca del derecho político.» Benjamin, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012: 100.

Este encuentro singular no significa, según Enzo Traverso, una *coincidentia oppositorum*, tal como afirmaban los liberales. De acuerdo a la interpretación liberal, los opuestos se encontraban, forjando un «bolchevismo pardo» o un «fascismo rojo». En cambio, Traverso insiste en que las coincidencias pueden explicarse a partir de la época en la que los pilares que sostenían el orden político se desmoronaban. A su juicio, Schmitt no es el primer intelectual de derecha que Benjamin leería atentamente. Anteriormente, también lo hizo con Hofmannstahl, Klages, Georges y Jouhandeau.<sup>289</sup>

En este sentido, Benjamin tenía la habilidad, según Scholem, de captar el rumbo subterráneo de la revolución, aún en los pensamientos más reaccionarios. A su parecer, establece un vínculo entre la teoría reaccionaria y la práctica revolucionaria. Lo que sus amigos veían como relaciones peligrosas, Benjamin lo concebía como un movimiento entre posiciones extremas a través de la yuxtaposición de puntos de vista antinómicos.

A principios de los años veinte, Schmitt había mostrado la relación que existe entre la «dictadura» y el «estado de excepción». Suponía que se trataba de una medida transitoria que suspendía los derechos fundamentales para solventar una situación de crisis, restablecer el Derecho y conservar el orden estatal. Esta operación se asemeja al poder constituyente de la dictadura moderna. En este vínculo se construye a partir de la «decisión», es decir, en el fundamento último de la soberanía. El poder soberano descrito por Schmitt mantiene autonomía respecto a la ley.

Esta figura soberana tenía su origen en el proceso de secularización de Occidente. La teoría absolutista sustituía a Dios por el Rey, tal como se constata en las obras de Jean Bodin y Thomas Hobbes. El soberano no sólo detenta la fuerza, al mismo tiempo, tiene el poder de legislar. Sólo así, puede garantizar la obediencia de los súbditos. Así como la Iglesia fundó su legitimidad en la fe del dogma, el Estado moderno lo hizo respecto a la ley. Del mismo modo en el que Dios explicaba el orden del mundo en la teología medieval, la soberanía estatal sería el principio del orden. No sólo se encarga de aplicar la ley, también de aplicarla. Por ello, no tendría que someterse a una autoridad superior, ya que su autoridad y su legitimidad radican en sí misma.

Schmitt evoca esta figura para afrontar una crisis democrática a causa de la parálisis de las instituciones parlamentarias. La democracia de Weimar fue incapaz de solventar los conflictos internos y generar un régimen estable. De esta forma, opondría la decisión a la norma y al debate público, dos elementos constitutivos de la tradición liberal. A su juicio, el

---

<sup>289</sup> Cfr. Traverso, Enzo. ""Relaciones peligrosas". Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar." *Acta Poética* 28, no. 1-2 (2007): 96.



liberalismo era anacrónico, era incapaz de afrontar las complejidades propias de una sociedad de masas.

Por su parte, Benjamin estudia al soberano barroco. A diferencia del Renacimiento, que se caracteriza por ser una época de plena confianza en el desarrollo de las ciencias y las artes, el Barroco es una época que se experimenta como catástrofe. Así, el Renacimiento funda un elemento secular-despótico que se concretaría en el ideal de estabilidad y de restauración – tanto del poder eclesiástico como del poder estatal-. En el Barroco existe una actitud retardatoria, pues pesa sobre él la amenaza de la catástrofe. En este contexto surge la forma teológico-jurídica del «estado de excepción». La religiosidad del Barroco se funda en la sensación de arrastrado, por su apego al mundo, por una catarata.<sup>290</sup> Por la tempestad que acontece en su interior, a causa de la calamidad de su época, los soberanos operan acorde a una escatología vacía. A pesar de detentar el poder supremo del estado de excepción, los dilemas no le permiten encontrar una decisión capaz de superar la catástrofe.

A través de las categorías de Schmitt –«decisión», «estado de excepción» y «soberanía»-, Benjamin muestra que el soberano del Leviatán no es quien gobierna en el Barroco. La crisis es permanente por su impotencia, es decir, por su incapacidad de decidir. El «estado de excepción», que debía ser el «milagro» restaurador, se convierte en la catástrofe. Sin embargo, la catástrofe es interpretada bajo una clave mesiánica, lo que le permite distinguir entre el devenir histórico y el Estado. Mientras el Estado está atado a un devenir pragmático, la historia adquiere su sentido en la «salvación».<sup>291</sup> La secularización desemboca en una desesperación sin salida.

La afinidad del *Trauerspiel* con el misterio se pone en cuestión a través de la desesperación sin salida que parece tener que ser la última palabra del drama cristiano secularizado. Pues nadie consideraría que la moralidad estoica en la que desemboca el martirio del héroe o la justicia que transforma la furia del tirano en locura es suficiente para sustentar la tensión de una bóveda dramática propia. Una sólida capa de estuco ornamental, auténticamente barroca, recubre su piedra angular y solo puede ser medida si se indaga con precisión la tensión de su arco. Se trata de la tensión de una pregunta que atañe a la historia de la salvación, a saber, la pregunta por cómo pudo la secularización del misterio –que no se consumó exclusivamente entre los protestantes de la escuela de Silesia o de

---

<sup>290</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012: 101-102.

<sup>291</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012: 114.

Núremberg, sino asimismo entre los jesuitas y Calderón- extenderse hasta lo inconmensurable.<sup>292</sup>

La identificación que establece Benjamin entre lo teológico y lo político es similar a la que realizó en *Para una crítica de la violencia*. Se anuncia una figura destructora de Derecho, la «violencia divina». Esta violencia, anómica y sin límites, en el ámbito político, asume la forma de la «revolución». Así, la teología irrumpe en la historia profana al interrumpir el *continuum* con una redención apocalíptica.

En contraparte, Schmitt pretende establecer una fuerza redentora que conserve y restablezca el Derecho. Por ello, recurre a una concepción paulina, el «*katechon*». Esta figura se concibe como un «poder frenante», pues impide el advenimiento del Anticristo. La figura del Anticristo también aparece en las *Tesis sobre el concepto Historia*. Pero, en esta ocasión, Benjamin lo opone al Mesías. A la luz de esta disputa destaca tanto el riesgo en el que se encuentra la transmisión de la memoria como la chispa de esperanza que puede encender. Así, le recuerda al historiador, formado en el materialismo histórico, que el enemigo no ha dejado de vencer, en gran medida, porque el patrimonio histórico y sus receptores se han identificado con la clase dominante.<sup>293</sup>

De acuerdo a Traverso, Benjamin recupera el concepto de Fritz Lieb, un teólogo protestante con el que había establecido un fructífero intercambio intelectual. En 1934, Lieb señaló que el nazismo era la representación moderna y secular del nazismo. Con ello, le atribuyó a la lucha contra el fascismo una fuerte carga teológica. Se requería comprender la dimensión apocalíptica que significaba oponerse a la promesa de salvación de un supuesto imperio milenarista.<sup>294</sup>

En este sentido, encontramos dos maneras distintas de abordar la teología política. Por un lado, ambos sostenían que, a pesar del proceso de secularización, en Occidente pervivían, de manera latente, ciertas estructuras teológicas. Pero, su crítica a la modernidad era distinta, sobre todo, por las tradiciones a las que pertenecía. El énfasis que Schmitt le otorgaba a la necesidad de garantizar un orden legal partía de su perspectiva católica. En cambio, Benjamin pretendía minar dicho orden a partir de nociones mesiánicas. De hecho, partiendo de supuestos teológico-políticos, Benjamin reconoce en la violencia anarquista cierta resonancia

---

<sup>292</sup> Benjamin, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012: 114.

<sup>293</sup> Cfr. Benjamin, Walter. "Sobre el concepto de historia." In *Obras I/2*, by Walter Benjamin, 303-317. Madrid: Abada, 2012: 307.

<sup>294</sup> Cfr. Traverso, Enzo. ""Relaciones peligrosas". Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar." *Acta Poética* 28, no. 1-2 (2007): 103-104.

de la justicia divina, mientras que Schmitt emparenta la autoridad estatal con la omnipotencia de Dios.

En cualquier caso, no queda claro si el interés de Benjamin por la metodología y la teoría de la soberanía de Schmitt representan una afinidad profunda o meramente incidental. Casi todos los intérpretes coinciden en que, a pesar de que Benjamin toma prestados conceptos de Schmitt, los utiliza en circunstancias y con significados distintos.<sup>295</sup> La mayoría de estudios ponen gran interés en los conceptos teológico-políticos. A partir esta perspectiva, coinciden, es posible percibir las similitudes y diferencias de sus pensamientos. Suzanne Heil, por ejemplo, sostiene que parte de sus obras puede leerse como respuestas mutuas. Sin embargo, no siempre es posible determinar los lugares en los que acontece este diálogo.<sup>296</sup>

La mejor forma de comprender esta relación es como un diálogo crítico en torno a la teología política. Sin embargo, no siempre se ha entendido adecuadamente la importancia de los conceptos teológicos en su pensamiento. En ocasiones, sólo se asumen únicamente como analogías. Se descarta de ante mano la posibilidad de identificar de manera efectiva lo político con lo teológico. Heil, por ejemplo, niega que exista una identidad real entre las nociones centrales de estos dos ámbitos. De este modo, también anula cualquier potencial crítico que pudiera tener respecto a las relaciones de poder que existen en el Estado soberano.<sup>297</sup>

De acuerdo a Heil, ambos planteamientos corresponden a una lógica post-secular, pues a través de estas figuras quedan expuestos los procesos de secularización y de neutralización, característicos de la modernidad. Pero, a su juicio, sería inadmisibles referir a la esfera pública a través de categorías teológicas, sin importar que permitieran entender la política de una forma totalmente distinta. Los conceptos teológicos, siguiendo esta lógica, servirían como vínculos indirectos a través del lenguaje que requerirían de traducción.

Otro problema interpretativo es que también se suele ignorar el desarrollo de los conceptos teológicos al interior de estos planteamientos. Se abordan como si fueran imágenes fijas. Intentando superar esta situación Giorgio Agamben propone que el debate entre Benjamin y

---

<sup>295</sup> Cfr. De Wilde, Marc. «Meeting Opposites. The Political Theologies of Walter Benjamin and Carl Schmitt.» *Philosophy & Rhetoric* (Penn State University Press) 44, n° 4 (2001): 365.

<sup>296</sup> Cfr. De Wilde, Marc. «Meeting Opposites. The Political Theologies of Walter Benjamin and Carl Schmitt.» *Philosophy & Rhetoric* (Penn State University Press) 44, n° 4 (2001): 366-367.

<sup>297</sup> Cfr. De Wilde, Marc. «Meeting Opposites. The Political Theologies of Walter Benjamin and Carl Schmitt.» *Philosophy & Rhetoric* (Penn State University Press) 44, n° 4 (2001): 363-381

Schmitt, que gira en torno al concepto de «estado de excepción», debe entenderse como una serie de reformulaciones a través de citas explícitas.<sup>298</sup>

Sin embargo, de acuerdo a Agamben, hay más textos implicados en este debate. La polémica no inició con la cita de Benjamin a la *Teología política*, sino con el ensayo *Para una crítica de la violencia*. Este texto fue publicado en 1921, en el número 47 de *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*. En esta revista aparecen varios artículos de Schmitt, entre ellos, una versión preliminar de *El concepto de lo político*. Además, cuando se analiza el aparato crítico de sus textos, puede percibirse que era un lector asiduo de esta revista. De hecho, cita un texto del número anterior y otro del posterior al que apareció *Para una crítica de la violencia*. Además, considerando que el texto de Benjamin toca temas centrales de su pensamiento, es poco probable que no le haya parecido relevante.

El objetivo de *Zur Kritik der Gewalt* es plantear una relación dialéctica entre la violencia que funda el Derecho y la que lo conserva –*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*-. A partir de esta contradicción, se pretende crear la posibilidad de una violencia «fuera» –*außerhalb*» y «más allá» –*jenseits*»- del Derecho. Benjamin denomina a esta figura «violencia pura» –*reine Gewalt*-. En el ámbito profano, esa forma, que identificó como «violencia divina», sería encarnada en la idea de revolución.

En este sentido, Benjamin advierte que, por su propia estructura, el Derecho no puede tolerar la presencia de alguna violencia fuera de él. No es por su incompatibilidad con los fines jurídicos, sino por su mera existencia fuera de su control. Por ello, su propuesta consiste en probar la «existencia» –*Bestand*»- y, al mismo tiempo, la legitimidad de esta forma de violencia. Ya que esta violencia no crea ni conserva una forma jurídica, sino sólo la depone, inauguraría, en consecuencia, una nueva temporalidad.

Pero si la violencia llega a tener, más allá del derecho, un lugar asegurado como forma limpia e inmediata, se deduce, independientemente de la forma y posibilidad de la violencia revolucionaria, a qué nombre debe atribuirse la más elevada manifestación de la violencia a cargo del hombre. Para el ser humano no

---

<sup>298</sup> «El dossier exotérico de este debate, que se desarrolla con modos e intensidades diversas entre 1925 y 1956, no es muy amplio: la cita benjaminiana de la *Teología política* en *El origen del drama barroco alemán*; el *curriculum vitae* de 1928 y la carta de Benjamin a Schmitt de diciembre de 1930, que testimonian un interés y una admiración por el “ius publicista fascista”... que han aparecido siempre escandalosos; las citas y las referencias a Benjamin en el libro de Schmitt *Hamlet y Hécuba*, cuando el filósofo judío había fallecido ya dieciséis años atrás. Este dossier se amplió posteriormente con la publicación en 1988 de las cartas de Schmitt a Viesel de 1973, en las cuales Schmitt afirma que su libro sobre Hobbes de 1938 ha sido concebido como una “respuesta a Benjamin... que permaneció inobservada”...» Agamben, Giorgio. *Estado de excepción: Homo sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Herrera, 2003: 103.

es ya posible sino urgente decidir cuándo se trata efectivamente de violencia limpia en cada caso particular.<sup>299</sup>

La cercanía no sólo es temática, también de términos. Aunque Benjamin no recurre al concepto de «estado de excepción» –«*Ausnahmezustand*»-, menciona el término «*Ernstfall*», que Schmitt lo usa como sinónimo.<sup>300</sup> También recurre a la noción de «decisión» –«*Entscheidung*»-, para abordar el problema del Derecho y su imposibilidad de decidir.<sup>301</sup>

---

<sup>299</sup> Benjamin, Walter. «Para una crítica de la violencia.» En *Illuminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, de Walter Benjamin, 21-45. Madrid: Taurus, 2001: 44.

<sup>300</sup> «In dieser Differenz der Interpretation drückt sich der sachliche Widerspruch der Rechtslage aus, nach der der Staat eine Gewalt anerkennt, deren Zwecken er als Naturzwecken bisweilen indifferent, im Ernstfall (des revolutionären Generalstreiks) aber feindlich gegenübersteht.» Benjamin, Walter. *Zur Kritik der Gewalt*. Vol. II/1, de *Gesammelt Schrifte*, de Benjamin Walter, 179-203. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991: 184. «Esta diferencia de interpretación ilustra la contradicción práctica del estado del derecho y que consiste en que el Estado reconoce una violencia, cuyos fines naturales le son indiferentes, excepción hecha del caso grave de la huelga general revolucionaria a la que se opone vehementemente.» Benjamin, Walter. «Para una crítica de la violencia.» En *Illuminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, de Walter Benjamin, 21-45. Madrid: Taurus, 2001: 28. «Die Möglichkeit beruht auf genau denselben sachlichen Widersprüchen in der Rechtslage wie die eines Streikrechts, nämlich darauf daß Rechtssubjekte Gewalten sanktionieren, deren Zwecke für die Sanktionierenden Naturzwecke bleiben und daher mit ihren eigenen Rechts- oder Naturzwecken im Ernstfall in Konflikt geraten können.» Benjamin, Walter. *Zur Kritik der Gewalt*. Vol. II/1, de *Gesammelt Schrifte*, de Benjamin Walter, 179-203. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991: 185. «La viabilidad de un derecho de guerra se basa en exactamente las mismas contradicciones prácticas de un estado del derecho que en la encontrada en el derecho de huelga. Es decir, resulta de la aprobación, por parte de sujetos de derecho, de una violencia cuyos fines consistiendo para ellos fines naturales, y que los por lo tanto, en caos graves, son susceptibles de entrar en conflicto con los propios fines de derecho o naturales.» Benjamin, Walter. «Para una crítica de la violencia.» En *Illuminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, de Walter Benjamin, 21-45. Madrid: Taurus, 2001: 28.

<sup>301</sup> «Im Gegensatz zum Recht, welches in der nach Ort und fixierten «Entscheidung» eine metaphysische Kategorie anerkennt, durch die es Anspruch auf Kritik erhebt, trifft die Betrachtung des Polizeinstituts auf nichts Wesenhaftes.» Benjamin, Walter. *Zur Kritik der Gewalt*. Vol. II/1, de *Gesammelt Schrifte*, de Benjamin Walter, 179-203. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991: 189. «En contraste con el derecho, que reconoce que la «decisión» tomada en un lugar y un tiempo, se refiere a una categoría metafísica que justifica el recurso crítico, la institución policial, por su parte no se funda en nada sustancial.» Benjamin, Walter. «Para una crítica de la violencia.» En *Illuminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, de Walter Benjamin, 21-45. Madrid: Taurus, 2001: 32. «Damit würde ein Licht auf die seltsame und zunächst entmutigende Erfahrung von der letztlich Unentscheidbarkeit aller Rechtsprobleme fallen (welche vielleicht in ihrer Aussichtslosigkeit nur mit der Unmöglichkeit bündiger Entscheidung über «richtig» und «falsch» in werdenden Sprachen zu vergleichen ist). Entscheidend doch über Berechtigung von Mitteln und Gerechtigkeit von Zwecken niemals die Vernunft, sondern schicksalhafte Gewalt über jene, über diese aber Gott.» Benjamin, Walter. *Zur Kritik der Gewalt*. Vol. II/1, de *Gesammelt Schrifte*, de Benjamin Walter, 179-203. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991: 196. «Esto echa un a luz sobre la curiosa y ante todo desalentadora experiencia de indeterminación propia a todos los problemas de derecho, quizá comparables en su esterilidad a la imposibilidad de decidir de forma concluyente entre «verdadero» y «falso» en lenguajes vivos. Si bien la razón es incapaz de decidir sobre la legitimidad de medios y la justicia de fines, siendo más bien una violencia fatal la que los determina, por encima de ella, lo hace Dios.» Benjamin, Walter. «Para una crítica de la violencia.» En *Illuminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, de Walter Benjamin, 21-45. Madrid: Taurus, 2001: 38. «Nicht gleich

Siguiendo esta hipótesis, en su *Teología política*, Schmitt responde a Benjamin. Ya que su intención es oponerse a la violencia revolucionaria que enarbola Benjamin, Schmitt pretende reconducirla hacia el Derecho a través un acto jurídico de carácter anómico, es decir, por medio del «estado de excepción». A través de la «excepción» se inserta la anomia en el nomos. De acuerdo al planteamiento schmittiano, aunque la «violencia pura» es ajena al Derecho, en el caso extremo podría ser incluida mediante una exclusión. Al suspender temporalmente el orden jurídico se integra el «caso único» a la normalidad.

El «caso único» benjaminiano, está estrechamente relacionado con el «concepto límite» de Schmitt. En ambos casos, se oponen a aquello que es familiar, repetible y, sobre todo, clasificable. En este sentido, la deuda que tiene Benjamin respecto a Schmitt es, sobre todo, por su extremismo metodológico.<sup>302</sup> El método de trabajo recurre al caso singular que excede y, al mismo tiempo, elude cualquier determinación general. A través de los extremos tiene lugar un despliegue histórico. Así, al presente se le unen lo que le antecedió y lo que le seguirá.

La historia filosófica como la ciencia del origen es la forma que, a partir de los extremos alejados, de los aparentes excesos del desarrollo, permite que surja la configuración de la idea como la totalidad caracterizada por la posibilidad de una yuxtaposición cargada de sentido entre esos opuestos. La exposición de una idea no puede considerarse lograda bajo una circunstancia mientras no se haya recorrido virtualmente el círculo de los extremos posibles en ella.<sup>303</sup>

En *Teología Política*, ya no recupera la distinción entre poder constituyente y poder constituido. En su lugar, Schmitt destaca la importancia de la «decisión soberana». Si se parte del supuesto de que este texto es una respuesta a la crítica de Benjamin, este cambio tendría gran importancia. Esta díada, poder constituyente y poder constituido, es similar a la distinción que Benjamin establece entre violencia que instauro el Derecho y la que lo conserva. Con la noción de «decisión soberana», pretende superar la dialéctica jurídica planteada por Benjamin.

---

möglich noch auch gleich dringend ist aber für Menschen die Entscheidung, wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war.» Benjamin, Walter. *Zur Kritik der Gewalt*. Vol. II/1, de *Gesammelt Schrifte*, de Benjamin Walter, 179-203. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991: 202-203. «Para el ser humano no es ya posible sino urgente decidir cuándo se trata efectivamente de violencia limpia en cada caso particular.» Benjamin, Walter. «Para una crítica de la violencia.» En *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, de Walter Benjamin, 21-45. Madrid: Taurus, 2001: 44.

<sup>302</sup> Cfr. Weber, Sam. «Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt.» *Diacritics* (The Johns Hopkins University Press) 22, nº 3/4 (1992): 7.

<sup>303</sup> Benjamin, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012: 81.

La violencia soberana correspondería a la violencia pura que no crea ni conserva el Derecho, sólo lo suspende. Por tanto, la soberanía, en este sentido, se revela en la decisión extrema ante la indecibilidad última de los problemas jurídicos. La soberanía, como «concepto límite» –«*Grenzbegriff*»-, supone un umbral de indiferencia entre el interior y el exterior del Derecho, pues, de otro modo, sería incapaz de vincular la anomia con el ámbito jurídico.<sup>304</sup>

En ambos casos se parte de un supuesto similar, la violencia pura no puede reconocerse mediante una decisión. Schmitt sostiene que el caso excepcional no puede definirse mediante su contenido, pues, por definición, la excepción escapa a cualquier determinación general.<sup>305</sup> A partir de esta imposibilidad establece la preponderancia de la «decisión soberana». La soberanía se revela, únicamente, en una situación en la que el Derecho positivo ha perdido vigencia.

A partir de la figura del príncipe, Benjamin reconoce en el *Trauerspiel* tres arquetipos del soberano, el intrigante, el mártir y el tirano. En este contexto es en el que Benjamin hace una referencia explícita a la teoría schmittiana: «Soberano es quien decide sobre el estado de excepción».<sup>306</sup>

A pesar de la aparente claridad de la definición, en torno a la idea se revelan algunos problemas no resueltos en la teoría jurídica. De acuerdo a Schmitt, el «estado de excepción» no es cualquier medida que escapa de la norma, sino una «decisión soberana» que pretende garantizar la supervivencia del Estado. Así, el «estado de excepción» supone dos momentos, el reconocimiento que el Estado enfrenta un caso extremo que interrumpe la normalidad y la suspensión del estado de Derecho para intentar superarlo. En sentido literal, la excepción determina los límites del Estado y, en consecuencia, la soberanía política.<sup>307</sup>

---

<sup>304</sup> «Soberano es quien decide sobre el estado de excepción... Sólo esta definición puede ser justa para el concepto de soberanía como concepto límite. Pues concepto límite no significa concepto confuso, como en la impura terminología popular, sino concepto de la esfera más extrema. A él corresponde que su definición no pueda conectarse al caso normal, sino al caso límite. De lo que sigue se verá que aquí por «estado de excepción» se entenderá un concepto general de la doctrina del Estado, no un decreto de necesidad cualquiera o un estado de sitio.» Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trota, 2009: 13.

<sup>305</sup> «Lo excepcional es lo que no se puede subsumir; escapa a toda determinación general, pero, al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza un elemento específicamente jurídico, la decisión. El caso excepcional, en su configuración absoluta, se impone la necesidad de crear una situación dentro de la cual puedan tener validez los preceptos jurídicos.» Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trota, 2009: 18.

<sup>306</sup> Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trota, 2009: 13.

<sup>307</sup> «Porque no toda facultad extraordinaria, ni una medida cualquiera de policía o un decreto de necesidad son ya, por sí, un estado excepcional. Hace falta que la facultad sea ilimitada en principio; se requiere la suspensión total del orden jurídico vigente. Cuando esto ocurre, es evidente que mientras el Estado subsiste, el derecho pasa a segundo término. Como quiera que el estado excepcional es siempre cosa distinta de la anarquía y del caos, en sentido jurídico siempre subsiste un orden, aunque este orden no sea jurídico. La existencia del

En este sentido, la soberanía política presupone una paradoja. Schmitt considera que la «decisión» es completamente independiente de la norma. Sin embargo, la decisión de suspender la ley necesariamente apela a la supervivencia del Derecho. El derecho a la propia conservación, más que un concepto riguroso, se asemeja a un recurso enunciativo. La «decisión soberana» vincula la determinación general y el caso único, por ello, necesariamente, debe ser independiente. Se trata de un acto que interrumpe y suspende la normalidad y que no puede ser determinado de antemano. No es una mera arbitrariedad, pues se distingue de la anarquía y el caos. En ese sentido, tiene un valor jurídico, ya que es una condición de posibilidad del orden legal. Pero, esta independencia no es absoluta. La declaración del «estado de excepción» debe ser evaluado y juzgado *a posteriori*. En ese momento se reconduce al sistema legal. La justificación de la «excepción» depende, por tanto, de ser reapropiada por la norma.

Por su parte, Benjamin respondería a través de la figura del «soberano barroco», al que apela en su *Trauerspiel*. Al citar la definición schmittiana introduce una sutil, pero decisiva, modificación. Según Schmitt, la principal función del soberano es decidir sobre el caso de excepción. Pero, de acuerdo a Benjamin, sería evitarlo.<sup>308</sup>

En la teoría extrema sobre el poder (Gewalt) principesco ha sido más ingeniosa y profunda en sus orígenes contrarreformistas –a pesar del agrupamiento de los partidos- que su reformulación moderna. Si el concepto moderno de soberanía desemboca en un supremo poder ejecutivo del príncipe, el concepto barroco se desarrolla a partir de una discusión sobre el estado de excepción y hace de la función más importante del príncipe evitar tal estado. El que gobierna está destinado de antemano a detentar un poder dictatorial en el estado de excepción, cuando una guerra, una revuelta u otras catástrofes lo condicen a ello.<sup>309</sup>

La sustitución de «decidir» por «evitar» subvierte el sentido de la afirmación. Al invertir esta función, niega la trascendencia del soberano. La aparente omnipotencia que Schmitt le atribuye al soberano, se convierte en imposibilidad, ya que, a pesar de sus deseos, es incapaz de evitar el «estado de excepción».<sup>310</sup> Lo que debería ser su principal atribución le resulta

---

Estadodeja en este punto acreditada su superioridad sobre la validez de la norma jurídica. La decisión se libera de todas las trabas normativas y se torna absoluta en sentido propio. Ante un caso excepcional, el Estado suspende el derecho por virtud del derecho a la propia conservación» Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trota, 2009: 17-18.

<sup>308</sup> Cfr. Weber, Sam. «Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt.» *Diacritics* (The Johns Hopkins University Press) 22, nº 3/4 (1992): 12.

<sup>309</sup> Benjamin, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012: 101.

<sup>310</sup> «Pues si en el gobernante, cuando este despliega el poder de la manera más embriagadora se reconoce la revelación de la historia y, al mismo tiempo, la instancia que hace detener las peripecias de esta, entonces lo



inasible. A pesar de haber sido dotado de amplias facultades, el soberano barroco es impotente, no puede concretar su voluntad. De este modo, rompe la identificación entre Dios y el soberano. En el *Trauerspiel*, la trascendencia teológica de Dios se distingue de la inmanencia del poder secular.

Ante esta impotencia, el poder soberano intenta aglutinar todas las atribuciones en él. Esta condición lo emparenta con el tirano y el mártir, las dos caras de la misma moneda.<sup>311</sup> En este sentido, sus actos, sólo muestran la ineficacia de sus decisiones. Por ese motivo, sostiene que cualquier forma de soberanía estatal, por tanto, tendería, inevitablemente, a la dictadura.

La teoría de la soberanía, para la cual el caso de excepción, con el despliegue de instancias dictatoriales, se vuelve ejemplar, obliga directamente a completar la imagen del soberano en el sentido del tirano. El drama pone todo su afán en hacer del gesto de la realización lo característico del gobernante y presentarlo con las palabras y el comportamiento del tirano, incluso allí donde las circunstancias no lo requieren así; de igual manera, solo excepcionalmente habrían estado ausentes, al aparecer en escena el gobernante, todo el atuendo de ceremonia, la corona y el cetro. Esta norma de la soberanía no es alterada –y en esto consiste el rasgo barroco en la imagen- ni siquiera a través de la más aterradora degeneración del personaje del príncipe.<sup>312</sup>

A través de la figura de Herodes, el *Trauerspiel* mostraba los rasgos desmesurados del gobernante. Incluso, algunas tradiciones anteriores a esta concepción del tirano, en la que el monarca era asediado por un terrible secreto, lo llegó a emparentar con el Anticristo.<sup>313</sup> A los creadores de este género les causaba gran interés la locura de aquellos soberanos que se aniquilaban a sí mismo, junto con su corte.

El carácter humano del soberano y, en consecuencia, su imposibilidad de decidir nace de la distancia irreconciliable que existe entre el «poder soberano» –«*Herrschvermögen*»- y la «facultad de gobernar» –«*Herrschvermögen*»-. Esta oposición es semejante a la

---

único que habla favor del César que se pierde en la embriaguez de poder es el hecho de que, en tanto víctima de una desproporción de la dignidad jerárquica ilimitada con la que Dios lo inviste, cae a la situación de su pobre esencia humana.» Benjamin, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012: 106.

<sup>311</sup> «A los ‘muy malos’ les corresponde el drama de tiranos y temor; a los ‘muy buenos’. El drama de mártires y la compasión. Estas figuras mantienen su curiosa contigüidad solo en la media en que la observación pasa por alto el factor jurídico del principado barroco. Si esta sigue los indicios de la ideología, aquellas aparecen como estrictamente complementarias. El tirano y el mártir son en el Barroco las cabezas de Jano del coronado. Son las manifestaciones necesariamente extremas de la esencia del príncipe.» Benjamin, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012: 105.

<sup>312</sup> Benjamin, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012: 105.

<sup>313</sup> Benjamin, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012: 106.

contradicción que subsiste entre la norma y su realización, planteada por Schmitt en *La dictadura*, encarnada por la figura de la «dictadura comisarial». Así, entre el poder y su ejercicio se abre un abismo que, a juicio de Benjamin, ninguna decisión es capaz de librar.

La antítesis entre el poder gobernante y la facultad de gobernar ha conducido para el *Trauerspiel* a un rasgo propio, solo aparentemente genérico, cuyo esclarecimiento se destaca únicamente sobre la base de la teoría de la soberanía. Este es la incapacidad de decisión del tirano. El príncipe, en quien descansa la decisión respecto del estado de excepción, demuestra en la primera situación propicia que le resulta casi imposible tomar una resolución.<sup>314</sup>

Tras plantear esta fractura en la voluntad del soberano, Benjamin sostiene que el «estado de excepción», en vez de ser un milagro, es la representación de la catástrofe.<sup>315</sup> En el *Trauerspiel* se erige como paradigma moderno, pues opera como un mecanismo que, por su exaltación de lo profano, responde a un «*eschaton*» vacío. La única forma de redención que conoce la Modernidad es el inasible ideal del progreso. Al aferrarse a lo terrenal y a lo objetivo, este ideal se opone radicalmente a cualquier noción de metafísica.

El concepto de soberanía de Schmitt dependía de la identificación entre el monarca y Dios. Por ello, el soberano ocupaba el mismo lugar en el Estado que Dios en el sistema cartesiano. Pero, desde una perspectiva histórica, esta afirmación carece de sentido. Tras el proceso de secularización, la trascendencia es ininteligible. Por ello, el «estado de excepción», en vez de ser un umbral que garantiza la vigencia del orden jurídico, representa una zona en la que no es posible distinguir entre el Derecho y la anomia.

Lo que en principio parecía una sutil inversión, que servía para analizar un género literario menor, conocido únicamente por algunos especialistas en lenguas germánicas, cobra mayor importancia en las *Tesis sobre el concepto historia*. En ese breve texto, escrito unos meses antes de morir, Benjamin revelaría las implicaciones histórico-políticas del «estado de excepción» y la impotencia del estado de Derecho.

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se

---

<sup>314</sup> Benjamin, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012: 106-107.

<sup>315</sup> «La forma teológico-jurídica de pensar, tan característica del siglo, expresa la excesiva tensión recordatoria de la trascendencia, subyacente a todos los provocativos acentos que el Barroco pone sobre este mundo. Pues ante él se encuentra la idea de catástrofe, antitética respecto del ideal histórico de la restauración. Y sobre esta antítesis se acuña la teoría del estado de excepción.» Benjamin, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012: 106-107.

nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo.<sup>316</sup>

La indecibilidad jurídica que intuyó Benjamin en el *Trauerspiel*, adquirió una forma histórica en el III Reich. Se trataba de un estado de excepción que fue proclamado en 1933 y, hasta la derrota del régimen nazi, nunca fue revocado. Desde el punto de vista jurídico, la Constitución de Weimar, considerado como uno de los textos legales más avanzado de la época, permitió que se proclamara una dictadura soberana.

Siguiendo la lógica de Schmitt, aunque reconocía la supremacía de la «excepción» sobre la «norma», era impensable una situación en la que fueran indistinguibles. El «estado de excepción» garantizaba la vigencia del ordenamiento jurídico, pues, en un caso extremo, suspendería temporalmente la norma para crear una situación en la que fuera aplicable. Sin embargo, cuando no se puede distinguir entre una y otra, este dispositivo jurídico se disloca. La «excepción» coincide, precisamente, con lo que atenta contra la «norma». El nazismo permaneció en este umbral de indefinición. Para consolidar su régimen, Hitler no tuvo que promulgar otra Constitución, pues fue capaz de gobernar a través de decretos.

Como el mismo Benjamin reconoce, conocía bien *La dictadura* de Schmitt.<sup>317</sup> En esa obra se encuentra la distinción entre «estado de sitio efectivo» –«*état de siège effectif*»- y «estado de sitio ficticio» –«*état de siège fictif*»-. Recurriendo a estas figuras jurídicas, Schmitt critica la pretensión de la democracia liberal de proteger los derechos y las libertades individuales tras la declaración de un estado de excepción. Denuncia que a esa misma ficción recurrieron los juristas de Weimar al querer regular el caso excepcional.

Según Benjamin, al querer incorporar el caso extremo al orden jurídico se produce una *fictio iuris*. Y, debido a ese carácter ficcional, el «estado de excepción» representa una zona de anomia en la que se revela el vínculo entre violencia y Derecho. La única forma de oponerse

---

<sup>316</sup> Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008: 43. «Der Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der «Ausnahmestand», in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmestands vor Augen stehen; un dadurch wird unsere Position im Kampf gegen den Faschismus sich verbessern.» Benjamin, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. Vol. I/1, de *Gesammelte Schriften*, de Walter Benjamin, 691-704. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991

<sup>317</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*. Vol. I/1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991: 887.

a esa lógica, a su parecer, es que la acción humana abandone cualquier relación jurídica, es decir, que no crea ni conserva el Derecho.<sup>318</sup>

## La teología en el pensamiento de Benjamin

En la obra de Walter Benjamin aparecen, constantemente, algunas referencias teológicas. Por ese motivo, es fundamental comprender el rol que juegan en su pensamiento. Aunque el concepto de «teología» no aparece frecuentemente, su obra parecería tener un núcleo teológico oculto. Aunque están relacionadas con nociones profanas, pueden encontrarse diversas imágenes relacionadas con lo teológico, como el ángel de la historia, el Anticristo, la esperanza, el Mesías, la redención, la rememoración.

En estas figuras, sin duda, se muestra la influencia de la tradición judía, en particular del mesianismo y la mística. Su postura frente a la religión era ambivalente. Por ejemplo, en su juventud mantuvo fuertes discusiones en torno al sionismo, y, aunque no negaba su validez, parecía que, de antemano, lo descartaba.<sup>319</sup> Aunque se declaraba interesado por los asuntos judíos, reconocía que no sabía nada de eso. En esa época, insistía en la importancia de la renovación en el ámbito espiritual.<sup>320</sup>

A partir de la experiencia, tal como la concebía Benjamin, aún era posible recuperar los contenidos religiosos. Al encontrarse la filosofía y la religión, a su juicio, se creaba una especie de teología dispersa, capaz de alcanzar los ámbitos más extremos. Este estado de diseminación permitiría captar, a través de la experiencia, el espíritu místico que subsiste en toda expresión de cultura, desde la literatura hasta la publicidad. En este sentido, el núcleo teológico posibilitaría la cohesión de elementos distintos frente a una mirada fragmentaria.

En su propuesta filosófica, sin duda, persiste cierta presencia judía. No es casualidad que conciba la historia como una catástrofe. El devenir, en este sentido, sería una caída constante, por lo menos, hasta la irrupción del tiempo mesiánico. Por ello, se sentía atraído por lo que Scholem denominó como comunidades apocalípticas.

Sin embargo, no era un hombre profundamente religioso. Sus ensayos sobre Kafka aclaran su posición frente a la tradición judía. Benjamin percibía en la literatura kafkiana una especie

---

<sup>318</sup> Cfr. Agamben, Giorgio. *Estado de excepción: Homo sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Herrera, 2003: 113-115.

<sup>319</sup> Cfr. Scholem, Gershom. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Barcelona: Ediciones Península, 1987: 19-20.

<sup>320</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *La vida de los estudiantes*. Vol. II/1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 77-89. Madrid: Abada, 2007.

de teología negativa. Sostenía que era el lado cómico de la sabiduría judaica.<sup>321</sup> Coincide con la idea de redención de Kafka. La salvación, en este sentido, no sería el premio que obtiene el hombre después del castigo, sino la única salida de una situación sin salida. En uno de esos ensayos, cita una conversación que sostuvo Kafka con Max Brod que concuerda con esta perspectiva.

Recuerdo haber tenido una conversación con Kafka cuyo punto de partida era la Europa actual y la decadencia de la humanidad. “Somos”, dijo, “pensamientos nihilistas, ideas de suicidio que se elevan de la cabeza de Dios”. Esto me recordó inmediatamente la imagen del mundo propia de la gnosis: para ella Dios es un maligno demiurgo, y el mundo es su pecado original. “¡Oh, no!”, dijo Kafka, “nuestro mundo sólo es un mal humor de Dios, un día malo”. “Por tanto, ¿habría esperanza fuera de él, fuera de esta forma fenoménica que es lo que conocemos?”. Kafka sonrió y dijo: “Sin duda habría muchísima esperanza, la habría, pero no para nosotros”.<sup>322</sup>

De hecho, Adorno lo acusa de establecer una doctrina teológica que transfigura el materialismo, que lo paraliza entre la magia y el positivismo. Sin embargo, su interés se centra en lo profano, no en lo trascendente. Por ello, adopta una posición disruptiva frente a lo religioso, tanto que no tiene ningún problema en destacar el carácter destructivo del Mesías.<sup>323</sup> Manteniendo cierta tendencia nihilista, logra conciliar el materialismo y la teología. Las ideas dispares se unen en imágenes dialécticas para insinuar que la «revelación» puede acontecer en el ámbito profano.

En la rememoración tenemos una experiencia que nos prohíbe comprender la historia de manera fundamentalmente ateológica en la misma medida en no debemos interpretar en conceptos teológicos.

---

<sup>321</sup> Cfr. Scholem, Gershom. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Barcelona: Ediciones Península, 1987: 13.

<sup>322</sup> Benjamin, Walter. *Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte*. Vol. II/2, de *Obras*, de Walter Benjamin, 9-40. Madrid: Abada, 2009: 14.

<sup>323</sup> «En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla. Pues el Mesías no sólo viene como Redentor sino también como vencedor del Anticristo.» Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008: 40.

Mi pensamiento se comporta con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente absorbido por ella. Pero si fuera por el papel secante, nada de lo que está escrito quedaría.<sup>324</sup>

La importancia de la teología se revela en el *Programa de la filosofía futura*, en su reflexión del carácter lingüístico del conocimiento. Lo mismo sucede en el tratado epistemo-crítico que antecede el *Origen del Trauerspiel*. A pesar de su identificación con el materialismo histórico, sostenía que era una falacia que una ciencia pudiera afirmarse del todo, si se despegaba de lo esotérico. Incluso, en 1931, cuando ya había adoptado el lenguaje y las preocupaciones del marxismo, le comenta a Max Rychner que sus reflexiones no se han separado de lo teológico.<sup>325</sup>

La teología, en este sentido, corresponde a una forma distinta de aprehender la experiencia a las tendencias dominantes de la modernidad. Por ello, a través de la epistemología, Benjamin pretende abonar al materialismo-historicoesta apertura de la experiencia. Mediante la noción de «rememoración» destaca un punto neurálgico de la interpretación judía de la historia. La rememoración, al ser un desencanto por el futuro, evita que la historia sea un tiempo vacío; por el contrario, mantiene abierta la posibilidad del tiempo mesiánico. Aunque no intenta escribir la historia en términos teológicos, la rememoración impide que se lea completamente ateológica.

Desde esta perspectiva, no es posible negar la presencia de nociones teológicas o relativizarlas, afirmando que sólo se trata de metáforas. Sin embargo, tampoco se ajusta completamente a la tradición judía. Ese es uno de los motivos por los que al iniciar las *Tesis sobre el concepto historia* insiste que en la sociedad moderna persistía un núcleo teológico, pero al racionalismo le resultaba inaccesible.<sup>326</sup>

Desde que publica *La vida de los estudiantes*, en 1915, estableció una concepción teológica de la historia, al hacer referencia como imágenes utópicas el reino del Mesías o la idea de la

---

<sup>324</sup> Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008: 78.

<sup>325</sup> «Si debo entonces expresarlo en una palabra; no pude nunca investigar y pensar de otra manera que en un, si así puedo decirlo, sentido teológico; es decir, en consonancia con la doctrina talmúdica de los cuarenta y nueve niveles de sentido de cada versículo de la Torá. Ahora bien, las *jerarquías del sentido* las tiene, de acuerdo con mi experiencia, la más desgastada banalidad comunista en una medida mayor que la flexibilidad burguesa actual, que siempre posee solo la de la apologética.» Pangritz, Andreas. «Teología.» En *Conceptos de Walter Benjamin*, de Michael, Wizisla, Erdmut Opitz, 1173-1248. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014: 1174.

<sup>326</sup> « En la filosofía uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera siempre que ponga a su servicio la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie.» Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008: 75.

Revolución Francesa.<sup>327</sup> En ese texto aparecen elementos propios de la tradición apocalíptica. Aunque sostiene que existe una concepción de la historia que sostiene una infinitud del tiempo, distingue entre el ritmo de los seres humanos y el de las épocas. El ritmo de los seres humanos se guía por la lógica del progreso. Pero esa concepción de la historia es imprecisa y carece de rigor. A su juicio, la verdad histórica reside en las imágenes creadas por los pensadores utópicos.<sup>328</sup>

Por ello, sostiene que la existencia en el presente sólo debería ser comprensible como metáfora, como reflejo de un estadio superior de la historia. Sólo cuando se comprende la historia como conjunto es posible liberar al conocimiento del futuro en su forma deformada, tal como lo enuncian las corrientes científicas.

En efecto, lo distintivo en la vida del estudiante es la voluntad-de-oposición al someterse a un principio, al impregnarse en la idea. El invocar la ciencia sirve aquí muy bien para ocultar una diferencia muy profunda, interiorizada. El juzgar la vida estudiantil de acuerdo con la idea de la ciencia no implica en absoluto un panlogismo, ni tampoco un intelectualismo (como está tentado de temer), sino que es una crítica justificada, pues, por lo general, se presenta a la ciencia como baluarte de los estudiantes frente a las «ajenas» pretensiones. Por lo tanto, se trata de una unidad interior, no de una crítica externa.<sup>329</sup>

La tarea revolucionaria consiste en crear una comunidad de personas que conocen, la cual se oponga a la corporación formada por funcionarios y hombres de carrera. La forma actual del aparato profesional se aleja de la idea misma del saber.<sup>330</sup> La universidad, al estar organizada

---

<sup>327</sup> « Los elementos propio del estado final no están a la vista como informe tendencia de progreso, sino que se hallan hondamente insertados en cada presente en su calidad de creaciones y de pensamientos en peligro, reprobados y ridiculizados. La tarea histórica es configurar en su pureza el estado inmanente de la perfección como estado absoluto, hacer que sea visible, hacerlo dominante en el presente. Pero dicho estado no habrá que exponerlo con la pragmática descripción de los detalles (instituciones, costumbres, etc.), a la cual preferentemente se sustrae, sino que tan sólo se puede captar en lo que es su estructura metafísica, como el reino mesiánico o la idea francesa de la revolución.» Benjamin, Walter. *La vida de los estudiantes*. Vols. II, 1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 77-89. Madrid: Abada, 2007: 77.

<sup>328</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *La vida de los estudiantes*. Vols. II, 1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 77-89. Madrid: Abada, 2007: 77.

<sup>329</sup> Benjamin, Walter. *La vida de los estudiantes*. Vols. II, 1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 77-89. Madrid: Abada, 2007: 78.

<sup>330</sup> «Quien piense que el Estado en su forma actual es ya lo dado, incluyéndose todo en la línea de su desarrollo, habrá de rechazar tal concepción si es que no se atreve a pedir apoyo y protección para la «ciencia» por parte del Estado. Porque, en realidad, la perversión no consiste en la coincidencia de la universidad con el Estado – que no se compadecería nada mal con una barbarie sincera-, sino en la fianza y la doctrina de la libertad de una ciencia de la que se espera sin embargo, con brutal obvedad, que conduzca sus discípulos a la individualidad social y a ponerse al servicio del Estado. La tolerancia con las ideas y doctrinas más libres no servirá de nada

bajo la lógica de la aplicabilidad de la ciencia y no a partir del conocimiento, imita, de manera irremediable, la estructura del Estado. De hecho, la universidad está organizada a partir de la productividad del estudiante.<sup>331</sup> En ese sentido, se forjan profesionales, pero no una comunidad. Rechaza, por tanto, cualquier creación inmediata, especialmente, si no esté referida a un cargo. Los estudiantes van siguiendo las clases de manera mecánica.<sup>332</sup>

La universidad construye así un refugio para todos los egoísmos y los altruismos, para toda obviedad de la gran vida; un refugio que sólo está negado justamente a la duda radical, así como a la crítica más seria y a aquello que es más necesario: a la vida que se halla dedicada a la más total reconstrucción. En estas cuestiones, la voluntad de progreso de las asociaciones de estudiantes libres no se opone a la fuerza reaccionaria de las asociaciones tradicionales.<sup>333</sup>

En *Sobre el programa de la filosofía futura*, Benjamin propone un concepto de experiencia a partir de la esencia lingüística con base con el sistema kantiano. Dicho concepto estaría relacionado con la teología. Mientras que en *Sobre el Lenguaje general y sobre el lenguaje del ser humano* se ocupa de la teoría del lenguaje, tomando como base la tradición judaica, en particular su interpretación del *Génesis*. Así, partiendo de la filosofía del lenguaje, establece una relación entre la posibilidad de conocer y la teología. De acuerdo a su interpretación bíblica, concibe la historia humana como un proceso de decadencia tras la

---

mientras la vida que esas ideas y doctrinas (no menos que son más rigurosas) transportan consigo no se halle también autorizada y se siga negando ingenuamente este enorme abismo mediante la directa conexión de la universidad con el Estado.» Benjamin, Walter. *La vida de los estudiantes*. Vols. II, 1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 77-89. Madrid: Abada, 2007: 79.

<sup>331</sup> «No siendo funcionarios, los estudiantes se quedan siempre aquí por detrás de los profesores, y la estructura jurídica de la universidad (encarnada por el ministro de Educación, al que nombra el soberano, no la universidad) es una semioculta correspondencia de la autoridad académica sobre las cabezas de los estudiantes (y, en casos infrecuentes y felices, también de los profesores) con los órganos estatales como tales.» Benjamin, Walter. *La vida de los estudiantes*. Vols. II, 1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 77-89. Madrid: Abada, 2007: 79.

<sup>332</sup> «Los estudiantes, en efecto, no han podido acuñar su necesidad espiritual, no pudiendo por tanto basar en ella una comunidad en verdad seria, sino una comunidad cumplidora e interesada. Ese espíritu propiamente tolstoiano que abrió el enorme abismo entre las existencias burguesa y proletaria, creando el concepto de que servir a los pobres es una tarea de la humanidad y no un asunto de los estudiantes en el empleo de su tiempo libre, y que precisamente *en este caso* exige todo o nada, ese concepto surgido justamente en las ideas de los anarquistas más profundos y en comunidades cristianas monacales, este espíritu verdaderamente serio de considerar un trabajo social, que no precisa de los intentos infantiles de hallar una empatía en la psique de los trabajadores y del pueblo, no surgió en comunidades de estudiantes. El intento de organizar la voluntad del conjunto de una comunidad académica como comunidad de trabajo social fracasó debido a la abstracción y al aislamiento del objeto. La totalidad del individuo no encontró en ello su expresión, porque en tal comunidad su voluntad no podía orientarse a la totalidad.» Benjamin, Walter. *La vida de los estudiantes*. Vols. II, 1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 77-89. Madrid: Abada, 2007: 781-82.

<sup>333</sup> Benjamin, Walter. *La vida de los estudiantes*. Vols. II, 1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 77-89. Madrid: Abada, 2007: 82.



separación de su origen. En el caso del lenguaje, al escindirse de la palabra divina, es degradado a su mera función comunicativa. En su teoría del lenguaje se funda en la tradición mística de la interpretación de la biblia.

Los cabalistas de todas las escuelas orientales y orientaciones están de acuerdo ver en el lenguaje no solamente un insuficiente medio de comprensión de hombre a hombre... El lenguaje en su más pura esencia... tiene... un valor místico. El lenguaje alcanza a Dios, porque ha partido de Dios. En el lenguaje los hombres... se refleja el lenguaje creador de Dios.<sup>334</sup>

Por ejemplo, en *Sobre el programa de una filosofía futura*, Benjamin sostiene que el conocimiento orientado hacia lo matemático-mecánico supone una relación entre el lenguaje y el conocimiento, tal como Hamann lo había advertido. Pues la única expresión de la filosofía es el lenguaje y no medios abstractos como las formas o los números. Por ello, la filosofía, no sólo debería enfocarse en la epistemología, también a la reflexión de la naturaleza y el lenguaje. De este modo, rompe con el postulado kantiano en que el lenguaje sólo tiene una relación accidental con los objetos, es decir, que remite únicamente a la cosa de manera convencional.

La teoría sobre el lenguaje es uno de los pilares más importantes en el pensamiento de Benjamin. Destacan los textos sobre el surrealismo, sobre Karl Kraus, *La tarea del traductor*, *La teoría sobre la semejanza*, *Sobre la facultad mimética* y, sobre todo, *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre*. En estos textos, se opone abiertamente al neokantismo.

Toda manifestación de la vida espiritual humana puede ser entendida en tanto que un tipo de lenguaje, idea que descubre por doquier (actuando a la manera de un auténtico método) planteamientos nuevos. Así se puede hablar de un lenguaje de la música y de la música, de un lenguaje de la justicia (que nada tiene que ver de modo inmediato con las lenguas en que se redactan las sentencias inglesas o alemanas), o de un lenguaje de la técnica (algo que no es lo mismo que el lenguaje especializado de los técnicos).<sup>335</sup>

En ese sentido, Benjamin critica a la modernidad al postular un parámetro normativo de un estado de armonía que se opone a un presente desgarrado. En sus primeros textos se identifica

---

<sup>334</sup> Pangritz, Andreas. «Teología.» En *Conceptos de Walter Benjamin*, de Michael, Wizisla, Erdmut Opitz, 1173-1248. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014: 1178.

<sup>335</sup> Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 144.

con época clásica de los griegos o con la Edad Media; sin embargo, no las identifica con un paraíso edénico, ni con su lenguaje.

A su juicio, el lenguaje del hombre en el Paraíso coincide con el conocimiento perfecto, pues Dios creó al mundo a través de una palabra en la que se identificaba la esencia verbal y el conocimiento. En este sentido, el hombre es un ser innominado al que se le concedió el lenguaje y, en consecuencia, debe designar a las demás criaturas. Su tarea es traducir entre el mundo mudo de las cosas al lenguaje del nombre.

En el pecado original, al ser una ruptura con lo edénico, se origina el *verbo* humano. Pues, al perder su inmediatez, el lenguaje del hombre asume la condición de herramienta para comunicar aquello que le es externo. La palabra comunica sólo la forma exterior; por tanto, representa una parodia del *verbo* divino. El *verbo* del hombre se ha degradado a mera perorata –*Geschwätz*–.

El lenguaje, según Benjamin, es el principio del contenido espiritual en los objetos correspondientes. Del mismo modo se expresa en el arte, la técnica, la religión o la justicia. La comunicación de las cosas lo abarca todo, sin ninguna división.<sup>336</sup> Es decir, el lenguaje es la comunicación de esos contenidos espirituales. La palabra sólo es un caso particular, pues el lenguaje se extiende a todo tipo de manifestaciones espirituales. Por esa razón, no se puede asumir la existencia de algún objeto si no se establece un vínculo con el lenguaje, pues refiere a toda expresión que tenga contenidos espirituales.

Así, no hay cosa ni acontecimiento que pueda darse en la naturaleza, en la animada o en la inanimada, que no participe de algún modo en el lenguaje, pues a todo es esencial comunicar su contenido espiritual. Usada de este modo, la palabra «lenguaje» no es ninguna metáfora. Pues se trata en efecto de un conocimiento pleno, al punto que podemos imaginarnos algo que no comunique su ser espiritual en la expresión; el mayor o menor grado de consciencia al que esa comunicación va en apariencia (o en realidad) efectivamente unida no ha de cambiar el hecho de que no nos podamos imaginar una total ausencia del lenguaje de algo existente. Porque cualquier existencia que carezca por completo de

---

<sup>336</sup> «Hay un lenguaje de la escultura, de la pintura o de la poesía. Y así como el lenguaje de la poesía se basa en el lenguaje de nombres del ser humano (al menos en parte), también es pensable que los lenguajes de la escultura o la pintura se basen en ciertos tipos de lenguajes de cosas, que en ellos se dé la traducción del lenguaje de las cosas en otro infinitamente superior, pero tal vez de la misma esfera. Se trata en este caso de unas lenguas sin nombres, sin sonido, lenguas a partir del material; hay que pensar por tanto en la comunidad material de las cosas en su comunicación.» Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 160.

relación con el lenguaje es de hecho una idea; pero una idea a la cual no se le puede sacar ningún partido ni siquiera en el ámbito de las ideas, cuyo perímetro lo marca la idea de Dios.<sup>337</sup>

La palabra tan sólo es la expresión mediante la que se expresan las cosas, pero no el lenguaje en sí mismo. En esta diferenciación media un abismo en el que suele caer la teoría del lenguaje. Surge una paradoja entre el ser espiritual y el ser lingüístico, expresada en el doble sentido de la noción de «*logos*» –«*λόγος*»-. La cosa se manifiesta en el lenguaje, no mediante el lenguaje. Debido a esta relación mediada, las distintas lenguas son formas fragmentarias del ser lingüístico respecto a la unidad original.<sup>338</sup> Las lenguas, al ser una herramienta, no pueden acceder de forma inmediata al ser lingüístico de las cosas. Por tanto, sólo pueden comunicar parcialmente su contenido.

Que el ser espiritual se comunique pues en una lengua y no mediante una lengua significa que, desde fuera, al ser espiritual no es desde luego igual al ser lingüístico. El ser espiritual es tan sólo idéntico al lingüístico *en la medida* en que es comunicable. Lo que en un ser espiritual es comunicable es su ser lingüístico. Así pues, el lenguaje comunica el ser lingüístico propio de cada cosa, mientras que su ser espiritual sólo lo comunica en la medida en que está inmediatamente contenido en el ser lingüístico, en la medida en que es comunicable.<sup>339</sup>

El ser lingüístico de las cosas es su lenguaje, es decir, lo que es inmediatamente comunicable de un ser espiritual es su lenguaje. No se trata de aclarar a través de una transición, todo lenguaje es capaz de comunicarse en sí mismo. Lo medial, en consecuencia, representa un conflicto para la teoría del lenguaje de Benjamin. Lo que se comunica en el lenguaje no puede ser determinado desde afuera; en ese rasgo radica su inconmensurable infinitud. El límite no lo marcan los contenidos verbales, sino su ser espiritual.

---

<sup>337</sup> Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 145.

<sup>338</sup> «Y la expresión, de acuerdo con su esencia completa o interior, sólo puede entenderse en tanto lenguaje; y aun, por otra parte, para comprender a un ser lingüístico siempre hay que preguntar de qué ser espiritual es la expresión inmediata. Es decir, la lengua alemana, por ejemplo, no es expresión en absoluto de todo aquello que presuntamente podemos expresar mediante ella, sino que ella es la expresión inmediata de todo cuanto en ella se nos comunica. Y dicho «se» es un ser espiritual.» Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 145.

<sup>339</sup> Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 146.

Siguiendo esta lógica, el ser lingüístico del hombre es su lenguaje. En las palabras comunica su ser espiritual, al darle nombre a las cosas. El hombre se comunica con las cosas al darles nombre.<sup>340</sup>

Quien crea que el hombre comunica su ser espiritual *mediante* los nombres no puede en modo alguno suponer que es su ser espiritual lo que él comunica, pues eso no sucede mediante nombres de cosas, mediante palabras mediante las cuales designa a una cosa. Tendrá que suponer que el ser humano comunica una cosa a otras personas, dado que eso sucede mediante la palabra mediante la cual yo designo una cosa. Ésta es la concepción burguesa del lenguaje, cuya insostenibilidad y vacuidad irá quedando clara a continuación. De acuerdo con ella, el instrumento de la comunicación es la palabra; su objeto es la cosa; su destinatario es un ser humano. Por el contrario, la otra concepción del lenguaje no conoce instrumento, no conoce objeto ni destinatario de la comunicación. De acuerdo con ella, *en el nombre espiritual del ser humano comunica a Dios*.<sup>341</sup>

El ser lingüístico del ser humano coincide con el lenguaje; por ello, no se comunica mediante él, sino sólo en él. En este sentido, el lenguaje es una totalidad, cuyo núcleo es el nombre. El nombre es la expresión última del lenguaje. En esa denominación universal hablar de uno mismo y hablar de los demás sería lo mismo. Sin embargo, el ser humano sólo tiene un lenguaje perfecto de acuerdo a la universalidad y a la intensidad.<sup>342</sup>

---

<sup>340</sup> «Y es que, en el ámbito del lenguaje, el nombre sólo tiene este sentido y este significado incomparablemente elevado: el nombre es la esencia más interior del lenguaje. El nombre es aquello mediante lo cual nada más se comunica, y en lo cual el lenguaje absolutamente se comunica a sí mismo. El ser espiritual que se comunica en el nombre pues el lenguaje. El nombre sólo existe donde el ser espiritual, en su comunicación, es el lenguaje mismo tomado en su absoluta totalidad, y ahí existe solamente su nombre. Así pues, el nombre, en cuanto patrimonio del lenguaje humano, garantiza que el lenguaje en cuanto tal es el ser espiritual del hombre; y sólo por eso el ser espiritual del hombre es el único de los seres espirituales que es comunicable por completo.» Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 148.

<sup>341</sup> Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 148.

<sup>342</sup> «El hombre es el que da nombre; esto nos permite comprender que desde él habla el lenguaje puro. Toda la naturaleza, en la medida en que se comunica, se comunica sin duda en el lenguaje, en el hombre en última instancia. Por eso, el hombre es el señor de la naturaleza, y por eso puede dar nombre a las cosas. Sólo mediante el ser lingüístico de las cosas, llega el hombre a conocerlas a partir de sí mismo: a saber, en el nombre. La Creación de Dios queda completa al recibir las cosas su nombre del hombre, desde el cual, en el nombre, sólo habla el lenguaje. Se puede por lo tanto calificar al nombre de lenguaje del lenguaje (si el genitivo no indica la relación de instrumento, sino la de medio), y en este sentido el ser humano, ya que habla en el nombre, es también el hablante del lenguaje, su único hablante. Al designar hablante al ser humano (de acuerdo con la Biblia, por ejemplo, el que habla es claramente el que da nombres «todos los seres vivos llevarían el nombre que el hombre les diera»), muchas lenguas incluyen este conocimiento metafísico.» Benjamin, Walter. *Sobre*

Si se puede identificar el ser lingüístico con el ser espiritual, según Benjamin, el ser espiritual es lo que se comunica, estableciendo una red medial. Por tanto, el lenguaje es el ser espiritual de las cosas. La diferencia entre las lenguas sólo es en los medios que se diferencian por su densidad de lo comunicante y de lo comunicable. Y, aunque estas dos esferas se encuentran separadas, se corresponden constantemente.

La equiparación del ser lingüístico y el ser espiritual sólo admite diferencias graduales. La gradación del ser espiritual tiene lugar en su interior, tal como lo afirmaba la escolástica. Al no poder subsumirse a una categoría superior, se puede establecer una conexión entre la filosofía del lenguaje y la filosofía de la religión a través del concepto de la revelación. Lo dicho y lo decible se opone a lo no dicho y lo indecible; lo indecible representa el último ser espiritual. Lo lingüístico y lo espiritual, en consecuencia, establecen una proporcionalidad inversa.

A esto se refiere el concepto de revelación cuando establece la intangibilidad de la palabra como condición y característica única y suficiente de la divinidad del ser espiritual que está hablando en ellas. El supremo ámbito espiritual de la religión es (en el concepto de revelación) así, al mismo tiempo, el único ámbito que en nada conoce lo indecible. De él se habla en el nombre, y al mismo tiempo se expresa precisamente en tanto que revelación. Aquí se nos anuncia que sólo el ser espiritual supremo, tal como aparece en la religión, reposa puramente sobre el hombre y sobre el lenguaje que hay en él, mientras que todo arte (incluida la poesía) no reposa sin duda en el núcleo último del espíritu lingüístico, sino en el espíritu lingüístico ya cosificado aunque bellísimo. «*El lenguaje, que es madre de la revelación y la razón, su A y  $\Omega$* », dice Hamann.<sup>343</sup>

El lenguaje no está expresado por completo en las cosas, pues el lenguaje de las cosas es imperfecto. A las cosas se les ha negado el sonido, principio formal lingüístico puro. Se comunican mediante una comunidad inmediata e infinita. El lenguaje humano constituye una comunidad inmaterial que se representa en el sonido.

---

*el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 148-149.

<sup>343</sup> Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 151.

Evocando al Génesis,<sup>344</sup> Benjamin sostiene que esta comunidad espiritual surge en la misma creación divina.<sup>345</sup> En el Génesis, «Que exista» y «Él llamó», se enuncian al principio y al final de cada acto; se establece una clara relación entre el acto del Creador y el lenguaje.

El acto creador comienza de hecho con la omnipotencia creadora del lenguaje, y al final el lenguaje se anexiona (por así decir) lo creado, a saber, le da nombre. Así pues, el lenguaje es creador y consumidor, es palabra y nombre. En Dios el nombre es creador porque es palabra, y la palabra de Dios a su vez concedora sin duda porque es nombre. «Vio entonces Dios cuanto había hecho, y todo era muy bueno», es decir, Dios lo conoció mediante el nombre. Y esto es así porque la relación absoluta del nombre con el conocimiento tan sólo se da en Dios; tan sólo ahí el nombre (que en su interior es idéntico como tal a la palabra creadora) es medio puro del conocimiento. Es decir, que Dios hizo las cosas como cognoscibles en sus nombres. Y el hombre por su parte les da nombre en virtud del conocimiento.<sup>346</sup>

De acuerdo a esta interpretación, Dios no creó al hombre a partir de la «tierra» —«*adamah*»—, y no a partir de la palabra, para que no quedara subordinado al lenguaje, sino en el hombre desplegó el lenguaje al que había recurrido durante la creación. Sólo pudo descansar después de que abandonó lo creativo. Sin embargo, lo creativo, privado de su carácter divino, se convirtió en conocimiento.<sup>347</sup> En otras palabras, en el lenguaje, el hombre es conocedor y Dios es creador. La explicitación de que el ser espiritual del hombre es el lenguaje.<sup>348</sup>

---

<sup>344</sup> «Formó, pues, Jehová Dios al hombre del polvo de la tierra, y alentó en su nariz soplo de vida; y fue el hombre en alma viviente.» Génesis 2:7

<sup>345</sup> «Esta peculiar revolución del acto creador cuando se dirige al ser humano no se presenta con menos claridad en la primera historia de la Creación, y, en un contexto completamente diferente, ese acto garantiza con igual firmeza la especial conexión establecida entre el ser humano y el lenguaje a partir del acto de la creación. El variado ritmo de los actos de creación que se describen en el primer capítulo consiste en una especie de forma fundamental de la que sólo se aparta significativamente el acto en que se crea al hombre. Ciertamente, ni el ser humano ni en la naturaleza se trata de una relación explícita con el material del cual fueron creados; y aquí tenemos que dejar de lado la cuestión de si con las palabras que nos dicen «el hizo» se está pensando en una creación hecha a partir de la materia.» Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 152.

<sup>346</sup> Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 153.

<sup>347</sup> «El hombre es así el conocedor de ese mismo lenguaje en el cual Dios es creador. Dios creó al hombre a su imagen, creó al conocedor a la imagen del creador.» Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 153.

<sup>348</sup> «Su ser espiritual es el lenguaje en que tuvo lugar la Creación. Ésta tuvo lugar en la palabra, y el ser lingüístico de Dios es la palabra. Todo humano lenguaje es tan sólo el reflejo, el de la palabra en el nombre. Pero el nombre no alcanza a la palabra, del mismo modo que el conocimiento no alcanza a la creación. La infinitud del lenguaje humano es siempre limitada y analítica si se compara con la infinitud absoluta, ilimitada

Entre todos los seres, el hombre es el único al que Dios no le ha dado nombre y que puede ponerle nombre a sus semejantes. El nombre es el punto en se encuentran el lenguaje humano y la palabra divina; es la forma en que participa de su infinitud. El nombre propio revela el límite teórico para abordar el problema del lenguaje finito ante la infinitud.<sup>349</sup>

A través de la palabra se construye un vínculo entre el ser humano y el lenguaje de las cosas. Pero en el sentido burgués, señala Benjamin, la palabra mantiene una relación accidental, pues sólo sería un signo que se estableció mediante una convención por el cual se les representa.

Desde una perspectiva mística, la palabra sería la esencia de las cosas. Sin embargo, las cosas no contienen ninguna palabra. Su conocimiento no es una creación espontánea y, en consecuencia, no puede surgir a partir del lenguaje de forma inmediata e infinita. Solamente se trata de como el hombre se comunica con las cosas. En el nombre, la palabra divina deja de ser creadora, pues únicamente puede concebirse el lenguaje parcialmente.

En el ámbito del lenguaje están conectados las nociones de concepción y espontaneidad. Este vínculo es producto de la traducción del lenguaje de las cosas al lenguaje humano. La traducción, en este sentido, significaría un fundamento de la teoría del lenguaje.

Con la mentada relación entre las lenguas en su calidad de relación de medios de densidad diversa está ya dada la traductibilidad mutua de las lenguas entre sí. La traducción consiste por lo tanto en llevar una lengua a otras a través de un continuo de transformaciones. La traducción recorre pues continuos, pero continuos de transformación, no ámbitos abstractos de mera igualdad y semejanza.<sup>350</sup>

El hombre comienza a dar nombre cuando se comunica con las múltiples lenguas a través de la imagen. Este proceso de traducción es, al mismo tiempo, la traslación de lo mudo a lo

---

y creadora que caracteriza la palabra de Dios.» Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 153.

<sup>349</sup> «Con la imposición de dicho nombre, los padres consagran sus hijos a Dios; entendido en sentido metafísico, pero no etimológico, al nombre al que los padres así imponen no corresponde conocimiento alguno, al igual que los padres dan un nombre a los niños que acaban de nacer. Tomado strictu sensu, ninguna persona debería corresponder al nombre (conforme a su significado epistemológico), dado que el nombre propio es palabra de Dios en sonidos humanos. Con él se garantiza a cada persona el hecho de que ha sido creada por Dios, y, en este sentido, el nombre es sin duda creador, según lo dice la sabiduría mitológica con la idea (que no se encuentra pocas veces) de que el nombre ya es el destino de una persona. Así, el nombre propio es la comunidad del ser humano con la divina palabra creadora de Dios.» Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 154.

<sup>350</sup> Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 155.

sonoro y de lo innominado al nombre. En tanto se añade conocimiento, se trata de un paso de una lengua imperfecta a una más perfecta.<sup>351</sup> El hombre cumple su tarea de traducción al momento en que recibe el lenguaje mudo de las cosas y lo transfiere al sonido del nombre.<sup>352</sup> Esto es posible, pues ambos están emparentados. A través de la comunicación forman una comunidad, que en el ser humano se convierte en el lenguaje del conocimiento. Es, en este sentido, que Benjamin recupera las palabras de Hamman:

Todo lo que el ser humano hoyó al principio, cuanto había visto con sus ojos...  
así como cuanto toco con sus manos era... palabra viva; porque Dios era palabra.  
Y con ella en la boca y en el corazón, el origen del lenguaje fue tan natural, algo  
tan sencillo y tan cercano como un juego de niños.<sup>353</sup>

Sólo en el lenguaje paradisiaco el hombre es capaz de conocer de modo perfecto. Pero, después de la expulsión del Paraíso, el lenguaje se establece en un nivel inferior, ya que se diversificó. En este momento acontece un abandono del conocimiento profundo. A partir de ese momento el hombre sólo podía situarse al exterior.<sup>354</sup>

---

<sup>351</sup> «La objetividad de esta traducción se encuentra sin duda garantizada en Dios, dado que Dios ha sido el Creador de las cosas; la palabra creadora es en ellas el germen del nombre conocedor, igual que al final Dios dio nombre a cada cosa una vez creada. Pero es evidente que esta denominación sólo es expresión de la identidad de la palabra creadora con el nombre conocedor en Dios, no la resolución anticipada de la tarea que Dios mismo expresamente atribuye al ser humano: a saber, la que impone darles nombre a las cosas. Pero es evidente que esta denominación sólo es expresión de la identidad de la palabra creadora con el nombre conocedor en Dios, no la resolución anticipada de la tarea que Dios mismo expresamente atribuye al ser humano: a saber, la que impone darles nombre a las cosas.» Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 155-156.

<sup>352</sup> «Como en la existencia de las cosas la palabra muda queda infinitamente por debajo de la palabra denominadora en el conocimiento de los hombres, y como ésta queda por debajo de aquella palabra creadora que es la propia de Dios, queda también dada la razón de la pluralidad de las lenguas humanas. El lenguaje de las cosas puede en efecto entrar en el lenguaje del conocimiento y del nombre sólo por traducción: pero hay tantas lenguas como traducciones en cuanto al ser humano cae del estado paradisiaco, el cual, como es sabido tenía sólo una lengua.» Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 156-157.

<sup>353</sup> Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 156.

<sup>354</sup> «El lenguaje paradisiaco del ser humano tuvo que ser el lenguaje que conoce de un modo perfecto; mientras que, más adelante, todo el conocimiento se diferencia infinitamente en la pluralidad del lenguaje, y, en un nivel inferior, forzosamente debió diferenciarse como creación en el nombre. Que el lenguaje del Paraíso sin duda conociera a la perfección no lo puede ocultar la existencia del árbol del conocimiento. Sus manzanas proporcionaban, en efecto, el conocimiento del bien y del mal. Pero Dios ya conoció en el séptimo día, con aquellas palabras de la Creación: «Vio entonces Dios cuanto había hecho, y todo era muy bueno». El conocimiento al que induce la serpiente, el saber de lo bueno y lo malo, carece de nombre. No es nada en el sentido más profundo, por lo que este saber es lo único malo que se da en el estado paradisiaco. El saber del bien y del mal es un saber que abandona al nombre, un conocimiento desde fuera; es la imitación no creativa



Con la ruptura del pecado original nace la palabra humana. Al salir de sí mismo, abandona el lenguaje conector. La palabra, al tener que comunicar algo, además de sí misma, se convierte en una parodia del lenguaje divino. El lenguaje humano es mediato mientras que el lenguaje divino es inmediato.

El conocimiento de las cosas se basa en el nombre, pero el conocimiento del bien y del mal se convierte en «cháchara» en el sentido profundo que Kierkegaard le da a esta palabra, admitiendo tan sólo una purificación y elevación (a la que también fue sometido el charlatán, es decir, el pecador), a saber: el juicio. Porque a la palabra juzgadora el conocimiento del bien y del mal es inmediato. Su magia es diferente a la del nombre, mas sigue siendo magia.<sup>355</sup>

El pecado original violó la pureza eterna del nombre; por ello, se dirige en su contra el juicio. En esta ruptura, el hombre convierte al lenguaje en un instrumento, es decir, lo convierte en un mero signo. En consecuencia, surge una pluralidad de lenguas. Sin embargo, subsiste la posibilidad de inmediatez en la figura del juicio. La abstracción nace, igualmente, del pecado original. La noción de bien y mal son innominables, por lo que se encuentran fuera del lenguaje de los nombres. Los elementos lingüísticos abstractos tienen su origen en la palabra juzgadora. Allí radica la inmediatez de su comunicabilidad.

El ser humano abandonó la cuestión del bien y del mal, pues quedan fuera de su lenguaje. La palabra resulta vana alejada de la inmediatez de la comunicabilidad, igual que la pregunta sobre el bien y el mal.<sup>356</sup> El fundamento de la pluralidad del lenguaje radica en su mediatez. A partir de ese momento surgió una confusión de las lenguas. El pecado original vulneró la pureza del nombre, pues se apartó de esta forma de concebir las cosas.

Los *signos* tienen pues que confundirse donde las cosas se enredan. Al esclavizamiento del lenguaje en la cháchara se añade, casi como consecuencia inevitable, el esclavizamiento de las cosas en la pura demencia. Y en ese puro abandono de las cosas en la pura demencia. Y en ese abandono de las cosas que

---

de lo que es la palabra creadora.» Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 157.

<sup>355</sup> Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 157-158.

<sup>356</sup> «El árbol del conocimiento no se encuentra en el jardín de Dios debido a las informaciones sobre el bien y el mal que como tal era capaz de dar, sino como marca del juicio sobre el que pregunta. Y esa enorme ironía es el auténtico rasgo distintivo del origen mítico del derecho.» Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 158-159.

suponía su esclavizamiento surgió el plan de la torre de Babel, y ya con él la confusión lingüística.<sup>357</sup>

El espíritu lingüístico originario era puro. Este espíritu degeneró en el momento en que la naturaleza fue denominada por el ser humano.<sup>358</sup> Tras el pecado original aparece un mutismo en la naturaleza. Por ello, Benjamin distingue entre conceder el lenguaje a las cosas y hacer que puedan hablar.<sup>359</sup> Para él, la única posibilidad de romper el mutismo es recuperar el carácter divino del lenguaje, ya que en el lenguaje humano las cosas están sobredenominadas.<sup>360</sup> La sobredeterminación impera en relación entre las distintas lenguas.

En *Sobre el programa de filosofía verdadera* Benjamin intentaría vincular las intuiciones que había desarrollado previamente con las exigencias epistemológicas del conocimiento a partir de la experiencia. A su juicio, la principal tarea de la filosofía verdadera sería acoplar las intuiciones y los presentimientos con el sistema kantiano, pues, en potencia, son la base del

---

<sup>357</sup> Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 159.

<sup>358</sup> «A partir del pecado original ha cambiado profundamente el aspecto de la naturaleza, y ello porque Dios ha maldecido la tierra.» Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 159.

<sup>359</sup> «Constituye sin duda una verdad metafísica el que la naturaleza comienza a lamentarse desde el mismo momento en que se le concede el lenguaje. (Y, entiéndase bien, «conceder el lenguaje» dice más que «hacer que pueda hablar».) Pero esa frase tiene dos sentidos. Por una parte, significa que la naturaleza se lamenta por el lenguaje. La carencia del lenguaje es un gran dolor de la naturaleza (y para redimirla están la vida y el lenguaje del *hombre* en la naturaleza; no sólo del poeta como normalmente se presume). Por otra parte, esa frase dice: la naturaleza se lamenta. Pero el lamento es sin duda la expresión más indiferenciada e impotente del lenguaje; casi sólo contiene el hálito sensorial; y hasta donde sólo susurran las plantas, resuena un lamento. Pero, como es muda, la naturaleza se entristece. Sin embargo, a su vez, la inversión de esta frase nos conduce a mayor profundidad de la esencia de la naturaleza: la tristeza de la naturaleza la hace enmudecer. En toda tristeza está presente ya la propensión a caer en la carencia del lenguaje, y esto por su parte es mucho más que la incapacidad o la desgana de comunicarse. Lo triste así se siente como completamente conocido por lo incognoscible.» Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 159-160.

<sup>360</sup> «Tras todas estas consideraciones queda un concepto purificado de lenguaje, aunque todavía sea imperfecto. El lenguaje de un ser es, pues, el medio en que su ser espiritual se comunica. El torrente ininterrumpido de esta comunicación fluye por toda la naturaleza, desde los más bajo de lo existente hacia el hombre, y del hombre hacia Dios. El hombre se comunica, pues, a Dios mediante el nombre que da a la naturaleza y a sus semejantes (en el nombre propio); y a la naturaleza le da nombre tras la comunicación que ella recibe, dado que también la naturaleza en su conjunto se encuentra atravesada por un lenguaje mudo y carente de nombres, por el mismo residuo de la palabra creadora que es propia de Dios, que se conserva en el hombre en tanto que nombre conocedor, y por encima de dicho hombre en tanto que juicio. De manera que hay que comparar el lenguaje de la naturaleza con la secreta consigna que cada centinela entrega en su propia lengua al que le sigue, pero el contenido de dicha consigna es el lenguaje mismo de dicho centinela. Porque todo lenguaje superior es la traducción del inferir, hasta que se despliegala palabra de Dios, unidad como tal del movimiento lingüístico, en la claridad última posibles.» Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007: 161-162.

conocimiento futuro.<sup>361</sup> Por tanto, debe conservar la certeza, bajo el criterio de verdad, entendida como unidad sistémica. El obstáculo más importante que enfrenta es que la realidad en la que Kant basa su conocimiento es de un rango inferior, ínfimo.

A juicio de Benjamin, Kant y Platón han sido los únicos que se han interesado por la forma y la profundidad del conocimiento. Ambos coinciden que la razón es capaz de dar cuenta del conocimiento más profundo. La exigencia de profundidad la identificaron con la justificación.

También sostiene que toda teoría del conocimiento debe dar cuenta de dos aspectos fundamentales, la certeza y la experiencia. Sin embargo Kant sólo pudo dar cuenta de uno. Su interés se concentró en la validez atemporal del conocimiento y la certeza de la experiencia temporal. En los *Prolegómenos*, Kant quería abstraer los principios de la experiencia en la ciencia, en particular, en la física y las matemáticas. Aunque en la *Crítica de la razón pura*, señaló que dicha experiencia no era idéntica al mundo de los objetos de los que se encargaba esas ciencias.

El concepto kantiano de experiencia nacía de la identificación de la consciencia pura y la consciencia empírica. La noción de experiencia que enarbola Kant, acorde a su época, según Benjamin, es la única dada y la única posible. Se trata de una experiencia singular y limitada temporalmente, concuerda con la cosmovisión de la Ilustración. No se distinguía esencialmente de las posturas modernas<sup>362</sup> Ningún moderno anterior a Kant pudo confrontar la experiencia ante la teoría del conocimiento, pues siempre se definía de acuerdo a la física de Newton.

La Ilustración no reconocía autoridades; pero no en el sentido de tener que subordinarse a ellas sin crítica, sino en tanto que fuerzas espirituales que den a la experiencia un gran contenido. Lo que conforma lo inferior de la experiencia propia de esa época, su peso metafísico sorprendentemente bajo, sólo se podrá

---

<sup>361</sup> « La tarea central de la filosofía venidera es convertir las más profundas intuiciones que ella misma toma de la época y del presentimiento que la inunda de un gran futuro de conocimiento, poniéndolas en relación de su conjunto con el sistema kantiano. La continuidad histórica que se garantiza mediante la conexión con dicho sistema es al mismo tiempo la única continuidad de alcance sistemático decisivo.» Benjamin, Walter. *Sobre el programa de la filosofía venidera*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 162-175. Madrid: Abada, 2007: 162.

<sup>362</sup> «Que Kant pudiera acometer su obra colosal bajo la constelación de la Ilustración significa sin duda que su obra fue ejecutada sobre una experiencia reducida al mínimo de significado. Se puede decir incluso que la grandeza y radicalismo de su intento tenían como presupuesto esa experiencia que carecía prácticamente de valor en su sentido propio, y la cual solamente hubiera podido obtener un significado (diríamos que triste) mediante su certeza.» Benjamin, Walter. *Sobre el programa de la filosofía venidera*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 162-175. Madrid: Abada, 2007: 163.

dar a entender mediante la percepción de cómo este concepto inferior de experiencia ha influido limitativamente sobre lo que es el pensamiento kantiano. Se trata, por supuesto, del mismo hecho que a menudo se ha calificado de ceguera religiosa e histórica de la Ilustración, sin preguntarse al tiempo en qué sentido esos rasgos de la Ilustración corresponden a la entera Edad Moderna.<sup>363</sup>

La principal tarea de la filosofía venidera, por tanto, es distinguir entre los elementos de la teoría kantiana que se deben acoger, los que se deberán transformar y los que de manera definitiva deben rechazarse.<sup>364</sup> La exigencia de conectarla con el sistema kantiano parte de su carácter metafísico de la experiencia que insistió en la certeza y la justificación del conocimiento, la cual podría servir para plantear una forma de experiencia superior. A partir de Kant, a su juicio, subsiste una fundamentación epistemológica de un concepto superior de experiencia.<sup>365</sup>

En este sentido, lo que debe recuperar la filosofía venidera son las nociones de experiencia y de metafísica a partir del concepto de conocimiento. Los errores de la teoría kantiana se pueden atribuir a la vacuidad de la experiencia de su época. Además, carece de radicalismo y de coherencia, pues contiene elementos primitivos de una metafísica estéril, que excluye cualquier otra metafísica.<sup>366</sup> Por ello, se requeriría de un nuevo concepto de conocimiento.

En la teoría del conocimiento, todo elemento metafísico es un germen patógeno que se manifiesta en la exclusión del conocimiento del ámbito de la experiencia en toda su libertad y profundidad. Sin duda, todavía hay que esperar el desarrollo de la filosofía, dado que toda aniquilación de estos elementos metafísicos en la

---

<sup>363</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Sobre el programa de la filosofía venidera*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 162-175. Madrid: Abada, 2007: 163-164.

<sup>364</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Sobre el programa de la filosofía venidera*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 162-175. Madrid: Abada, 2007: 164.

<sup>365</sup> «Kant no discutió nunca la posibilidad de la metafísica, pero estableció unos criterios con los cuales acreditar esa posibilidad en un caso concreto. La experiencia de la época kantiana no precisaba de la metafísica; en tiempos de Kant, lo único posible desde el punto de vista histórico era destruir las pretensiones propias de la metafísica, porque la demanda de metafísica realizada por sus contemporáneos era debilidad o hipocresía. Y, por eso, de lo que se trata es de obtener los prolegómenos de una metafísica futura sobre la base de la típica kantiana, pero ello teniendo siempre en cuenta esa metafísica futura, esa experiencia superior.» Benjamin, Walter. *Sobre el programa de la filosofía venidera*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 162-175. Madrid: Abada, 2007: 164.

<sup>366</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Sobre el programa de la filosofía venidera*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 162-175. Madrid: Abada, 2007: 165.

teoría del conocimiento remite a esta teoría a una experiencia más profunda, llena justamente de metafísica.<sup>367</sup>

La filosofía venidera podría relacionar la experiencia, que no ha sido capaz de llegar a verdades metafísicas, y la teoría del conocimiento, que no ha podido determinar de manera eficaz el lugar de la investigación metafísica. Kant recurre al concepto de «metafísica de la naturaleza». Bajo este planteamiento, se asumía como metafísica especulativa a las deficiencias de la relación de la experiencia y la metafísica en la teoría del conocimiento. A partir de esta postura, se concebían dos elementos estrechamente vinculados, al conocimiento como una relación que se establece entre sujetos y objetos, a la conciencia empírica como la relación entre el conocimiento y la experiencia.

Aunque Kant logró superar la idea de que la naturaleza de la cosa era la causa de las sensaciones, no lo hizo con la idea de la naturaleza del sujeto propia de la conciencia concedora. Partir de este supuesto conlleva un rudimento metafísico, al reducir la conciencia a un sujeto empírico que tiene los objetos frente a sí.

En *La tarea de traductor*, propone una contrapartida dialéctica de la degeneración del lenguaje. La traducción recupera el lenguaje puro, ya que se basa en el origen suprahistórico de dos idiomas. Los lenguajes particulares desarrollan su fin mesiánico de sus historias. En la distancia que existe entre los dos, a través del conocimiento, se mueven el misterio y la revelación. La traducción aparece la orientación a una fase final a la que se dirigen las disciplinas lingüísticas. El traductor sería capaz de integrar las diferentes lenguas en la «lengua de la verdad».

El lenguaje puro como uno que ya no significa ni expresa nada, sino que, como palabra creadora e inexpressiva, es lo que se piensa en todos los idiomas.<sup>368</sup>

La imagen original de la traducción fusiona el lenguaje y la revelación, como una versión interlineal de la Biblia. En el *Fragmento teológico-político* aborda el problema del mesianismo, que ve en el reino de Dios el «télos» que anima la «*dynamis*» de la historia. Por ello, distingue entre la meta y el final. La teocracia sólo tiene un sentido religioso, pero no político. Siguiendo a Bloch, afirma que el orden de lo profano no debe edificarse siguiendo el modelo divino, sino sobre la idea de la felicidad. Lo profano no es parte del reino de Dios,

---

<sup>367</sup> Benjamin, Walter. *Sobre el programa de la filosofía venidera*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 162-175. Madrid: Abada, 2007: 165.

<sup>368</sup> Pangritz, Andreas. «Teología.» En *Conceptos de Walter Benjamin*, de Michael, Wizisla, Erdmut Opitz, 1173-1248. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014: 1178-1179.

sino su paulatino acercamiento. Por ello, nada de lo histórico puede justificarse en lo mesiánico. El Mesías consuma el suceder histórico, en el sentido de redención.

Es el Mesías mismo quien sin duda completa todo acontecer histórico, y esto en el sentido de que es él quien redime, quien completa y crea la relación del acontecer histórico con lo mesiánico mismo. Por eso, nada histórico puede pretender relacionarse por sí mismo con lo mesiánico. Por eso, el Reino de Dios no es un *télos* de la *dýnamis* histórica, y no puede plantearse como meta. En efecto, desde el punto de vista histórico, el Reino de Dios no es meta, sino que es final. Por eso mismo, el orden de lo profano no puede levantarse sobre la idea del Reino de Dios, y por eso también, la teocracia no posee un sentido político, sino solamente religioso. Haber negado con toda intensidad el significado político de la teocracia es mayor mérito del libro de Bloch titulado *El espíritu de la utopía*.<sup>369</sup>

Ya que el orden de lo profano tiende a apuntar a la felicidad, su relación con lo mesiánico es esencial. Al adquirir este carácter místico, es posible mostrar la historia a través de una imagen. Sin embargo, reconoce que lo profano y lo mesiánico se encuentran en tensión.

Si una flecha indica dónde está la meta en que actúa la *dýnamis* de lo profano, y otra nos indica la dirección de la intensidad mesiánica, la búsqueda de la felicidad de la humanidad en libertad se alejará de dicha dirección mesiánica; pero así como una fuerza que recorre su camino puede promover una fuerza de dirección contraria, también el orden de lo profano puede promover la llegada de lo mesiánico. Así pues, lo profano no es por cierto una categoría del Reino, sino una categoría (y de las más certeras) de su aproximación silenciosa. Pues en la felicidad, todo lo terreno se dirige a su propio ocaso, que sólo en la felicidad puede encontrar, mientras que, por supuesto, la intensidad mesiánica inmediata, la perteneciente al corazón, del ser humano individual interno, pasa por la desdicha, por el sufrimiento.<sup>370</sup>

Pero, a pesar de su oposición, lo divino y lo profano convergen en la noción de «*restitutio in integrum*». La «*restitutio*» religiosa debe acompañarse de una «*restitutio*» mundana. Ambas conducen a la eternidad de lo efímero, como una totalidad espacial y temporal.

---

<sup>369</sup> Benjamin, Walter. *Fragmento teológico-político*. Vol. II/1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 206-207. Madrid: Abada, 2007: 206.

<sup>370</sup> Benjamin, Walter. *Fragmento teológico-político*. Vol. II/1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 206-207. Madrid: Abada, 2007: 207.

Perseguir esta condición efímera, incluso para aquellos niveles del hombre que son ya, como tal, naturaleza, es tarea de esa política mundial cuyo método ha de recibir el nombre de «nihilismo».<sup>371</sup>

## La noción metafísica de la historia

Benjamin pretendía construir una filosofía materialista de la historia, construida con la máxima concreción a partir de resabios anacrónicos. Los «ur-fenómenos»<sup>372</sup> de la modernidad proporcionan el material necesario para interpretar la Historia. De acuerdo a Buck Morss, intentaría conectarlas preocupaciones académicas con la experiencia cotidiana a través de una hermenéutica fenomenológica. En esta pretensión, buscaba que los propios fenómenos históricos hablaran, mostrar cuan concreto puede uno ser en relación con la historia de la filosofía. Esta filosofía ayudaría a resistir los efectos del progreso y su cultura de masas.

El proyecto de los pasajes fue concebido como un ensayo de cincuenta páginas. Pero su inquietud lo obligó a ampliar sus alcances temporales y espaciales, hasta el punto en que en vez de tratarse de un corredor, cubrió los detalles históricos de una ciudad por casi un siglo. En 1940, cuando se suicidó, el proyecto al que había dedicado trece años permanecía incompleto. Esta colección de fragmentos sería publicada en 1982. A pesar de reunir un archivo de más de 900 páginas, Benjamin nunca escribió un borrador del *Passagen-Werk*, ni siquiera una página.<sup>373</sup>

El pensamiento de Benjamin suele dividirse en tres etapas. En la primera, que abarca hasta 1924, aborda cuestiones teológicas y metafísicas. En la segunda, mientras permanece en Berlín, se acerca al materialismo-histórico. La tercera, durante su exilio en París, próximo al *Institut für Sozialforschung*, intenta vincular sus preocupaciones anteriores.<sup>374</sup> Esa síntesis sería los *Passagen-Werk*, en el que se conciliarían sus posturas materialistas y teológicas.

El proyecto de los Pasajes encarnaría una teoría de la conciencia de la historia.  
Es aquí donde encontraré a Heidegger en mi camino, y espero que surja una

---

<sup>371</sup> Benjamin, Walter. *Fragmento teológico-político*. Vol. II/1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 206-207. Madrid: Abada, 2007: 207.

<sup>372</sup> Cfr. Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada*. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 19.

<sup>373</sup> Cfr. Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada*. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 21.

<sup>374</sup> Cfr. Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada*. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 21-22.

chispa del shock que conecte nuestras dos diferentes maneras de considerar la historia.<sup>375</sup>

En el verano de 1924, Benjamin viajó a Italia para escribir su trabajo de habilitación – *Habilitationsschrift*-, el *Ursprung des deutschen Trauerspiels* –El origen del drama barroco alemán-, con el que pensaba ingresar a la Universidad de Frankfurt como académico. El «origen» –«Ursprung»-, en el sentido que lo usa Benjamin, significa aquello que emerge del proceso de llegar a ser y desaparecer.<sup>376</sup>

Desde 1923, cuando Benjamin entregó un borrador a Scholem de *Panorama imperial*, esta temática se hace presente. Por el pesimismo expresado en el texto, le era complicado entender a Scholem las razones por las que Benjamin decidió permanecer en Alemania. Por ese motivo, le pidió considerar la posibilidad de emigrar a Palestina con él. Pero mantenía ciertas sospechas sobre el sionismo, por su nacionalismo exacerbado y, sobre todo, en su orientación agrícola, en la que veía un retorno artificial a la era preindustrial.<sup>377</sup> Además, su creatividad estaba ligada a la conciencia de la crisis europea. Sus intuiciones surgen de su propia experiencia.

Justo en esa época, relata Scholem, creció el interés de Benjamin por el pensamiento judaico. De hecho, en sus ensayos combinaba sus pensamientos filosóficos con términos teológicos. Esa era su respuesta a la postura positivista y neokantiana que había establecido el Partido Social Demócrata, la cual consideraba estéril y poco interesante.

En sus primeros textos mostraba cierta reticencia a las instituciones burguesas, como la escuela o la familia. Pero, en vez de enfatizar la cuestión de clase, como era común en la época, se concentró en la cuestión generacional. Su crítica a la decadencia del mundo burgués lo acercaba a las nociones marxistas, cuando menos a la interpretación mesiánica del marxismo de Ernst Bloch. Aunque se adhería a algunas propuestas de Bloch, no podía aceptar el paralelo que supone la relación historia empírica y la trascendencia teológica y entre Marx y el Apocalipsis.

---

<sup>375</sup> Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 19.

<sup>376</sup> «Origen (Ursprung), categoría cabalmente histórica que sin embargo, no tiene nada que ver con los comienzos... El término origen no significa el proceso de llegar a ser a partir de aquello de donde se ha emergido, sino mucho más, aquello que emerge del proceso de llegar a ser y desaparecer. El origen se yergue en el flujo del devenir como un remolino...; su ritmo es evidente sólo para la doble mirada.» Cfr. Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 23.

<sup>377</sup> Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 27.



En cambio, defendía la posibilidad de un conocimiento metafísico del mundo objetivo. La revelación sería la experiencia filosófica absoluta de la verdad.<sup>378</sup> Contrario a lo que sostenía el idealismo, aseguraba que este conocimiento no le devolvería únicamente su reflejo, pues era algo perceptible en la historia. Por ello, rechazaba la concepción hegeliana de la historia. Aunque negaba que la Historia tuviera sentido en sí misma, afirmaba que la naturaleza material es significativo.

El misticismo e, incluso, el animismo podrían ser esquemas más certeros para comprender la realidad que las abstracciones hegelianas. Aunque los objetos son mudos, contienen un potencial expresivo que puede ser captado por la filosofía.<sup>379</sup> Al traducir este potencial al lenguaje de las palabras, nombrando las cosas, se les hacía hablar. Aunque el marxismo carecía de una teoría del lenguaje, esta concepción metafísica definió su comprensión del materialismo histórico. La tarea de traducción, desde esta perspectiva, podía realizarse de mejor manera a partir del materialismo histórico que desde la teología, pues no daba la espalda a la naturaleza material del presente.

En *Panorama imperial*, por ejemplo, el momento redentor es expresado en términos teológicos. En la primera versión, que entregó a Scholem en 1923, habla del sufrimiento como el «despeñadero del pesar». En 1928, cambiaría esta expresión y afirmaría que se trata del «camino ascendente a la rebelión». Esta modificación de su pensamiento fue acompañada por una radicalización política. Aunque Sholem insiste en que el uso de conceptos teológicos muestra el compromiso de Benjamin con la tradición judaica, dichos conceptos se articulan en una experiencia filosófica-histórica distinta.<sup>380</sup> Igual que con el judaísmo, en su interpretación del marxismo, lo importante del comunismo era la «actitud» –«*Haltung*», mientras el «dogma» era secundario.<sup>381</sup> Desde una temprana edad sostiene esta postura, tal como lo señala en una carta enviada a Ludwig Strauss en 1912.

---

<sup>378</sup> Cfr. Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 29.

<sup>379</sup> «Una filosofía que no incluya la posibilidad de adivinar a partir de la borra de café y que no pueda explicar esto, no puede ser una verdadera filosofía.» Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 30.

<sup>380</sup> Cfr. Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 31.

<sup>381</sup> Cfr. Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 31.

Cuatro años atrás hubiera hecho del Judaísmo una máxima... Hoy ya no puedo hacerlo... porque para mí el judaísmo no es en modo alguno un fin en sí mismo, sino en cambio un muy distinguido soporte y representante del intelecto.<sup>382</sup>

El *Origen del Trauerspiel alemán*<sup>383</sup> representa un umbral en la obra de Walter Benjamin. En él, recoge los conceptos clave que anteriormente había desarrollado.<sup>384</sup> Al respecto, Asja Lacis relata una discusión que sostuvieron en Capri en torno a su trabajo de habilitación. No entendía el carácter crítico de una investigación de un género menor de la literatura alemana; y menos, si consideraba que era prácticamente desconocido. Pero, Benjamin había rescatado la noción de alegoría, pues intuyó que le ayudaría a entender el problema de la forma, planteado en el arte desde la década de los veinte.

Estaba muy compenetrado con *El origen del drama barroco alemán*. Cuando me enteré que tenía que ver con un análisis de obras de teatro barroco del siglo XVII, y que sólo unos pocos especialistas conocían esta literatura –estas obras nunca habían sido puestas en escena- me indigné. ¿Por qué ocuparse de literatura muerta? Se quedó en silencio por un rato y luego dijo: En primer lugar estoy introduciendo una nueva terminología en la disciplina de la estética. En la discusión contemporánea en torno al drama, los términos tragedia y drama trágico se usan indiscriminadamente, como si fueran meras palabras. Yo muestro la diferencia fundamental entre (ellos...) El drama barroco expresa desesperación y desprecio por el mundo –son obras realmente tristes.

En segundo lugar, dijo, no era sólo una muestra de investigación académica, tenía una conexión directa con problemas muy actuales de la literatura contemporánea. Subrayó expresamente que en su obra describía la búsqueda de forma lingüística de los dramas barrocos como un fenómeno análogo al Expresionismo. Por esa razón, dijo, he manejado el problema artístico de la alegoría, del emblema y el ritual con tanto detalle. Hasta ahora la estética ha considerado a la alegoría como un recurso artístico de segunda clase. Él quería mostrar el elevado valor artístico

---

<sup>382</sup> Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 31.

<sup>383</sup> Benjamin, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012.

<sup>384</sup> «Todos los textos precedentes de Benjamin están incorporados aquí como remisión o autocita encubierta: la inédita teoría del lenguaje, la *Crítica de la violencia* como reto de una Teoría del Político Verdadero, el epistolario de Rang sobre la tragedia antigua, *La tarea del traductor*, *La vida de los estudiantes*, *Destino y carácter*, así como *Las 'Afinidades electivas'* de Goethe, entre otras obras.» Lindner, Burkhardt. «Alegoría.» En *Conceptos de Walter Benjamin*, de Michael Opitz y Erdmut Wizisla, 17-82. Buenos Aires: Las cuarenta, 2014: 23.

de la alegoría, y aún más, quería presentarla como una forma artística particular de comprender la verdad (*Wahrnehmen*).

Aunque en la obra hay puntos estrechamente vinculados con el marxismo, Benjamin advierte de los peligros de romantizar la lucha de clases. Al proyectarla en la historia se podría producir un mito moderno, un drama heroico en que los proletarios vencen a los burgueses. A su juicio, las contradicciones del capitalismo son incuestionables, pero han emergido nuevas formas culturales.

La idea de la lucha de clases puede inducir a error. No se trata de una prueba de fuerza en la que se decidiría la cuestión ¿quién gana, quién pierde?, ni de una pelea tras la cual al vencedor le irá bien, pero mal al perdedor. Pensar así significa encubrir románticamente los hechos. Pues, venza o pierda en la lucha, la burguesía está condenada a sucumbir por las contradicciones internas que, en el curso de la evolución, le resultarán mortales. La pregunta es únicamente si se hundirá por sí misma o por obra del proletariado. La respuesta decidirá sobre la pervivencia o el final de una evolución cultural de tres mil años. La historia no sabe nada de la mala infinitud en la imagen de los luchadores eternamente combatiéndose. El verdadero político solo calcula a plazos. Y si la abolición de la burguesía no se consuma antes de un instante casi calculable de la evolución científica y técnica (la inflación y la guerra química señalan este), entonces todo está perdido. Antes de que la chispa llegue a la dinamita, hay que cortar la mecha encendida. La intervención, el riesgo y el *tempo* del político son técnicos... no caballerescos.<sup>385</sup>

Desde *Calle de sentido único*, se muestra, claramente, su acercamiento a las preocupaciones del marxismo. En este libro, Benjamin reúne aforismos y los expone sin importar el tamaño o la temática, como si se tratara de un fotomontaje. El modo en que es presentado responde a una estética distinta, lo que le significaría ser una de las obras más significativas de la

---

<sup>385</sup> Bernajmin, Walter. «Alarma de incendios.» En *Calle de sentido único*, de Walter Benjamin, 56-57. Madrid: Akal, 2015:56-57.

vanguardia literaria en Alemania. Sin embargo, carecía de una mirada futurística de las imágenes tecnológicas.<sup>386</sup> En sentido estricto, no correspondía a la estética modernista.<sup>387</sup>

Sin importar las diferencias entre los estilos, la «redención» es un concepto central. Más que pensar en el objeto de redención, se concentra en una práctica redentora, tal como lo hace con la alegoría.<sup>388</sup> En *Einbahnstrasse*, repite algunos gestos propios del *Trauerspiel*, no por actualizar su texto, sino para revitalizar el sentido de la alegoría. El modo alegórico enfatiza la experiencia en un mundo fragmentado, en el que el progreso significa desintegración.<sup>389</sup>

El modo de escritura alegórico sería, según Benjamin, la máscara fúnebre de la intuición. De este modo, la temporalidad atraviesa la experiencia, no en sentido abstracto, como la historicidad del Ser de Heidegger, sino de manera concreta. La verdad sólo puede ser capturada por medio de las imágenes materiales que transitan en la historia.

El pensamiento de Benjamin no se podría entender sin dos ideas fundamentales, la irreversibilidad del tiempo y la concepción del progreso como inexorable decadencia. Su noción de metafísica, por tanto, rompía con la tradición filosófica. A su juicio, la verdad no se constituía a través de ideas eternas, ajenas a la temporalidad. Por el contrario, su cualidad fundamental es el tránsito histórico del mundo material. La conciliación entre la metafísica y la historia tendría lugar en la imagen.<sup>390</sup> Y, tal como señala en la apertura de *Calle de sentido único*, sin los conceptos teológicos, no puede pensarse la verdad.

---

<sup>386</sup> «... un punto crítico que despierta en mí la voluntad de no enmascarar los momentos políticos contemporáneos de mi pensamiento en una forma anticuada, como hacía antes, sino de desplegarlos experimentalmente en forma extrema. Naturalmente esto supone que deje de lado la exégesis literaria de la literatura alemana...» Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 35.

<sup>387</sup> Cfr. Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 35.

<sup>388</sup> Cfr. Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 35.

<sup>389</sup> «En los dramas del Barroco, las imágenes naturales –un perro, una piedra, una anciana, un ciprés– son representaciones emblemáticas de ideas. En los fragmentos modernistas, las imágenes de la ciudad y de las mercancías funcionan de manera similar: una «estación de servicio» representa (como vivimos) el papel práctico del intelectual. Los «guantes» se transforman en el emblema de la relación moderna con su propia animalidad. Algunos cuelgan como letreros por encima de sus fragmentarios contenidos («Óptica», «Relojes y Joyería», «Estampillas», «comestibles»); otras son llamadas de atención urbanas («¡Precaución, escalones!», «Cerrado por reparaciones», «¡Prohibido mendigar y vagabundear!», «¡Prohibido fijar carteles!»), advertencias públicas fijadas sobre aquello que de otro modo podría confundirse con una práctica privada (escribir, soñar), mientras que «Alarma-Incendio» es el signo de advertencia en la discusión sobre la práctica revolucionaria.» Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 35.

<sup>390</sup> «El tratado es una forma árabe. Su exterior es discontinuo y discreto, en correspondencia con la fachada de los edificios árabes, cuya articulación solo empieza en el patio. La estructura interior del tratado tampoco es así

En estos momentos, la construcción de la vida se halla mucho más bajo el dominio de los hechos que de las convicciones. Y ciertamente de una clase de hechos que casi nunca ni en lugar alguno han construido la base de convicciones. En estas circunstancias, la verdadera actividad literaria no puede aspirar a desenvolverse en el marco literario: esta es bien la expresión usual de su infructuosidad. La eficacia literaria significativa solo puede nacer del riguroso intercambio entre acción y escritura: ha de plasmar, en folletos, opúsculos, artículos periodísticos y carteles, las modestas formas que corresponden mejor a su influencia en comunidades activas que el pretencioso gesto universal del libro. Solo este lenguaje instantáneo se muestra activamente a la altura del momento. Las opiniones son el gigantesco aparato de la vida social lo que el aceite a las máquinas: nadie se sitúa delante de una turbina y la inunda de lubricante. Una vierte un poco en roblones y juntas ocultos que se han de conocer.<sup>391</sup>

Más tarde, cuando escribía *El libro de los pasajes*, volvería a recurrir a este método para demostrar que en el origen de la sociedad burguesa estaba marcado un proceso de dominación imperial. La Historia, en este sentido, se distinguía como una transitoriedad de imperios y, por tanto, como una forma de transmisión de la barbarie.<sup>392</sup>

## Capítulo V. Una lectura escatológica de la historia

### La visita de Benjamin a la Unión Soviética

A grandes rasgos, en *Diario en Moscú*, Walter Benjamin relata la visita que realizó a la Unión Soviética entre el 6 de diciembre de 1926 y finales de enero del siguiente año. Sin duda, de los varios intentos de realizar un diario, esta es el más consistente. En una lectura atenta, es posible percibir que su optimismo que tenía al llegar a la Unión Soviética, paulatinamente se

---

perceptible desde fuera, sino que solo se revela desde dentro. Si está formado por capítulos, estos no son titulados con palabras, sino indicados por cifras. La superficie de sus deliberaciones no está animada pictóricamente, sino cubierta con las redes del ornamento, que se suceden sin solución de continuidad. En la densidad ornamental de esta presentación se abole a la diferencia argumentaciones temáticas y disgresivas.» Benjamin, Walter. «Arquitectura interior.» En *Calle de sentido único*, de Walter Benjamin, 42. Madrid: Akal, 2015

<sup>391</sup> Benjamin, Walter. «Gasolinera.» En *Calle de sentido único*, de Walter Benjamin, 9. Madrid: Akal, 2015: 9.

<sup>392</sup> «Hace algunos años, un clérigo era conducido en un carro a través de las calles de Nápoles acusado de abuso moral. Se lo seguía en medio de maldiciones. En una esquina, apareció un cortejo nupcial. El clérigo se levanta, hace el signo de la bendición y todo lo que va detrás del carro cae de rodillas. En esta ciudad, la tendencia del catolicismo a restablecerse a partir de cualquier situación es tan incondicional que, desapareciera de la superficie de la tierra, tal vez el último lugar no sería Roma sino Nápoles.» Benjamin, Walter. «Nápoles.» En *Denkbilder. Epifanías de viaje*, de Walter Benjamin, 23-34. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011: 23.

transforma en decepción, pues sus expectativas no correspondían con la realidad que constataba.

Su visita a la Unión Soviética se debía, principalmente a tres motivos. Además de la atracción que sentía por Asja Lacis, pretendía valorar con sus propios ojos la situación en la Unión Soviética. A partir de eso, decidiría si se afiliaba al Partido Comunista de Alemania –KPD, *Kommunistische Partei Deutschlands*-. También quería crear vínculos con los literatos y con los funcionarios relacionados con el ámbito artístico. Su intención era ser un corresponsal de los medios soviéticos que reportaría desde Alemania la vanguardia de las tendencias revolucionarias. Sin embargo, este intento no fue fructífero, pues, como afirma Gershom Scholem, había límites que Benjamin no estaba dispuesto a cruzar.

El viaje a Moscú fue financiado por *Die Kreatur*, una revista dirigida por Martin Buber. Buber estaba interesado en publicar un ejercicio similar al que Benjamin había realizado en Nápoles.<sup>393</sup> En el escrito se pretendía analizar la presencia de la Revolución a través de las imágenes cotidianas. En pocas palabras, su intención era mostrar las apariencias concretas de vida, pues, a su juicio, los datos eran insuficientes para comprender lo que había acontecido tras la Revolución.

... Toda teoría será mantenida alejada de mi presentación... Quiero presentar a la ciudad de Moscú en el momento presente de tal modo que «todo lo fáctico ya es teoría» (la cita es de Goethe), evitando toda abstracción deductiva, toda prognosis e incluso, dentro de ciertos límites, todo juicio...<sup>394</sup>

La transición al socialismo, a su parecer, provocó una gran transformación de la ciudad. Hasta las oficinas y las paradas de tranvía cambiaron su ubicación. En esa sociedad podía percibirse

---

<sup>393</sup> Cfr. Benjamin, Walter. «Nápoles.» En *Denkbilder. Epifanías de viaje*, de Walter Benjamin, 23-34. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011.

<sup>394</sup> Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 45.

una disposición incondicional a la movilización.<sup>395</sup> Por esa razón, las imágenes que catava de Moscú eran ambivalentes.<sup>396</sup>

No sé si en las pocas santerías todavía se venden en secreto esos iconos extraños cuya comercialización ya estaba penada en el zarismo. Había entonces una Virgen con tres manos. Está semidesnuda. Del ombligo sale una mano fuerte y bien formada. A derecha e izquierda se extienden las otras dos en el gesto de la bendición. La tríada de estas manos se toma como un símbolo de la Santísima Trinidad. Había además otra imagen de la Virgen, que la mostraba con el abdomen abierto; de él salían nubes en lugar de entrañas; en su centro baila el niño Jesús y tiene un violín en la mano. Como la venta de íconos se considera parte del rubro de venta de papel e ilustraciones, estas santerías se ubican al lado de los puestos de artículos de papelería, de modo que están flanqueadas por todos lados por imágenes de Lenin, como un preso por dos gendarmes.<sup>397</sup>

## La dominación burocrática

Benjamin intuía lo que un par de décadas más tarde demostraría Claude Lefort, los mecanismos de dominación persistían en la Unión Soviética. A Lefort le parecía incomprensible el poco eco que tenían los cuestionamientos al régimen soviético y a su carácter totalitario. Se prestaba poca atención a la forma que adoptó la estructura burocrática, a la profundización de las desigualdades sociales, al perfeccionamiento del aparato policial, a la expansión de los campos de concentración y, sobre todo, al culto a la figura de Stalin. Los troskistas, por ejemplo, durante mucho tiempo, negaron que se tratara de un estado totalitario, pues se asumía que significaría equipararlo al fascismo. El fascismo, sostenían, había sido forjado por el gran capital. Por tanto, implicaba la dominación del proletariado. El fracaso de la revolución requería, a su juicio, de una interpretación completamente distinta,

---

<sup>395</sup> « A quien regresa de Rusia, la ciudad se le aparece como recién lavada. No hay suciedad, pero tampoco nieve. En realidad, las calles parecen tan desoladoramente limpias y barridas como los dibujos de Grosz. Y también se vuelve más evidente el realismo de sus personajes. Con la imagen de la ciudad y de su gente ocurre lo mismo que con el espíritu que se ve: el resultado más inequívoco de una estadía en Rusia es la nueva óptica que se adquiere. Aunque se conozca tan sólo una pequeña parte de Rusia, lo que se aprende es a observar y a juzgar a Europa con el saber consciente de lo que ocurre allí. Esto es lo primero que le sucede a cualquier europeo sagaz en ese país. Por eso, la estadía es, por otro lado, una piedra de toque tan clara para un extranjero. Insta a todos a escoger su punto de vista. Desde luego, en el fondo, uno sólo podrá estar seguro comprender la situación correctamente si tomó posición antes de llegar. Justamente en Rusia, Sólo puede ver quien ya se ha decidido.» Benjamin, Walter. «Moscú.» En *Denkbilder. Epifanías en viajes.*, de Walter Benjamin, 35-74. Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2011: 35.

<sup>396</sup> Benjamin, Walter. «Moscú.» En *Denkbilder. Epifanías en viajes.*, de Walter Benjamin, 35-74. Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2011: 40.

<sup>397</sup> Benjamin, Walter. «Moscú.» En *Denkbilder. Epifanías en viajes.*, de Walter Benjamin, 35-74. Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2011: 41.

que considerara que la infraestructura se había disociado de la supraestructura burocrática. El Estado socialista había sido usurpado por una clase parasitaria.<sup>398</sup>

Aunque para sus seguidores pasó casi desapercibido, casi al final de su vida, Trosky reconocería la cercanía de los soviéticos con el totalitarismo. La famosa frase de Luis XVI, «*El estado soy yo*», afirmaba, describía la posición que tenía Stalin en el régimen. Pero, a diferencia del Rey Sol, Stalin no sólo se arrogaba el ámbito político, también el económico. En ese sentido, afirmaba Trosky, podía atribuirse la fórmula, «*La sociedad soy yo*».<sup>399</sup> Lo que se describía en pocas palabras eran mecanismos de poder más sofisticados que los del absolutismo. Al eliminar la distinción entre política y economía se pretendía que nada se escapara al poder centralizador.

La crítica profunda al régimen soviético requería de abandonar las categorías clásicas del marxismo ortodoxo. No era suficiente su oposición al liberalismo y a la expansión del capitalismo. Aunque planteaba la necesidad de redistribuir los medios de producción, no cuestionaba el carácter preponderante de la economía. De este modo, el Estado se apropiaba del sistema de producción y, en consecuencia, de trabajo. Al no poder siquiera concebir una forma de dominación distinta a las que suponía la lucha de clases, era incapaz de anticipar los riesgos propios del régimen soviético.<sup>400</sup>

---

<sup>398</sup> Cfr. Lefort, Claude. «La lógica totalitaria.» En *La incertidumbre burocrática. Ensayos sobre lo político*, de Claude Lefort, 220-240. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004: 222.

<sup>399</sup> Cfr. Lefort, Claude. «La lógica totalitaria.» En *La incertidumbre burocrática. Ensayos sobre lo político*, de Claude Lefort, 220-240. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004: 222-223.

<sup>400</sup> «¿Por qué, nos preguntamos, a la izquierda le repugnaba emplear el concepto de totalitarismo? En un primer momento respondimos: porque ese concepto fue inventado por la derecha. De acuerdo, Pero, volvemos a preguntar: ¿por qué no se adelantó a sus adversarios? Ahora nos atreveríamos a decir: porque ese concepto es *político*, y la izquierda no piensa en términos de política. Esta proposición parece paradójica. Los socialistas son partidarios de la intervención del Estado en todos los campos de la vida social para disminuir, o suprimir, las desigualdades que surgen en el marco de la sociedad civil, para atenuar los efectos de la apropiación de la riqueza por parte de una minoría, o para hacerla imposible. A ellos cabe atribuir, en el curso de los últimos cien años, todos los esfuerzos realizados en pro de un reparto más equitativo de los impuestos; todas las propuestas o las medidas más eficaces para defender a los asalariados de la arbitrariedad patronal, para asegurar la estabilidad del empleo, para mejorar las condiciones de trabajo y la seguridad. A ellos les debemos las iniciativas más radicales a favor de la educación, la salud pública, la vivienda o el tiempo libre. En una palabra, si la idea de progreso no nació en el movimiento socialista, si movilizó primero a una corriente liberal, humanista, encontró en su seno su más firme expresión al asociarse con la intervención del Estado. Independientemente del proyecto comunista, según el cual la entera refundación del aparato del Estado es la condición misma del cambio social, la noción de un combate político estuvo siempre en el corazón de la actividad de la izquierda socialista. Sin embargo, no debemos confundir la capacidad de actuar políticamente con la vista puesta en la formación de un Estado reformador, o revolucionario, y la capacidad de concebir la sociedad como sociedad política.» Lefort, Claude. «La lógica totalitaria.» En *La incertidumbre burocrática. Ensayos sobre lo político*, de Claude Lefort, 220-240. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004: 225.



Aunque se crearon nuevas relaciones de producción, la explotación de los campesinos y los obreros persistía. Pero, ahora, en vez de organizarse a partir del capital, lo hacía en torno a la burocracia estatal. La distinción entre el Estado burgués y Estado socialista no consideraba la dinámica distintiva del poder burocrático ni de su marco jurídico. A pesar de que instauró las condiciones para el desarrollo autónomo del mercado, el Estado no era producto del capitalismo. Su soberanía no podía reducirse por completo a la estructura económica.<sup>401</sup>

Por la misma necesidad, la izquierda socialista desconoce la dinámica de la burocracia de Estado. Esta permanece invisible en la medida en que el Estado parece surgir de la sociedad como el órgano en el que se condensan la voluntad y la fuerza de las capas dominantes, o la voluntad y la fuerza del pueblo. La historia enseña, sin embargo, que el Estado moderno, como centro de decisión, de reglamentación de control, tienden cada vez más a someter hasta los detalles de la vida social. Pero se ignora el sentido de este proceso cuando se lo imputa a la perversidad de los hombres que pueblan sus burocracias.<sup>402</sup>

El socialismo no degenera, necesariamente, en un totalitarismo. Sin embargo, en la URSS podían encontrarse varios rasgos semejantes. De hecho, el ideal de progreso de los soviéticos, tal como sostiene Lefort, estaba íntimamente ligado a la intervención del Estado en todos los ámbitos de la vida. Como poder instituyente, se atribuye el conocimiento de las cosas y los medios para transformar la sociedad. Por interés propio, en consecuencia, se arroga para sí el máximo poder y las máximas ventajas posibles. Se establece, por tanto, mayor distancia respecto a los gobernados. Al no tener consciencia de este proceso, se estableció una fe ciega en la estatización, que no contemplaba que, gracias a su red burocrática, el Estado soviético se asumía como omnipresente.

En ese sentido, Benjamin señaló que aún entre los niños existía una jerarquía comunista. Los «*komsomolets*», los «hogares para niños», eran liderados por los mayores. En los clubes de todas las ciudades se creaban las nuevas generaciones de acuerdo a los criterios del partido. La capacitación de los «pioneros» iniciaba desde los seis años. La presencia de esta forma de

---

<sup>401</sup> «La legitimidad del poder se funda en el pueblo; pero a la imagen de soberanía popular se le une la de un lugar vacío, imposible de ocupar, de tal modo que quienes ejercen la autoridad pública no podrían pretender apropiársela. La democracia une estos dos principios aparentemente contradictorios: uno, el poder emana del pueblo; el otro, que ese poder no es de nadie. » Lefort, Claude. «La lógica totalitaria.» En *La incertidumbre burocrática. Ensayos sobre lo político*, de Claude Lefort, 220-240. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004: 225.

<sup>402</sup> Lefort, Claude. «La lógica totalitaria.» En *La incertidumbre burocrática. Ensayos sobre lo político*, de Claude Lefort, 220-240. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004: 228.

organización política, a su juicio, era tan obvia para la infancia como una casa de muñecas en una sociedad burguesa.

Lo que Benjamin sospechaba en esta primera visita, lo confirmaría tras la firma del Pacto Molotov-Ribbentrop. Contrario a lo que se pudiera pensar, en un primer momento, el nacionalsocialismo no fue tan mal visto por los socialistas soviéticos. En un principio, podía jugar un rol estratégico en su lucha contra las naciones capitalistas. En este sentido, prefirieron pactar con un régimen totalitario, antes que con su enemigo ideológico. Mucho más tarde sería cuando lograron comprender la amenaza que representaba. A su parecer, la factibilidad de esta alianza se fundaba en que ambas partes compartían el ideal del «progreso».

## La homogenización del arte revolucionario

La pérdida del régimen soviético de su sentido emancipador, a juicio de Benjamin, podía percibirse en el ámbito artístico. La creación literaria mantenía un carácter inminentemente público. Por tanto, los escritores soviéticos tenían mayores oportunidades que los literatos occidentales, pero, también, un control más estricto. A través de la prensa se establecía un control político del escritor, acorde a los criterios del público y del partido. La censura tan sólo es el preludeo del debate. La toma de postura del escritor es una cuestión vital.

Los escritores mantenían con el Estado una relación similar a los autores de otras épocas con los mecenas aristocráticos. Esta situación provocó que se conformaran agrupaciones políticas de artista que, por su gran autoridad, eran excluyentes. Un síntoma claro de este hecho fue que todas las escuelas y corrientes que existían en Europa prácticamente desaparecieron en la Unión Soviética.

La RAPP era la asociación de escritores más importante en la Unión Soviética; agrupaba, aproximadamente, a siete mil artistas. Dicha asociación sostenía que, al haber conquistado el poder político, el proletariado también debía ocupar el ámbito intelectual y el artístico. Pues, durante varios siglos, la burguesía detentó el control de los medios organizativos y productivos de la creación artística.

Contrario a lo que se podría esperar, se consideraba que en el ámbito artístico, el proletariado sólo podría ser reivindicado bajo la forma de la dictadura. Esta idea era dominante entre la burocracia cultural. Sin embargo, la liquidación del comunismo de guerra provocó un retroceso en la política cultural e impidió el reconocimiento del partido de una «literatura proletaria».

En el RAPP dominaba un sector extremista, conocido como los *napostovzen*, por el título de su revista *Na postú (En guardia)*. El grupo era dirigido por Averbach y operaba acorde a la ortodoxia del partido. Lelévich, quien había elaborado el núcleo teórico de la RAPP junto

Besymenski, expresó su simpatía por la oposición –Gregori E. Zinóviev y Lev B.Kámenev, quienes fueron fusilados en 1936, por ser opositores de Stalin-. Por ese motivo fue acusado de «desviación izquierdista». Se negó su influencia y fue exiliado de Moscú, a pesar de que sentó las bases de la estética materialista.

Los autores más populares eran el poeta Demián Bedny y los narradores Yuri Libedinski y Alexánder Serafimóvich. Las obras más importantes de estos «cronistas», como los calificó Benjamin, son *La semana* y *El río de hierro*, informes de los días de la guerra civil con un estilo naturalista. El naturalismo soviético tiene su origen en lo que Benjamin calificaba como un el «naturalismo patético barroco»,<sup>403</sup> por la crudeza de sus temas, la presencia constante del detalle político y el predominio de lo material. Al igual que en la poesía del barroco alemán, en esta corriente soviética no se preocupaba por los problemas de forma. Y, ante la ausencia de una forma revolucionaria, los debates se concentraron en su contenido.

Se consideraba que las tendencias radicales de izquierda, como el futurismo, el constructivismo y el unanismo, procedían de lemas burgueses anteriores a la guerra. Los *Popuchiki de Izquierda (Simpatizantes de izquierda)*, quienes conservan estas influencias, no eran un grupo organizado como la RAPP, pero habían surgido de uno, la *Lef (Frente de izquierda)*, cuyo objetivo era buscar nuevas formas revolucionarias. En torno a Vladimir Maiakvski se crearon los primeros grupos se *Prolekult*, un movimiento que pretendía crear arte a partir de la exaltación del proletariado.

Lo *Popuchiki de Derecha*, eran un grupo nacionalista. La mayoría de escritores de origen rural se sentían identificados con esta corriente. Serguéi A. Esenin, desde el momento de su suicidio, fue uno de los referentes más importantes de la literatura rusa. Esenin se ajustaba al viejo prototipo ruso. En consecuencia, era incompatible con el ideal artístico creado tras la revolución. Por ello, se emprendió una dura lucha en contra de su influencia. Esta lucha se concebía como la aniquilación de un tipo asocial, que asemejaba un espectro del pasado que se oponía al paso del progreso. A través de Voronski, uno de los principales teóricos de esta agrupación, se apropiaron de la postura oficial del partido, bosquejada por Troski: debido a la falta de organización, no se puede hablar de manera seria de una literatura proletaria.

También existen los escritores de la «Nueva Burguesía», que sostienen una nueva economía política. Uno de sus exponentes más destacados fue Boris A. Pilniak. Su popularidad la

---

<sup>403</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *El agrupamiento político de los escritores rusos*. Vol. II/2, de *Obras*, de Walter Benjamin, 359-363. Madrid: Abada, 209: 360.

habían conseguido por el escándalo propio de una tendencia contrarrevolucionaria, más que su calidad.<sup>404</sup>

Respecto al séptimo arte, según Benjamin, era mejor ver las obras cinematográficas rusas en Berlín que en Moscú, pues a Berlín llegaba una selección de las mejores películas, mientras que en Moscú uno debía hacerla. Los soviéticos solían ser muy poco críticos con sus filmaciones. La falta de información del público, por la casi nula exhibición de películas extranjeras, provocó cierto titubeo. Ilinski, un cómico que copiaba de manera inexacta los movimientos de Chaplin, prácticamente nadie lo conocía. De hecho, el éxito de *El acorazado Potemkin*, de Serguéi M. Eisenstein, se fincó en Alemania.

La situación política de la Unión Soviética influía de forma determinante en la producción cinematográfica. Debido a que la selección de temas estaba sometida a un control estricto, era complicado encontrar guiones. Incluso, la censura era más férrea que en la literatura o en el teatro, pues era proporcional al público que se pretendía alcanzar. La temática se centraba, sobre todo, en ciertos periodos de la revolución. En consecuencia, prácticamente, no se filmaban comedias.

Dado que, por obvias razones, no se podían retomar las obras clásicas de la literatura rusa, se recurrió a un recurso peculiar. Se tomaban personajes conocidos y se insertaban en situaciones actualizadas a la época, completamente distintas a las obras originales. Con este recurso se pretende reivindicar una identidad propia.

De Pushkin y de Gógol, de Goncharov y Tolstoi se toman personajes que a menudo conservan su nombre. Este nuevo cine suele dirigirse a la Rusia oriental, como queriendo decir: «Para nosotros no existe el «exotismo» Pues este concepto se considera perteneciente de un pueblo conquistador. Rusia además no puede utilizar el concepto romántico de un «oriente lejano», pues está muy cerca de esta región, y con fuertes vínculos económicos con ella. Al mismo tiempo, esto

---

<sup>404</sup> «Pero esto no quiere decir nada. Los casos particulares cuentan en la actual literatura de la Rusia soviética menos que en cualquier otra. Hay instantes en que las cosas y los pensamientos hay que pensarlos, pero no contarlos. Y hay no menos instantes, aunque no se repare igual en ellos, en que las cosas y los pensamientos hay que contarlos, pero no pensarlos. Actualmente, la literatura en Rusia es (y con razón) un objeto mayor para la estadística que para la estética. Miles de autores nuevos y centenares de miles de nuevos lectores quieren ante todo ser contados y, a continuación, ser repartidos por los nuevos escuadrones alfabéticos, que actúan siguiendo órdenes políticas y cuya munición es, simplemente, el abecedario. Así, en Rusia, hoy leer es más importante que escribir; y leer el periódico es más esencial que leer libros; y enseñar a leer es más importante todavía que leer el periódico. Y por eso mismo, hoy la mejor literatura rusa tan sólo puede ser (si debe serlo) la imagen de colores del catón con que aprenden a leer los campesinos a la sombra de Lenin.» Benjamin, Walter. *El agrupamiento político de los escritores rusos*. Vol. II/2, de *Obras*, de Walter Benjamin, 359-363. Madrid: Abada, 209: 363

significa: «No necesitamos de otros países, como tampoco de otras naturalezas; Rusia es la sexta parte de la tierra. Así tenemos de todo lo terreno en nuestro propio suelo». <sup>405</sup>

El cine soviético pretendía retratar la vida tal cual era, por ello, no buscaba actores. Sólo colocaba a cierto tipo de personas acorde a la situación. Esta condición provocó que no se fomentara la idolatría por las estrellas de cine como en Occidente. Los campesinos no sólo eran el objeto de interés del cine documental, también era su principal público. Esto provocaba ciertas complicaciones. En ocasiones, al público rural se le dificultaba entender dos tramas simultáneas, lo cual sucedía en muchas ocasiones. Ya que se preferían tramas lineales, se prepararon películas especiales para los cines itinerantes que llegaban a las zonas más remotas. Pues, ante la incomprensión generalizada, algunos pasajes serios se tomaban como cómicos y viceversa. <sup>406</sup>

Benjamin consideraba que la posibilidad de llevar el cine a las regiones más alejadas era uno de los experimentos de psicología social más grandes que se hubieran llevado a cabo. Las películas más proyectadas en los cines rurales abordaban cuestiones educativas; sobre todo, evocaban problemas cotidianos: la lucha contra las plagas, el alcoholismo, el manejo de la maquinaria. A pesar de esta vocación práctica, en muchas ocasiones eran incomprensibles

---

<sup>405</sup> Benjamin, Walter. *La situación del arte cinematográfico en Rusia*. Vol. II/2, de *Obras*, de Walter Benjamin, 363-367. Madrid: Abada, 2009: 364-365.

<sup>406</sup> « Así se acaba de estrenar una película épica sobre la nueva Rusia titulada *La sexta parte de la Tierra*. Pero su directo, que ha sido Vértov, no ha resuelto la tarea principal: mostrar en imágenes características la transformación de Rusia entera por el nuevo orden social implantado. La colonización fílmica de Rusia fracasó, en consecuencias, mientras salió muy bien la delimitación frente a Europa. Y por ella comienza esa película. En fracciones de segundo se suceden imágenes de lugares de trabajo (soldadores en círculo, *coolies* durante la recolección, trabajos de transporte.) y de lugares de disfrute del capital (café, bares, clubes). De películas de sociedad de los últimos años se han tomado algunos fragmentos minúsculos (a menudo, simples detalles de una mano que acaricia o de unos pies que bailan, o un trozo de un peinado o de un collar), que han sido montados de tal modo que se entremezclen con imágenes de los proletarios trabajando. Por desgracia, la película abandona pronto este esquema para entregarse a una simple descripción de los pueblos y los territorios rusos, a cuya evidente conexión con su base concreta de producción económica apenas alude. Que todavía se está ahí tanteando con evidente inseguridad nos lo muestra el hecho de que la imagen de las grúas, las palancas y las transmisiones viene acompañada por la orquesta que interpreta motivos tomados de *Tannhäuser* y *Lohengrin*. Pero, en todo caso, estas imágenes son características de un intento de sacar directamente de la vida películas sin aparato decorativo ni participación actoral. Se trabaja con el aparato en mascarado. Mientras una falsa cámara los primitivos adoptan ciertas poses, en realidad son filmados poco tiempo después, cuando creen que todo terminó. El buen eslogan recuente que dice «¡Fuera la máscara!» funciona en el cine ruso más que en ningún otro sitio. Y de ahí, al mismo tiempo, que en ningún otro sitio sea menor el significado de la estrella de cine. El cine ruso no busca, de una vez para siempre, a ningún actor, sino, en cada caso, a unos tipos determinados. Más aún; Eisenstein, director de *Potemkin*, está ahora preparando una película de la vida de los campesinos en la que no habrá actores.» Benjamin, Walter. *La situación del arte cinematográfico en Rusia*. Vol. II/2, de *Obras*, de Walter Benjamin, 363-367. Madrid: Abada, 2009: 364-365.

para la mayoría, sólo le parecían relevantes a los líderes campesinos y a los miembros del soviét local. Por ello, se pensó en fundar un «Instituto para el Estudio del Espectador», en el que se pudiera investigar, teórica y experimentalmente, las reacciones del público.

El lema «¡Giremos nuestro rostro en dirección al pueblo» influyó decididamente en el desarrollo del cine. Al igual que a la literatura, se impulsó a la industria cinematográfica, pero manteniendo una estructura vertical. El comité central del partido publicaba cada mes las directrices. A través de la prensa se informaba a los clubes y, a su vez, los clubes a los teatros y a los cines. Esta lógica provocó serias contradicciones; por ejemplo, con el noción de «industrialización».

Debido al interés que despertaba en la Unión Soviética todo lo que estuviera relacionado con lo técnico, se pensó que el cine cómico sería muy apreciado. Pero las excéntricas comedias traídas de los Estados Unidos resultaron un fracaso. Para el público soviético eran inasimilables las perspectivas irónicas y escépticas de los asuntos técnicos. Además, el cine ruso dejó de lado las tramas burguesas. Por ello, tampoco se abordaban las historias de amor.<sup>407</sup>

Todos los problemas que se están discutiendo son hoy para el cine (igual que para la literatura) problemas temáticos. Para la nueva época de paz los ha hecho entrar en un estadio difícil. El cine ruso sólo podría situarse sobre una base más segura cuando, en su conjunto, la sociedad bolchevique (y no sólo el Estado) se haya estabilizado lo suficiente para cargar con una nueva «comedia social», con sus nuevos papeles y nuevas situaciones.<sup>408</sup>

## El materialismo-histórico de Benjamin

Considerando las condiciones en las que se desarrollaba la vida cotidiana en un régimen que se asumía como el heredero legítimo del marxismo, Benjamin insistía en la necesidad de crear un marco interpretativo capaz de cuestionar los pilares de la civilización occidental. Ese era el sentido fundamental de las *Tesis de la historia*. El historiador formado en el materialismo-histórico, sostenía, no debía asombrarse por el ascenso de los fascismos en el

---

<sup>407</sup> «Los suicidios por amor falso o desdichado, de los que aún se dan casos aislados, son actualmente enjuiciados por la opinión pública del comunismo como excesos groseros.» Benjamin, Walter. *La situación del arte cinematográfico en Rusia*. Vol. II/2, de *Obras*, de Walter Benjamin, 363-367. Madrid: Abada, 2009: 367.

<sup>408</sup> Benjamin, Walter. *La situación del arte cinematográfico en Rusia*. Vol. II/2, de *Obras*, de Walter Benjamin, 363-367. Madrid: Abada, 2009: 367.

mundo moderno. Por el contrario, ese hecho muestra de manera clara que es mundo no puede sostenerse.<sup>409</sup>

Su distancia con la interpretación ortodoxa que hicieron en la Unión Soviética era clara. Incluso, contrario a la tradición materialista-histórica llegó a destacar la importancia de las figuras teológicas. En ese sentido, Scholem sostenía que la identificación que Benjamin sentía con el materialismo dialéctico era ficticia. Afirmaba que aunque había logrado reproducir una fraseología cercana a la de los comunistas, su forma de pensar diametralmente opuesta.

De acuerdo a Scholem, la manera en que trabajaba sus ideas era independiente al método materialista, incluso, señalaba, que en ocasiones jugaba con las ambivalencias de ese método. La impronta de un método materialista en la metafísica del lenguaje le parecía artificial, pues su dialéctica no era la del marxismo. Por ello, le insistía que sus textos podrían ser identificados en el Partido Comunista como propios de un burgués contrarrevolucionario.

Precisamente, por ese carácter ambivalente, la propuesta de Benjamin fue poco entendida por sus contemporáneos. Por ejemplo, Adorno lo acusó de establecer una doctrina teológica que transfigura los objetivos del materialismo, que lo paralizaba en un umbral entre la magia y el positivismo. Debido a esa incompreensión, pasó desapercibido que su interés se centraba en el ámbito de lo profano, no en el trascendente. Sólo así, pudiera explicarse que mantuviera una posición disruptiva frente a lo religioso, tanto que no tiene ningún problema en destacar el carácter destructivo de lo mesiánico.<sup>410</sup> —Manteniendo una cierta tendencia nihilista, pretende conciliar el materialismo y la teología. Las ideas dispares se unen en imágenes dialécticas para insinuar que la «revelación» puede acontecer en el ámbito profano.

A su juicio, la noción de trascendencia no desapareció por completo con la Ilustración. Por el contrario, había sido incrustada en el destino humano. La modernidad, por tanto, construyó sus propios mitos. Por ello, tanto en el capitalismo como en el socialismo soviético, sostiene Benjamin, es posible reconocer una estructura religiosa; pues, ofrece aliviar, al igual que la religión, las mismas necesidades e inquietudes.

El progreso opera, esencialmente, como un fenómeno religioso. Tal vez, se trata de la forma más extrema de culto que haya existido. A diferencia de las religiones que le anteceden, es

---

<sup>409</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008: 43.

<sup>410</sup> «En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla. Pues el Mesías no sólo viene como Redentor sino también como vencedor del Anticristo.» Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008: 40.

el primer culto que no es expiatorio, sino culpabilizador, sobre todo, en su versión capitalista. La diferencia surge a partir de que enlaza la noción teológica de la «culpa» y el significado mercantil de la «deuda». Por su sentido utilitarista, este culto moderno carece de una teología dogmática. Los objetos sólo adquieren significado a través de referencias fútiles. El capital, en consecuencia, representa un culto *sin sueños ni gracia*, es decir, una escatología vacía.

A pesar de su identificación que tenía con el materialismo histórico, sostenía que era una falacia pretender que una ciencia pudiera abarcar la totalidad, si se despejaba por completo de lo esotérico. Incluso, en 1931, cuando ya había adoptado por completo el lenguaje y las preocupaciones del marxismo, le comenta a Max Rychner que sus reflexiones no se habían separado de lo teológico.<sup>411</sup>

Los saberes del historiador formado en el materialismo-histórico, según Benjamin, han sido obtenidos de modo teológico y expresados en terminología materialista. Ante esta afirmación, es fácil comprender el por qué su interés por el marxismo, sin dejar de ser radical, jamás fue dogmático ni apegado a la ortodoxia partidista. Incluso, en una carta enviada a Scholem en marzo de 1934, le confiesa que el comunismo soviético no era un dogma propio, pero, según él, se trataba del mal menor.<sup>412</sup>

Lo que carecía el socialismo soviético era una nueva concepción de historia que rompiera tajantemente con el ideal de progreso. Por ello, sostiene que la existencia en el presente sólo debería comprenderse como metáfora, como reflejo de un estadio fuera de la historia. La historia, en este sentido, no sería la locomotora del progreso, tal como lo concebía Marx, sino el manotazo hacia el freno de emergencia.<sup>413</sup> El sentido de la historia se revela sólo cuando es entendida como un conjunto liberado de la obsesión por el futuro. Pues esta fascinación por el devenir, característica de la modernidad, es una forma deformada del estadio final, construida por corrientes científicistas. En ese sentido, rompe tajantemente con el ideal del progreso, ya que postula un parámetro normativo a partir de un supuesto estado de armonía. Pero esta percepción del tiempo niega la existencia de un presente desgarrado.

---

<sup>411</sup> «Si debo entonces expresarlo en una palabra; no pude nunca investigar y pensar de otra manera que en un, si así puedo decirlo, sentido teológico; es decir, en consonancia con la doctrina talmúdica de los cuarenta y nueve niveles de sentido de cada versículo de la Torá. Ahora bien, las *jerarquías del sentido* las tiene, de acuerdo con mi experiencia, la más desgastada banalidad comunista en una medida mayor que la flexibilidad burguesa actual, que siempre posee solo la de la apologética.» Pangritz, Andreas. «Teología.» En *Conceptos de Walter Benjamin*, de Michael, Wizisla, Erdmut Opitz, 1173-1248. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014: 1174.

<sup>412</sup> Cfr. Wizisla, Erdmut. «Revolución.» En *Opitz, Michael; Wizisla, Erdmut*, de Conceptos de Walter Benjamin, 1013-1056. Buenos Aires: Las cuarenta, 2014: 1019.

<sup>413</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008: 70.



Ante el método científico, Benjamin propone una interpretación a través de la rememoración. La pobreza de experiencia que supone el pensamiento científico, puede enriquecerse mediante la rememoración. Aunque parecería una forma de fe religiosa, a través de la experiencia referida a lo material, se convierte en un modo de comprensión fundamentalmente ateológico. Así, se evita que lo profano sea reducido a los dogmas religiosos.

En ese sentido, la tarea revolucionaria es una praxis que puede acontecer en cualquier momento y en cualquier lugar. En otras palabras, la tarea revolucionaria no es, en sentido estricto, la concreción de un evento único que se concretaría en el futuro, liberando a los oprimidos y justificando su sufrimiento, sino una débil fuerza mesiánica que ha sido conferida a cada generación.<sup>414</sup> Por ejemplo, en las universidades, consiste en crear una comunidad de personas que conocen, y, que al mismo tiempo, se oponga a la idea de crear una corporación formada por funcionarios y hombres de carrera. Pero, tal como advierte Benjamin, la forma actual del aparato profesional se aleja de la idea misma del saber.<sup>415</sup>

La universidad, al estar organizada bajo la lógica de la aplicabilidad de la ciencia y no a partir del conocimiento, imita, de manera irremediable, la estructura del Estado. De hecho, la universidad está organizada a partir de la productividad del estudiante.<sup>416</sup> En ese sentido, se forjan profesionales, pero no una comunidad. Rechaza, por tanto, cualquier creación inmediata, especialmente, si no esté referida a un cargo, pues condena a los estudiantes a seguir las clases de manera mecánica.<sup>417</sup>

---

<sup>414</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008: 36.

<sup>415</sup> «Quien piense que el Estado en su forma actual es ya lo dado, incluyéndose todo en la línea de su desarrollo, habrá de rechazar tal concepción si es que no se atreve a pedir apoyo y protección para la «ciencia» por parte del Estado. Porque, en realidad, la perversión no consiste en la coincidencia de la universidad con el Estado – que no se compadecería nada mal con una barbarie sincera-, sino en la fianza y la doctrina de la libertad de una ciencia de la que se espera sin embargo, con brutal obvedad, que conduzca sus discípulos a la individualidad social y a ponerse al servicio del Estado. La tolerancia con las ideas y doctrinas más libres no servirá de nada mientras la vida que esas ideas y doctrinas (no menos que son más rigurosas) transportan consigo no se halle también autorizada y se siga negando ingenuamente este enorme abismo mediante la directa conexión de la universidad con el Estado.» Benjamin, Walter. *La vida de los estudiantes*. Vols. II, 1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 77-89. Madrid: Abada, 2007: 79.

<sup>416</sup> «No siendo funcionarios, los estudiantes se quedan siempre aquí por detrás de los profesores, y la estructura jurídica de la universidad (encarnada por el ministro de Educación, al que nombra el soberano, no la universidad) es una semioculta correspondencia de la autoridad académica sobre las cabezas de los estudiantes (y, en casos infrecuentes y felices, también de los profesores) con los órganos estatales como tales.» Benjamin, Walter. *La vida de los estudiantes*. Vols. II, 1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 77-89. Madrid: Abada, 2007: 79.

<sup>417</sup> «Los estudiantes, en efecto, no han podido acuñar su necesidad espiritual, no pudiendo por tanto basar en ella una comunidad en verdad seria, sino una comunidad cumplidora e interesada. Ese espíritu propiamente tolstoiano que abrió el enorme abismo entre las existencias burguesa y proletaria, creando el concepto de que servir a los pobres es una tarea de la humanidad y no un asunto de los estudiantes en el empleo de su tiempo

Sin duda, Benjamin le otorgo un sentido distinto a la noción de «revolución» y, también, a la de «lucha de clases». La «revolución», como acto épico, no era la razón última de su pensamiento. Al estar referida a la exigencia de justicia, no es, únicamente, una expresión política. Se trata de un punto de la historia humana en el que se superpone lo político y lo teológico.

Aunque en la obra hay puntos estrechamente vinculados con el marxismo, Benjamin advierte de los peligros de romantizar la lucha de clases. Al proyectarla en la historia se podría producir un mito moderno, un drama heroico en que los proletarios vencen a los burgueses. A su juicio, las contradicciones del capitalismo son incuestionables, pero han emergido nuevas formas culturales.

La idea de la lucha de clases puede inducir a error. No se trata de una prueba de fuerza en la que se decidiría la cuestión ¿quién gana, quién pierde?, ni de una pelea tras la cual al vencedor le irá bien, pero mal al perdedor. Pensar así significa encubrir románticamente los hechos. Pues, venza o pierda en la lucha, la burguesía está condenada a sucumbir por las contradicciones internas que, en el curso de la evolución, le resultarán mortales. La pregunta es únicamente si se hundirá por sí misma o por obra del proletariado. La respuesta decidirá sobre la pervivencia o el final de una evolución cultural de tres mil años. La historia no sabe nada de la mala infinitud en la imagen de los luchadores eternamente combatiéndose. El verdadero político solo calcula a plazos. Y si la abolición de la burguesía no se consuma antes de un instante casi calculable de la evolución científica y técnica (la inflación y la guerra química señalan este), entonces todo está perdido. Antes de que la chispa llegue a la dinamita, hay que cortar la mecha encendida. La intervención, el riesgo y el *tempo* del político son técnicos... no caballerescos.<sup>418</sup>

La urgencia de construir un nuevo concepto de Historia radica en la necesidad de romper con un proceso de transmisión incapaz de concebir a la historia en forma dialéctica, es decir, un

---

libre, y que precisamente *en este caso* exige todo o nada, ese concepto surgido justamente en las ideas de los anarquistas más profundos y en comunidades cristianas monacales, este espíritu verdaderamente serio de considerar un trabajo social, que no precisa de los intentos infantiles de hallar una empatía en la psique de los trabajadores y del pueblo, no surgió en comunidades de estudiantes. El intento de organizar la voluntad del conjunto de una comunidad académica como comunidad de trabajo social fracasó debido a la abstracción y al aislamiento del objeto. La totalidad del individuo no encontró en ello su expresión, porque en tal comunidad su voluntad no podía orientarse a la totalidad.» Benjamin, Walter. *La vida de los estudiantes*. Vols. II, 1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 77-89. Madrid: Abada, 2007: 781-82.

<sup>418</sup> Bernajmin, Walter. «Alarma de incendios.» En *Calle de sentido único*, de Walter Benjamin, 56-57. Madrid: Akal, 2015:56-57.

concepto capaz de entender que toda producción de la cultura es, a la vez, una expresión de barbarie que ha producido una miseria estabilizada que se recrudece en los grupos marginales. El «progreso», en este sentido, significa una catástrofe única que ha dejado ruina sobre ruina.

## Una lectura política del mesianismo

En la obra de Walter Benjamin aparecen constantemente algunos conceptos teológicos, como como el ángel de la historia, el Anticristo, la esperanza, el Mesías, la redención, la rememoración.<sup>419</sup> Y aunque el concepto de «teología» no aparece frecuentemente, su obra parecería tener un núcleo teológico oculto. El propio Benjamin sostiene que para reconstruir la experiencia es fundamental que las imágenes religiosas se entrecrucen con nociones profanas.

En la rememoración tenemos una experiencia que nos prohíbe comprender la historia de manera fundamentalmente ateológica en la misma medida en no debemos interpretar en conceptos teológicos.

Mi pensamiento se comporta con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente absorbido por ella. Pero si fuera por el papel secante, nada de lo que está escrito quedaría.<sup>420</sup>

En estas figuras, sin duda, se muestra la influencia de la tradición judía, en particular del mesianismo y de la mística. Sin embargo, su postura frente a las manifestaciones religiosas era ambivalente. Aunque se declaraba interesado por los asuntos judíos, reconocía que no sabía nada de eso. Durante su juventud mantuvo fuertes discusiones en torno al sionismo, y, aunque no negaba por completo su validez, parecía que, de antemano, lo descartaba como opción política.<sup>421</sup> Asumía, que se trataba de una forma artificial de intentar regresar al pasado.

En esa época, insistía en la urgencia de una renovación en el ámbito espiritual.<sup>422</sup> A su juicio, a partir de una nueva forma de experiencia aún era posible recuperar ciertos contenidos religiosos. Pues, al encontrarse la filosofía y la religión, tenía origen una especie de teología dispersa, capaz de alcanzar los ámbitos más extremos. Este estado de diseminación permitiría

---

<sup>419</sup> Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008.

<sup>420</sup> Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008: 78.

<sup>421</sup> Cfr. Scholem, Gershom. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Barcelona: Ediciones Península, 1987: 19-20.

<sup>422</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *La vida de los estudiantes*. Vol. II/1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 77-89. Madrid: Abada, 2007.

captar, a través de la experiencia, el espíritu místico que subsiste en toda expresión cultural, sin importar su ámbito, desde la literatura hasta la publicidad. En este sentido, el núcleo teológico, presente en la historia, posibilitaría que, mediante una mirada fragmentaria, se cohesionaran de elementos disímiles.

En su propuesta filosófica persiste cierta influencia de la tradición judaica, en particular de la escatología. No es casualidad que conciba la historia, entendida como un ideal de progreso, como una única catástrofe.<sup>423</sup> El devenir, en el sentido hegeliano, significaría una caída constante, por lo menos, hasta la irrupción del tiempo mesiánico. Por ello, se sentía atraído por lo que Scholem denominó como comunidades apocalípticas. Su noción de «esperanza» está estrechamente ligado a la idea del fin de los tiempos.<sup>424</sup>

Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer.<sup>425</sup>

A pesar de esta gran influencia, no era un hombre profundamente religioso. Sus ensayos sobre Kafka aclaran su posición frente a la tradición judía. Benjamin percibía en la literatura kafkiana una especie de teología negativa. Sostenía que era el lado cómico de la sabiduría judaica.<sup>426</sup> De hecho, coincide con la idea de redención de Kafka. La salvación, en este sentido, no sería el premio que obtiene el hombre después del castigo, sino la única salida de una situación sin salida. En uno de esos ensayos, cita una conversación que sostuvo Kafka con Max Brod que concuerda con esta perspectiva.

---

<sup>423</sup> « Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.» Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008: 44-45.

<sup>424</sup> « Bien está: he alcanzado un extremo. Un naufragio a la deriva sobre los restos del naufragio, mientras trepa hasta la punta del mástil que ya se hunde. Pero le queda la posibilidad de lanzar desde allí una señal para su rescate.» Scholem, Gershom. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Barcelona: Ediciones Península, 1987: 237.

<sup>425</sup> Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008: 40.

<sup>426</sup> Cfr. Scholem, Gershom. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Barcelona: Ediciones Península, 1987: 13.

Recuerdo haber tenido una conversación con Kafka cuyo punto de partida era la Europa actual y la decadencia de la humanidad. “Somos”, dijo, “pensamientos nihilistas, ideas de suicidio que se elevan de la cabeza de Dios”. Esto me recordó inmediatamente la imagen del mundo propia de la gnosis: para ella Dios es un maligno demiurgo, y el mundo es su pecado original. “¡Oh, no!”, dijo Kafka, “nuestro mundo sólo es un mal humor de Dios, un día malo”. “Por tanto, ¿habría esperanza fuera de él, fuera de esta forma fenoménica que es lo que conocemos?”. Kafka sonrió y dijo: “Sin duda habría muchísima esperanza, la habría, pero no para nosotros”.<sup>427</sup>

Scholem sostenía que la identificación que Benjamin sentía con el materialismo dialéctico era ficticia. Afirmaba que aunque había logrado reproducir una fraseología cercana a la de los comunistas, su forma de pensar diametralmente opuesta. A su juicio, la manera en que trabajaba sus ideas era independiente al método materialista, incluso, señalaba, que en ocasiones jugaba con las ambivalencias de ese método. En ese sentido, la impronta de un método materialista en la metafísica del lenguaje le parecía artificial, pues su dialéctica no era la del marxismo. Incluso, le señaló que sus textos podrían ser identificados en el Partido Comunista como propios de un burgués contrarrevolucionario.

Precisamente, por ese carácter ambivalente, la propuesta de Benjamin fue poco entendida por sus contemporáneos. Por ejemplo, Adorno lo acusó de establecer una doctrina teológica que transfigura los objetivos del materialismo, que lo paralizaba en un umbral entre la magia y el positivismo. Debido a esa incompreensión, pasó desapercibido que su interés se centraba en el ámbito de lo profano, no en el trascendente. Sólo así, pudiera explicarse que mantuviera una posición disruptiva frente a lo religioso, tanto que no tiene ningún problema en destacar el carácter destructivo de lo mesiánico.<sup>428</sup> Manteniendo una cierta tendencia nihilista, pretende conciliar el materialismo y la teología. Las ideas dispares se unen en imágenes dialécticas para insinuar que la «revelación» puede acontecer en el ámbito profano.

A su juicio, la noción de trascendencia no desapareció por completo con la Ilustración. Por el contrario, había sido incrustada en el destino humano. La modernidad, por tanto, construyó sus propios mitos. Por ello, en el capitalismo, sostiene Benjamin, es posible reconocer una

---

<sup>427</sup> Benjamin, Walter. *Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte*. Vol. II/2, de *Obras*, de Walter Benjamin, 9-40. Madrid: Abada, 2009: 14.

<sup>428</sup> «En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla. Pues el Mesías no sólo viene como Redentor sino también como vencedor del Anticristo.» Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008: 40.

estructura religiosa; pues, ofrece aliviar, al igual que la religión, las mismas necesidades e inquietudes.

El capitalismo opera, esencialmente, como un fenómeno religioso. Tal vez, se trata de la forma más extrema de culto que haya existido. A diferencia de las religiones que le anteceden, es el primer culto que no es expiatorio, sino culpabilizador. La diferencia surge a partir de que enlaza la noción teológica de la «culpa» y el significado mercantil de la «deuda». Por su sentido utilitarista, este culto moderno carece de una teología dogmática. Los objetos sólo adquieren significado a través de referencias fútiles. El capital, en consecuencia, representa un culto *sin sueños ni gracia*, es decir, una escatología vacía.

La importancia de la teología en su pensamiento se revela desde que presenta uno de sus primeros textos, *Programa de la filosofía futura*. Ahí, plantea una reflexión del carácter lingüístico del conocimiento a través del lenguaje adánico. El mismo gesto se repite en el tratado epistemo-crítico que antecede el *Origen del Trauerspiel*. A pesar de su identificación que tenía con el materialismo histórico, sostenía que era una falacia pretender que una ciencia pudiera abarcar la totalidad, si se despegaba por completo de lo esotérico. Incluso, en 1931, cuando ya había adoptado por completo el lenguaje y las preocupaciones del marxismo, le comenta a Max Rychner que sus reflexiones no se habían separado de lo teológico.<sup>429</sup>

En *Sobre el programa de la filosofía futura*, Benjamin propone un concepto de experiencia que, si bien, no rompe por completo con el sistema kantiano, parte de la esencia lingüística presente en las cosas. Dicho concepto estaba relacionado con el concepto teológico de la «redención». Mientras que en *Sobre el Lenguaje general y sobre el lenguaje del ser humano* se ocupa de la teoría del lenguaje, tomando como base la tradición judaica, en particular su interpretación del *Génesis*. Así, partiendo de la filosofía del lenguaje, establece una relación entre la posibilidad de conocer y la teología.

De acuerdo a su interpretación bíblica, concibe la historia humana como un proceso de decadencia tras la separación de su origen. En el caso del lenguaje, al escindirse de la palabra divina, es degradado a su mera función comunicativa. Por ello, debe ser rescatado. Su teoría del lenguaje se funda en la tradición mística de la interpretación de la biblia de la cábala, en la que la sabiduría transita por cuarenta y nueve escalones.

---

<sup>429</sup> «Si debo entonces expresarlo en una palabra; no pude nunca investigar y pensar de otra manera que en un, si así puedo decirlo, sentido teológico; es decir, en consonancia con la doctrina talmúdica de los cuarenta y nueve niveles de sentido de cada versículo de la Torá. Ahora bien, las *jerarquías del sentido* las tiene, de acuerdo con mi experiencia, la más desgastada banalidad comunista en una medida mayor que la flexibilidad burguesa actual, que siempre posee solo la de la apologética.» Pangritz, Andreas. «Teología.» En *Conceptos de Walter Benjamin*, de Michael, Wizisla, Erdmut Opitz, 1173-1248. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014: 1174.

Los cabalistas de todas las escuelas y orientaciones están de acuerdo ver en el lenguaje no solamente un insuficiente medio de comprensión de hombre a hombre... El lenguaje en su más pura esencia... tiene... un valor místico. El lenguaje alcanza a Dios, porque ha partido de Dios. En el lenguaje los hombres... se refleja el lenguaje creador de Dios.<sup>430</sup>

La teología, en este sentido, corresponde a una forma de aprehender la experiencia distinta a las tendencias dominantes de la modernidad. En otras palabras, a través de su epistemocrítica, Benjamin pretende posibilitar una apertura de la experiencia para el materialismo-histórico. En la noción de «rememoración» destaca un punto neurálgico de la interpretación judía de la historia. La rememoración, al ser un desencanto por el futuro, evita que la historia se interprete de manera lineal y, en consecuencia, se piense como un tiempo vacío. Por el contrario, mantiene abierta la posibilidad del tiempo mesiánico. Al diferenciarlo del tiempo mecánico, propio de la física, la temporalidad histórica no corresponde una dimensión neutra en la que se desarrollan los hechos. Y, aunque no intenta escribir la historia en términos teológicos, la rememoración impide que se lea completamente ateológica.

Desde esta perspectiva, no es posible negar la presencia de nociones teológicas o relativizarlas, afirmando que sólo se trata de metáforas. Sin embargo, tampoco se ajusta completamente a la tradición judía. Ese es uno de los motivos por los que al iniciar las *Tesis sobre el concepto historia* insiste que en la sociedad moderna persistía un núcleo teológico, pero al racionalismo le resultaba inaccesible. En la alegoría del títere y el enano,<sup>431</sup> recuerda lo que había afirmado en el breve texto *Capitalismo como religión*, contrario a lo que nos hizo pensar el proceso de secularización, en la modernidad existía una estructura religiosa. Debido a su olvido, se convirtió en la forma más cruenta, pues carecía de referencias trascendentes. La salida, a su juicio, no sería negar la validez de la teología, sino ligarla al materialismo-histórico.

En la filosofía uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera siempre que ponga a su

---

<sup>430</sup> Pangrtiz, Andreas. «Teología.» En *Conceptos de Walter Benjamin*, de Michael, Wizisla, Erdmut Opitz, 1173-1248. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014: 1178.

<sup>431</sup> «Según se cuenta, hubo un autómatas construido de manera tal, que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles.» Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008: 35.

servicio la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie.<sup>432</sup>

Los saberes del historiador formado en el materialismo-histórico, según Benjamin, han sido obtenidos de modo teológico y expresados en terminología materialista. Ante esta afirmación, es fácil comprender el por qué su interés por el marxismo, sin dejar de ser radical, jamás fue dogmático ni apegado a la ortodoxia partidista. Incluso, en una carta enviada a Scholem en marzo de 1934, le confiesa que el comunismo soviético no era un dogma propio, pero, según él, se trataba del mal menor.<sup>433</sup>

Desde que publica *La vida de los estudiantes*, en 1915, al plasmar el reino del Mesías o la idea de la Revolución Francesa como imágenes utópicas, es posible entrever una concepción teológica de la historia. En ese texto aparecen elementos propios de la tradición apocalíptica, como el estadio final. De ese modo, es capaz de denunciar que la concepción tradicional de la historia se funda en la idea de tiempo entendida como infinitud. Bajo el paradigma moderno, el ritmo de la historia se guía por la lógica del progreso. Pero, a su juicio, esa noción es imprecisa y carece de rigor. Por el contrario, la verdad histórica reside en las imágenes creadas por los pensadores utópicos.<sup>434</sup>

Los elementos propio del estado final no están a la vista como informe tendencia de progreso, sino que se hallan hondamente insertados en cada presente en su calidad de creaciones y de pensamientos en peligro, reprobados y ridiculizados. La tarea histórica es configurar en su pureza el estado inmanente de la perfección como estado absoluto, hacer que sea visible, hacerlo dominante en el presente. Pero dicho estado no habrá que exponerlo con la pragmática descripción de los detalles (instituciones, costumbres, etc.), a la cual preferentemente se sustrae, sino que tan sólo se puede captar en lo que es su estructura metafísica, como el reino mesiánico o la idea francesa de la revolución.<sup>435</sup>

Por ello, sostiene que la existencia en el presente sólo debería comprenderse como metáfora, como reflejo de un estadio fuera de la historia. La historia, en este sentido, no sería la locomotora del progreso, tal como lo concebía Marx, sino el manotazo hacia el freno de

---

<sup>432</sup> Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008: 75.

<sup>433</sup> Cfr. Wizisla, Erdmut. «Revolución.» En *Opitz, Michael; Wizisla, Erdmut*, de Conceptos de Walter Benjamin, 1013-1056. Buenos Aires: Las cuarenta, 2014: 1019.

<sup>434</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *La vida de los estudiantes*. Vols. II, 1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 77-89. Madrid: Abada, 2007: 77.

<sup>435</sup> Benjamin, Walter. *La vida de los estudiantes*. Vols. II, 1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 77-89. Madrid: Abada, 2007: 77.



emergencia.<sup>436</sup> El sentido de la historia se revela sólo cuando es entendida como un conjunto liberado de la obsesión por el futuro. Pues esta fascinación por el devenir, característica de la modernidad, es una forma deformada del estadio final, construida por corrientes científicas. En ese sentido, rompe tajantemente con el ideal del progreso, ya que postula un parámetro normativo a partir de un supuesto estado de armonía. Pero esta percepción del tiempo niega la existencia de un presente desgarrado.

Ante el método científico, Benjamin propone una interpretación a través de la rememoración. La pobreza de experiencia que supone el pensamiento científico, puede enriquecerse mediante la rememoración. Aunque parecería una forma de fe religiosa, a través de la experiencia referida a lo material, se convierte en un modo de comprensión fundamentalmente ateológico. Así, se evita que lo profano sea reducido a los dogmas religiosos.

En ese sentido, la tarea revolucionaria es una praxis que puede acontecer en cualquier momento y en cualquier lugar. En otras palabras, la tarea revolucionaria no es, en sentido estricto, la concreción de un evento único que se concretaría en el futuro, liberando a los oprimidos y justificando su sufrimiento, sino una débil fuerza mesiánica que ha sido conferida a cada generación.<sup>437</sup> Por ejemplo, en las universidades, consiste en crear una comunidad de personas que conocen, y, que al mismo tiempo, se oponga a la idea de crear una corporación formada por funcionarios y hombres de carrera. Pero, tal como advierte Benjamin, la forma actual del aparato profesional se aleja de la idea misma del saber.<sup>438</sup>

La universidad, al estar organizada bajo la lógica de la aplicabilidad de la ciencia y no a partir del conocimiento, imita, de manera irremediable, la estructura del Estado. De hecho, la universidad está organizada a partir de la productividad del estudiante.<sup>439</sup> En ese sentido, se

---

<sup>436</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008: 70.

<sup>437</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008: 36.

<sup>438</sup> «Quien piense que el Estado en su forma actual es ya lo dado, incluyéndose todo en la línea de su desarrollo, habrá de rechazar tal concepción si es que no se atreve a pedir apoyo y protección para la «ciencia» por parte del Estado. Porque, en realidad, la perversión no consiste en la coincidencia de la universidad con el Estado – que no se compadecería nada mal con una barbarie sincera-, sino en la fianza y la doctrina de la libertad de una ciencia de la que se espera sin embargo, con brutal obvedad, que conduzca sus discípulos a la individualidad social y a ponerse al servicio del Estado. La tolerancia con las ideas y doctrinas más libres no servirá de nada mientras la vida que esas ideas y doctrinas (no menos que son más rigurosas) transportan consigo no se halle también autorizada y se siga negando ingenuamente este enorme abismo mediante la directa conexión de la universidad con el Estado.» Benjamin, Walter. *La vida de los estudiantes*. Vols. II, 1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 77-89. Madrid: Abada, 2007: 79.

<sup>439</sup> «No siendo funcionarios, los estudiantes se quedan siempre aquí por detrás de los profesores, y la estructura jurídica de la universidad (encarnada por el ministro de Educación, al que nombra el soberano, no la universidad) es una semioculta correspondencia de la autoridad académica sobre las cabezas de los estudiantes (y, en casos

forjan profesionales, pero no una comunidad. Rechaza, por tanto, cualquier creación inmediata, especialmente, si no esté referida a un cargo, pues condena a los estudiantes a seguir las clases de manera mecánica.<sup>440</sup>

## El sentido apocalíptico de la historia

En el *Fragmento teológico-político*, Benjamin aborda el problema del mesianismo. Sobre todo, trata de apartarse de aquellas posturas. Como la filosofía de la historia de Kant o de Hegel, que ven en el reino de Dios el «télós» que anima la «*dynamis*» de la historia. En ese sentido, distingue entre la idea de «meta» –«télós»- y la de «final» –«*eschaton*»-. En consonancia con Bloch, sostiene que el orden de lo profano no debe edificarse siguiendo el modelo divino, sino sobre la idea de la felicidad, pues la teocracia sólo tiene un sentido religioso, pero no político. El ámbito profano, afirma, no es parte del reino de Dios, sino su paulatino acercamiento. Pero, nada de lo histórico puede justificarse en lo mesiánico.<sup>441</sup> El devenir histórico, tal como lo concibe Hegel, representa una fuerza que destruye a su paso y autoriza que se erija una gran figura, el estado absoluto, aplastando flores inocentes.<sup>442</sup> En esta incesante producción de víctimas, radica la urgencia de construir un nuevo concepto de

---

infrecuentes y felices, también de los profesores) con los órganos estatales como tales.» Benjamin, Walter. *La vida de los estudiantes*. Vols. II, 1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 77-89. Madrid: Abada, 2007: 79.

<sup>440</sup> «Los estudiantes, en efecto, no han podido acuñar su necesidad espiritual, no pudiendo por tanto basar en ella una comunidad en verdad seria, sino una comunidad cumplidora e interesada. Ese espíritu propiamente tolstoiano que abrió el enorme abismo entre las existencias burguesa y proletaria, creando el concepto de que servir a los pobres es una tarea de la humanidad y no un asunto de los estudiantes en el empleo de su tiempo libre, y que precisamente *en este caso* exige todo o nada, ese concepto surgido justamente en las ideas de los anarquistas más profundos y en comunidades cristianas monacales, este espíritu verdaderamente serio de considerar un trabajo social, que no precisa de los intentos infantiles de hallar una empatía en la psique de los trabajadores y del pueblo, no surgió en comunidades de estudiantes. El intento de organizar la voluntad del conjunto de una comunidad académica como comunidad de trabajo social fracasó debido a la abstracción y al aislamiento del objeto. La totalidad del individuo no encontró en ello su expresión, porque en tal comunidad su voluntad no podía orientarse a la totalidad.» Benjamin, Walter. *La vida de los estudiantes*. Vols. II, 1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 77-89. Madrid: Abada, 2007: 781-82.

<sup>441</sup> « Es el Mesías mismo quien sin duda completa todo acontecer histórico, y esto en el sentido de que es él quien redime, quien completa y crea la relación del acontecer histórico con lo mesiánico mismo. Por eso, nada histórico puede pretender relacionarse por sí mismo con lo mesiánico. Por eso, el Reino de Dios no es un *télós* de la *dynamis* histórica, y no puede plantearse como meta. En efecto, desde el punto de vista histórico, el Reino de Dios no es meta, sino que es final. Por eso mismo, el orden de lo profano no puede levantarse sobre la idea del Reino de Dios, y por eso también, la teocracia no posee un sentido político, sino solamente religioso. Haber negado con toda intensidad el significado político de la teocracia es mayor mérito del libro de Bloch titulado *El espíritu de la utopía*.» Benjamin, Walter. *Fragmento teológico-político*. Vol. II/1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 206-207. Madrid: Abada, 2007: 206.

<sup>442</sup> Cfr. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Tecnos, 2005: 168.

historia, distinto al ideal civilizatorio de Occidente, que sea capaz de aprehender las contradicciones éticas y políticas del progreso humano.

Lo mesiánico, para Benjamin, no es la posibilidad de acceder al reino de Dios, sino la posibilidad de experimentar el tiempo de manera plena. En vez de encarnar el fin en la «revolución proletaria», como lo hace Marx, apela a la presencia de una débil fuerza mesiánica, conferida a cada generación, a la cual, el pasado puede dirigir sus reclamos.<sup>443</sup> La historia, por tanto, no puede ser entendida como una dialéctica superadora, sino, partiendo de la tradición de los oprimidos, como una catástrofe única, que demanda ser redimida.

Ya que el orden de lo profano tiende a apuntar a la felicidad, su relación con lo mesiánico es esencial.<sup>444</sup> El Mesías consume el suceder histórico, en el sentido de redención. Al adquirir este carácter místico, es posible mostrar la historia a través de una imagen dialéctica en la que se actualiza «lo que ha sido». Sin embargo, reconoce que lo profano y lo mesiánico se encuentran en tensión. Pero, a pesar de su oposición, lo divino y lo profano convergen en la noción de «*restitutio in integrum*». La «*restitutio*» religiosa debe acompañarse de una «*restitutio*» mundana. Ambas conducen a la eternidad de lo efímero, como una totalidad espacial y temporal.

Perseguir esta condición efímera, incluso para aquellos niveles del hombre que son ya, como tal, naturaleza, es tarea de esa política mundial cuyo método ha de recibir el nombre de «nihilismo».<sup>445</sup>

Benjamin pretendía construir una filosofía materialista de la historia, fundada en la máxima concreción a partir de resabios anacrónicos. Los «desechos» de la modernidad proporcionan el material necesario para interpretar la Historia.<sup>446</sup> De acuerdo a Buck Morss, constantemente, intenta conectar sus preocupaciones académicas con sus experiencias

---

<sup>443</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008: 36-37.

<sup>444</sup> «Si una flecha indica dónde está la meta en que actúa la *dýnamis* de lo profano, y otra nos indica la dirección de la intensidad mesiánica, la búsqueda de la felicidad de la humanidad en libertad se alejará de dicha dirección mesiánica; pero así como una fuerza que recorre su camino puede promover una fuerza de dirección contraria, también el orden de lo profano puede promover la llegada de lo mesiánico. Así pues, lo profano no es por cierto una categoría del Reino, sino una categoría (y de las más certeras) de su aproximación silenciosa. Pues en la felicidad, todo lo terreno se dirige a su propio ocaso, que sólo en la felicidad puede encontrar, mientras que, por supuesto, la intensidad mesiánica inmediata, la perteneciente al corazón, del ser humano individual interno, pasa por la desdicha, por el sufrimiento.» Benjamin, Walter. *Fragmento teológico-político*. Vol. II/1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 206-207. Madrid: Abada, 2007: 207.

<sup>445</sup> Benjamin, Walter. *Fragmento teológico-político*. Vol. II/1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 206-207. Madrid: Abada, 2007: 207.

<sup>446</sup> Cfr. Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 19.

cotidianas a través de una hermenéutica fenomenológica. Bajo esta pretensión, buscaba que los propios fenómenos históricos hablaran, mostrar cuan concretos pueden ser en relación con la filosofía de la historia. Con esta perspectiva, el historiador, formado en el materialismo-histórico, sería capaz de captarlos como si se tratara del fulgor de un relámpago. Esta postura filosófica ayudaría a resistir los efectos del progreso y su cultura de masas.

Sin duda, Benjamin le otorgo un sentido distinto a la noción de «revolución» y, también, a la de «lucha de clases». La «revolución», como acto épico, no era la razón última de su pensamiento. Al estar referida a la exigencia de justicia, no es, únicamente, una expresión política. Se trata de un punto de la historia humana en el que se superpone lo político y lo teológico.

Esta peculiar perspectiva se debe, en parte, a que su experiencia política está íntimamente ligada a su desarrollo teórico. A partir de su propia experiencia, puede aclararse el sentido de conceptos presentes en su pensamiento, como «esperanza», «felicidad» o «recuerdo». Benjamin se identificaba como parte de la burguesía intelectual que se había adherido a la izquierda y se radicalizó por la revolución fracasada de 1918.<sup>447</sup> Pero, tras haber sido rechazado de la academia durante la República de Weimar, se radicalizó su postura.<sup>448</sup>

En *Panorama imperial*, por ejemplo, el momento redentor es expresado en términos teológicos. En la primera versión, que entregó a Scholem en 1923, habla del sufrimiento como el «despeñadero del pesar». En 1928, cambiaría esta expresión y afirmaría que se trata del «camino ascendente a la rebelión». Esta modificación de su pensamiento fue acompañada por una radicalización política.

Desde 1923, cuando Benjamin entregó un borrador a Scholem de *Panorama imperial*, esta temática se hace presente. Por el pesimismo expresado en el texto, le era complicado entender a Scholem las razones por las que Benjamin decidió permanecer en Alemania. Por ese motivo, le pidió considerar la posibilidad de emigrar a Palestina con él. Pero mantenía ciertas sospechas sobre el sionismo, por su nacionalismo exacerbado y, sobre todo, en su orientación agrícola, en la que veía un retorno artificial a la era preindustrial.<sup>449</sup> Además, su creatividad

---

<sup>447</sup> Cfr. Wizisla, Erdmut. «Revolución.» En *Opitz, Michael; Wizisla, Erdmut*, de Conceptos de Walter Benjamin, 1013-1056. Buenos Aires: Las cuarenta, 2014: 1017.

<sup>448</sup> «En estos días nadie debe empeñarse en lo que «sabe hacer». La fuerza estriba en la improvisación. Todos los golpes decisivos se darán con la mano izquierda.» Benjamin, Walter. «Productos chinos.» En *Calle de sentido único*, de Walter Benjamin, 16-17. Madrid: Akal, 2015: 16.

<sup>449</sup> Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 27.

estaba ligada a la conciencia de la crisis europea. Pues, sus intuiciones surgían de su propia experiencia.

Justo en esa época, relata Scholem, creció el interés de Benjamin por el pensamiento judaico, sobre todo por el pensamiento de Franz Rosenzweig. Al combinar los términos teológicos con las preocupaciones propias del marxismo, pretendía oponerse a la postura positivista y a la neokantiana, que dominaban al interior del Partido Social Demócrata y, además, las consideraba estériles y poco interesantes. Esta irrupción no es un hecho menor, pues el materialismo-histórico, cuando menos en su interpretación ortodoxa, parecía estar cerrado a cualquier evocación religiosa.

Desde sus primeros textos mostraba cierta reticencia a las instituciones burguesas, como la escuela o la familia. Pero, en vez de enfatizar la cuestión de clase, como era común en la época, se concentró en la cuestión generacional. Su crítica a la decadencia del mundo burgués lo acercaba a las nociones marxistas, cuando menos a la interpretación mesiánica del marxismo de Ernst Bloch.

Sin embargo, también puede percibirse cierta influencia de corrientes poco apreciadas en el Partido Comunista, como el anarquismo y el socialismo utópico. Sobre todo, muestra gran respeto por el pensamiento de George Sorel y de Charles Fourier. Por lo tanto, aunque se adhería a algunas propuestas de Bloch, no podía aceptar el paralelo que supone la relación historia empírica y la trascendencia teológica. Pues, si fuera así, surgiría nuevamente el mismo problema que supone la filosofía de la historia hegeliana.

En cambio, defendía la posibilidad de un conocimiento metafísico del mundo objetivo. La revelación sería la experiencia filosófica absoluta de la verdad.<sup>450</sup> Contrario a lo que sostenía el idealismo, aseguraba que este conocimiento no le devolvería únicamente su reflejo, pues era algo perceptible en la historia. Por ello, rechazaba la concepción hegeliana de la historia. Aunque negaba que la Historia tuviera sentido en sí misma, afirmaba que la naturaleza material era significativa.

El misticismo e, incluso, el animismo podrían ser esquemas más certeros para comprender la realidad que las abstracciones hegelianas. Aunque los objetos son mudos, contienen un potencial expresivo que puede ser captado por la filosofía.<sup>451</sup> Al traducir este potencial al

---

<sup>450</sup> Cfr. Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 29.

<sup>451</sup> «Una filosofía que no incluya la posibilidad de adivinar a partir de la borra de café y que no pueda explicar esto, no puede ser una verdadera filosofía.» Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 30.

lenguaje de las palabras, nombrando las cosas, se les hacía hablar. Aunque el marxismo carecía de una teoría del lenguaje, esta concepción metafísica definió su comprensión del materialismo histórico. La tarea de traducción, desde esta perspectiva, podía realizarse de mejor manera a partir del materialismo histórico que desde la teología, pues no daba la espalda a la naturaleza material del presente.

El pensamiento de Benjamin no se podría entender sin dos ideas fundamentales, la irreversibilidad del tiempo y la concepción del progreso como inexorable decadencia. Su noción de metafísica, por tanto, rompía con la tradición filosófica. No es casualidad que durante décadas sólo se le considerara un crítico literario, pues no se comprendía adecuadamente su propuesta. A su juicio, la verdad no se constituía a través de ideas eternas, ajenas a la temporalidad. Por el contrario, su cualidad fundamental es el tránsito histórico del mundo material. La conciliación entre la metafísica y la historia tendría lugar en la imagen dialéctica.<sup>452</sup> Y, tal como señala en la apertura de *Calle de sentido único*, sin los conceptos teológicos, no puede pensarse la verdad.

En estos momentos, la construcción de la vida se halla mucho más bajo el dominio de los hechos que de las convicciones. Y ciertamente de una clase de hechos que casi nunca ni en lugar alguno han construido la base de convicciones. En estas circunstancias, la verdadera actividad literaria no puede aspirar a desenvolverse en el marco literario: esta es bien la expresión usual de su infructuosidad. La eficacia literaria significativa solo puede nacer del riguroso intercambio entre acción y escritura: ha de plasmar, en folletos, opúsculos, artículos periodísticos y carteles, las modestas formas que corresponden mejor a su influencia en comunidades activas que el pretencioso gesto universal del libro. Solo este lenguaje instantáneo se muestra activamente a la altura del momento. Las opiniones son el gigantesco aparato de la vida social lo que el aceite a las máquinas: nadie se sitúa delante de una turbina y la inunda de lubricante. Una vierte un poco en roblones y juntas ocultos que se han de conocer.<sup>453</sup>

---

<sup>452</sup> «El tratado es una forma árabe. Su exterior es discontinuo y discreto, en correspondencia con la fachada de los edificios árabes, cuya articulación solo empieza en el patio. La estructura interior del tratado tampoco es así perceptible desde fuera, sino que solo se revela desde dentro. Si está formado por capítulos, estos no son titulados con palabras, sino indicados por cifras. La superficie de sus deliberaciones no está animada pictóricamente, sino cubierta con las redes del ornamento, que se suceden sin solución de continuidad. En la densidad ornamental de esta presentación se abole a la diferencia argumentaciones temáticas y disgresivas.» Benjamin, Walter. «Arquitectura interior.» En *Calle de sentido único*, de Walter Benjamin, 42. Madrid: Akal, 2015

<sup>453</sup> Benjamin, Walter. «Gasolinera.» En *Calle de sentido único*, de Walter Benjamin, 9. Madrid: Akal, 2015: 9.

Cuando escribía *El libro de los pasajes*, volvería a recurrir a este método para demostrar que en el origen de la sociedad burguesa estaba marcado un proceso de dominación imperial. La Historia, en este sentido, se distinguía como una transitoriedad de imperios.<sup>454</sup>

Aunque Sholem insiste en que el uso de conceptos teológicos muestra el compromiso de Benjamin con la tradición judaica, dichos conceptos se articulan en una experiencia filosófica-histórica distinta.<sup>455</sup> Igual que con el judaísmo, en su interpretación del marxismo, lo importante del comunismo era la «actitud» –«*Haltung*», mientras el «dogma» era secundario.<sup>456</sup> Desde una temprana edad sostiene esta postura, tal como lo señala en una carta enviada a Ludwig Strauss en 1912.

Cuatro años atrás hubiera hecho del Judaismo una máxima... Hoy ya no puedo hacerlo... porque para mí el judaísmo no es en modo alguno un fin en sí mismo, sino en cambio un muy distinguido soporte y representante del intelecto.<sup>457</sup>

La noción de «revolución» en Benjamin se suscribe en el marco de la filosofía de la historia. Por ello, no es un concepto que sea central en sus primeros textos. Al entenderla como interrupción, se coloca en una posición diametralmente opuesta a la de Marx –las revoluciones son las locomotoras de la historia universal-. Aunque en la obra hay puntos estrechamente vinculados con el marxismo, Benjamin advierte de los peligros de romantizar la lucha de clases. Al proyectarla en la historia se podría producir un mito moderno, un drama heroico en que los proletarios vencen a los burgueses. A su juicio, las contradicciones del capitalismo son incuestionables, pero han emergido nuevas formas culturales.

La idea de la lucha de clases puede inducir a error. No se trata de una prueba de fuerza en la que se decidiría la cuestión ¿quién gana, quién pierde?, ni de una pelea tras la cual al vencedor le irá bien, pero mal al perdedor. Pensar así significa encubrir románticamente los hechos. Pues, venza o pierda en la lucha, la burguesía está condenada a sucumbir por las contradicciones internas que, en el

---

<sup>454</sup> «Hace algunos años, un clérigo era conducido en un carro a través de las calles de Nápoles acusado de abuso moral. Se lo seguía en medio de maldiciones. En una esquina, apareció un cortejo nupcial. El clérigo se levanta, hace el signo de la bendición y todo lo que va detrás del carro cae de rodillas. En esta ciudad, la tendencia del catolicismo a restablecerse a partir de cualquier situación es tan incondicional que, desapareciera de la superficie de la tierra, tal vez el último lugar no sería Roma sino Nápoles.» Benjamin, Walter. «Nápoles.» En *Denkbilder. Epifanías de viaje*, de Walter Benjamin, 23-34. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011: 23.

<sup>455</sup> Cfr. Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 31.

<sup>456</sup> Cfr. Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 31.

<sup>457</sup> Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995: 31.

curso de la evolución, le resultarán mortales. La pregunta es únicamente si se hundirá por sí misma o por obra del proletariado. La respuesta decidirá sobre la pervivencia o el final de una evolución cultural de tres mil años. La historia no sabe nada de la mala infinitud en la imagen de los luchadores eternamente combatiéndose. El verdadero político solo calcula a plazos. Y si la abolición de la burguesía no se consuma antes de un instante casi calculable de la evolución científica y técnica (la inflación y la guerra química señalan este), entonces todo está perdido. Antes de que la chispa llegue a la dinamita, hay que cortar la mecha encendida. La intervención, el riesgo y el *tempo* del político son técnicos... no caballerescos.<sup>458</sup>

La primera tesis de Benjamin sostiene que existe una relación entre la teología y el materialismo histórico, pero ésta permanece oculta por el rechazo que el hombre moderno mantiene sobre lo religioso.<sup>459</sup> La postura providencial adoptada por Marx, en vez de resolver el conflicto, ha producido una concepción temporal, lineal y vacía que puede prolongarlo indefinidamente. Por esa razón es que Benjamin adopta una teología apocalíptica. Si para Marx la violencia era la partera de la historia, para Benjamin debía ser también su sepulturera: El Mesías no sólo viene como redentor, sino como vencedor del anticristo.<sup>460</sup> El mesías tiene el rostro de la violencia humana, que más que por un carácter objetivo y racional, se distingue por su finitud.

En una lectura apocalíptica, el Mesías es la intervención de lo divino en el mundo profano. Sin embargo, para Benjamin no corresponde con una figura concreta, antes bien, como praxis, cobra la forma de la responsabilidad heredada por las víctimas del progreso. Se trata de una tarea «infinita», pero en un sentido distinto al de Kant; es infinita, no porque se despliegue indefinidamente en el tiempo, sino porque no se puede definir su forma de antemano. Asimismo, la revolución, forma secular de la redención no es un acto único. Dado que cada generación ha sido dotada de una débil fuerza mesiánica, en cualquier instante puede manifestarse la violencia redentora, a la que identifica con esa tarea revolucionaria.

La noción de mesianismo permite romper con la visión inmanente y teleológica del «Reino de Dios», pues no se trata de una meta de la Historia, sino de su final. Esta afirmación, pareciera la resignación sin esperanza. Sin embargo, apunta a fortalecer la lucha contra el

---

<sup>458</sup> Bernajmin, Walter. «Alarma de incendios.» En *Calle de sentido único*, de Walter Benjamin, 56-57. Madrid: Akal, 2015:56-57.

<sup>459</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008: 35.

<sup>460</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008: 40.



enemigo, aun cuando este no ha dejado de vencer. Se trata de la esperanza de los desesperanzados.

Sin la esperanza desesperanzada sería imposible romper con la teleología de la historia. En este sentido, Benjamin deja entrever que dicha historia tiene una dirección distinta a la catástrofe del progreso: la pauperización estabilizada.<sup>461</sup> Por ese motivo, la acción política no adquiere sentido a través de su éxito, sino por la empatía con las derrotas sufridas de los antepasados. Esta condición permite no sucumbir ante la seducción de la promesa del futuro, de los descendientes liberados, pues esa meta podría postergarse indefinidamente en un tiempo vacío y homogéneo.

Benjamin renuncia a las pretensiones del historicismo: reconstruir el pasado tal y como *verdaderamente* ha sido. En cambio, propone citar el pasado, olvidando las relaciones causales que han construido el devenir histórico. Estas constelaciones conforman el *tiempo del ahora* –“jeztzeit”–, un tiempo que no es omnipresente, sino una colección de instantes, en ocasiones separados por siglos, que adquieren sentido, a través de la citación, al tener vida nuevamente en el presente.

Se trata de un tiempo mesiánico que corresponde con una nueva era, posthistórica, en el que la revolución adopta la forma de un Juicio final. La realización del carácter escatológico de la acción política revolucionaria sólo es posible dentro de esta nueva temporalidad. No es de extrañar, pues, que cada revolución introduzca sus propios calendarios; esto es, los días de rememoración.

La urgencia de construir un nuevo concepto de Historia radica en la necesidad de romper con un proceso de transmisión incapaz de concebir a la historia en forma dialéctica, es decir, un concepto capaz de entender que toda producción de la cultura es, a la vez, una expresión de barbarie que ha producido una miseria estabilizada que se recrudece en los grupos marginales. El «progreso», en este sentido, significa una catástrofe única que ha dejado ruina sobre ruina.

Por ese motivo, Benjamin recupera el lenguaje teológico, no para reivindicar una teocracia, sino para desarticular la «escatología vacía» bajo la que opera la modernidad. Dicho en otras palabras, el «tiempo mesiánico» de Benjamin representa una oposición radical a la idea de «progreso» que justifica a la violencia en la modernidad. Al igual que Kafka, Benjamin

---

<sup>461</sup> Cfr. Benjamin, Walter. «Panorama imperial» En *Calle de sentido único*, de Walter Benjamin, 21-29. Madrid: Akal, 2015

asume que el «tiempo mesiánico» no es una apuesta por un futuro prometido, sino la única posibilidad de crear una empatía con el pasado y su realización en el presente.

Lo que Benjamin busca es articular una propuesta político-epistemológica de la historia a partir de ciertas figuras de origen apocalíptico, particularmente de la noción de mesianismo. En vez de pretender reconstruir la historia como verdaderamente ha sido, busca contener la marcha incesante del «progreso» recuperando la memoria de sus víctimas, de los desechos de la historia.

## A modo de conclusión

El mayor reto de establecer un diálogo crítico entre un pensamiento como el de Walter Benjamin y otro como el de Carl Schmitt, no fue encontrar los puntos de oposición. Este aspecto ha sido trabajado tan profusamente, que, a casi un siglo de distancia, las diferencias nos parecen evidentes.<sup>462</sup> En cambio, se han priorizado los puntos de encuentro, a los que Jacob Taubes aludía como una mina que explotaría las representaciones tradicionales que distinguían a la izquierda de la derecha.<sup>463</sup>

En este sentido, la investigación ha recuperado dos conceptos centrales de la obra de Schmitt, el «estado de excepción» y la «teología política». La intención es mostrar cómo operan estas categorías en el pensamiento de Benjamin. Al adoptar estas nociones, Benjamin no ha realizado una simple inversión o una negación, se trata de una operación bastante más compleja. En gran parte, esta particularidad se deriva de su forma de entender la dialéctica, distinta a la de Hegel y, en consecuencia, a la de Marx. No busca un tercero más elevado que concrete la historia, sino una dislocación que la interrumpa. Esta perspectiva permitiría construir una interpretación de Benjamin que diverge de la hecha por el marxismo ortodoxo. Sin ser incorrecta, deja fuera muchos aspectos determinantes que marcarían la originalidad de su pensamiento.

Un buen ejemplo de la necesidad de esta reinterpretación acontece con la noción de «estado de excepción». De acuerdo a Giorgio Agamben, Schmitt recurre a esta figura jurídica para intentar reconducir la violencia anómica anunciada en *Para una crítica de la violencia*, bajo la forma de «violencia divina».<sup>464</sup> La respuesta de Benjamin, reivindicando esta violencia fuera del Derecho, vendría en dos partes. Por un lado, en el *Origen del Trauerspiel alemán* destacaría la impotencia de la voluntad soberana para resolver la crisis.<sup>465</sup> Por otro, en las *Tesis sobre el concepto historia* revelaría su carácter ficticio. Pero, a final de cuentas, evocaría un estado de excepción como horizonte político.<sup>466</sup> Bajo una forma completamente

---

<sup>462</sup> Cfr. De Wilde, M. (2001). Meeting Opposites. The Political Theologies of Walter Benjamin and Carl Schmitt. *Philosophy & Rhetoric*, 44(4), 363-381.

<sup>463</sup> Cfr. Taubes, J. (2007). *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta: 171-173.

<sup>464</sup> Cfr. Agamben, G. (2003). *Estado de excepción: Homo sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Herrera: 103-104.

<sup>465</sup> «La restauración del orden en el estado de excepción es asunto del tirano: una dictadura cuya utopía seguirá siendo siempre poner la férrea constitución de las leyes naturales en el lugar del fluctuante acontecer histórico. Sin embargo, la técnica estoica pretende permitir una estabilización análoga para un estado de excepción del alma, a saber, el dominio de los afectos. Dicha técnica busca asimismo una nueva creación contrahistórica –en la mujer la afirmación de la castidad- que esté tan alejada como la constitución dictatorial del tirano respecto del inocente primer estado de la creación.» Benjamin, W. (2012). *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla: 109-110.

<sup>466</sup> «La tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en que vivimos es sin duda la regla. Así debemos llegar a una concepción de la historia que le corresponda enteramente. Entonces la tendremos a la

distinta al de la *Teología Política*, lo emparentaría, en vez de la dictadura soberana, con el ideal de la revolución. Esta noción aún es enigmática para el materialismo histórico, porque, entre otras razones, no ha asumido que el pensamiento benjaminiano mantiene una lógica interna propia que no siempre corresponde a la suya. Mediante la recuperación de distintos conceptos de origen teológico establece una dialéctica singular.

Al respecto, en la *Tesis I*, Benjamin evoca a un autómatas capaz de anticipar cualquier movimiento de sus oponentes. Pero, revela el truco que está detrás de esta pretendida omnipotencia. Entre un juego de espejos se oculta un enano experto en ajedrez, que es quien opera la maquinaria.<sup>467</sup> Mediante esta alegoría da cuenta de que existe un mecanismo similar en la filosofía. Probablemente, se refiera a la importancia que, según Karl Löwith, tiene la noción de providencia en la filosofía de la historia de Hegel, es decir, a esta concepción de un desarrollo necesario de la historia que se concretaría en el ser absoluto.<sup>468</sup> Así, bajo esta lógica, cada momento histórico estaría previsto en el devenir.

Nuevamente, bajo otra luz, aparece un planteamiento schmittiano: todos los conceptos centrales de la teoría política son conceptos teológicos secularizados. Partiendo de esta premisa, plantea que en la modernidad, a pesar de su tendencia racionalista, persiste un núcleo teológico que opera sobre la vida. En concreto, sostiene que el capitalismo tiene una estructura semejante a la religiosa.<sup>469</sup> Incluso, sostiene que se trata de una forma de culto exacerbada. La secularización, en este sentido, no sería una superación de lo teológico, sino su ocultamiento.

Esta relación simbiótica entre lo mecánico y lo teológico puede advertirse en el ámbito de la teoría política. El Leviatán se erige, precisamente, bajo esta estructura. Mediante una

---

vista como nuestra tarea la instauración del estadio real de excepción; con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo.» Benjamin, W. (2012). Sobre el concepto de historia. In W. Benjamin, *Obras I/2* (Segunda ed., pp. 303-317). Madrid: Abada: 309.

<sup>467</sup> Cfr. Benjamin, W. (2012). Sobre el concepto de historia. In W. Benjamin, *Obras I/2* (Segunda ed., pp. 303-317). Madrid: Abada: 305.

<sup>468</sup> «Esta concepción occidental de la Historia, que implica una dirección irrevocable hacia una meta futura, no es meramente occidental. El que la Historia se dirige hacia un fin último, y que se gobierna providentemente por una suprema voluntad en expresión de Hegel, por espíritu o razón – como la “esencia absolutamente poderosa”, es esencialmente un supuesto hebreo y cristiano.» Löwith, K. (1973). *El sentido de la historia. Las implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid: Aguilar: 63-64.

<sup>469</sup> «Hay que ver en el capitalismo una religión, es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, penas e inquietudes a las que daban antiguamente respuesta las denominadas religiones. La comprobación de esta estructura religiosa del capitalismo, no sólo como forma condicionada religiosamente (como pensaba Weber), sino como fenómeno esencialmente religioso, nos conduciría hoy ante el abismo de una polémica universal que carece de medida. No nos es posible describir la red en la que nos encontramos. Sin embargo, será algo apreciable en el futuro.»

argumentación racionalista, Hobbes establece los principios en los que se funda el Estado moderno. Sin embargo, la lógica racional es insuficiente para explicar el poder soberano. La «chispa de razón», a causa del miedo a perder la vida, es lo que motiva a los seres humanos a pactar la renuncia de cierta parte de su libertad para conservar el resto, pero no es la garantía que perpetúa el pacto.

Hobbes mantiene una fuerte influencia de Francis Bacon, en particular, en su concepción del cuerpo y de la importancia de la geometría. A su juicio, las articulaciones, los huesos y los músculos operan de manera semejante a una máquina, como si se tratara de engranes, poleas y palancas.<sup>470</sup> El pacto construye el cuerpo político, como si se tratase de una maquinaria, pero no instaura la fuerza que lo anima, la soberanía. El poder soberano que se instituyó requiere de cierta autonomía respecto a los pactantes, en caso contrario, no sería despojado de su capacidad de ordenar la sociedad.

Con este fin, Hobbes recurre a la noción de «*potentia Dei*». Así, la maquinaria racional al convertirse en el «*Dios mortal*», adquiere una voluntad independiente a la de los pactantes. El Estado sería una maquinaria dispuesta a ser operada por el gobernante, pero que le trasciende. Por esa razón, el gobierno –sin importar en cuantas personas sea depositado– sería la encarnación de la voluntad soberana. El sentido más profundo de la soberanía sería la posibilidad de posicionarse por encima de todas las fuerzas políticas. A través de esta autoridad suprema, Hobbes busca solventar la crisis de su época, que escindió el poder político en distintas facciones y, en consecuencia, desencadenó la guerra civil de carácter confesional. Esto lo logra gracias a una figura teológica y no racional.<sup>471</sup>

Por esa razón, Schmitt cree que el Leviatán es el gran mito moderno. Sin duda, Schmitt tiene un concepto de mito completamente distinto al del positivismo. No se trata de una narrativa propia de una sociedad arcaica, sino de una forma de comprender y de actuar en el mundo. A su juicio, por su carácter mítico, el Leviatán sintetiza dos elementos: la noción de justicia

---

<sup>470</sup> Cfr, Hobbes, T. (2010). *El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía*. Valencia: Pre-textos: 173.

<sup>471</sup> «Desde una perspectiva analítica e histórica adecuada, el problema que debe plantearse el intérprete en relación con este segundo aspecto de la teología hobbessiana consiste en comprender el lugar y el papel teórico que desempeña la idea de Dios en el conjunto de la filosofía natural hobbessiana entendida como *sistema filosófico*. Para lograr este objetivo es necesario, sin duda, conocer en profundidad los argumentos hobbessianos en materia teológica sin por eso apuntar a “desviar” aquello que Hobbes había “enderezado”. El análisis de *potentia Dei* aquí propuesto debe ser entendido, por tanto, a la luz de esta perspectiva “moderada de recuperación de los argumentos teológicos a fin de comprender el papel que juega en el interior de la filosofía natural hobbessiana.» Altini, C. (2012). *Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político*. Córdoba: Brujas: 67.

trascendental con el de orden terrenal. De este modo, se fundan los pilares del Estado moderno a partir de principios antropocéntricos.

Por su parte, a partir de una lectura contra-histórica, Benjamin pretende desmontar esta lógica soberana. En un primer momento, advierte que la violencia no ha desaparecido en el Estado moderno, sino ha mutado al interior de las instituciones. La hipotética renuncia del «pacto social» de las violencias singulares posibilitó su concentración en la figura del soberano. Esta contradicción se revela claramente en la dependencia que el Derecho respecto a la violencia.

En la presente investigación se indaga la pertinencia de continuar hablando de soberanía estatal en nuestros tiempos. A finales del siglo pasado, por la preponderancia de la lógica de mercado, se asumía que era una cuestión superada, pues ya no era capaz de explicar la dinámica social. Sin embargo, eventos recientes, como el ascenso de movimientos ultranacionalistas, nos plantean la necesidad de pensarla nuevamente a la luz de estos sucesos.

Tal como se ha señalado anteriormente, tanto a Benjamin como a Schmitt, la crisis política que vivieron, los incitó a repensar algunos conceptos que habían sido ignorados por los pensadores liberales, pero que son fundamentales para comprender el Estado-nación contemporáneo. Al cuestionar estos principios, caen en cuenta que la cuestión de la soberanía no puede reducirse a la oposición del mercado y el Estado, pues no son principios antitéticos. Aunque la principal misión del Estado de bienestar era disminuir las desigualdades producidas por el mercado, esto refiere a un fenómeno temporalmente restringido. Las formas en las que se ha organizado el ámbito estatal no coinciden necesariamente con esta misión. En múltiples ocasiones ha actuado en sentido contrario. En este sentido, ambos tienen la necesidad de comprender lo político de manera distinta a los paradigmas dominantes de su tiempo.

En este contexto, podría ser polémico hablar de un debate, cuando únicamente existen un par de citas explícitas y un pequeño excurso entre estos dos pensadores. Por esa razón, el primer capítulo se dedica a establecer las bases de este diálogo. En primer lugar, se destaca la importancia de los conceptos que están a debate: estado de excepción y teología política. A través de estos conceptos puede articularse la crítica que ambos dirigen contra la modernidad. En el caso de Schmitt, advierte de la degeneración que, a su juicio, ha sufrido la política. En

particular, en el caso de Benjamin, se señala el estrecho vínculo que existe entre la cultura y la barbarie.<sup>472</sup>

En primera instancia, se hace una reconstrucción del contexto. En este punto, se debe destacar que ambos autores están sumamente preocupados por la crisis política que atraviesa su época. No se trata de pensamientos atemporales. Por ello, es que se reconstruye la República de Weimar para encontrar el fundamento de sus críticas. En particular, se destaca la inoperancia de la democracia liberal

En segunda instancia, se propone un diálogo entre dos autores que, aunque sólo comparten unas cuantas referencias directas, deliberan sobre temáticas comunes. Ambos realizan una dura crítica a la modernidad y al empobrecimiento de la experiencia, provocado por la fe ciega en la técnica. De hecho, esta concepción de la técnica, entendida como milagro, tiene graves consecuencias políticas, como el excesivo formalismo de las democracias contemporáneas y las exageradas atribuciones que se le conceden a la burocracia.<sup>473</sup>

Esta perspectiva les permite oponerse a la lógica progresiva de la historia, que obviaba el carácter conflictivo de las relaciones humanas. Esto se refleja en la crítica que Schmitt dirige hacia el parlamentarismo.<sup>474</sup> A su juicio, en vez de reconocer el carácter constitutivo del conflicto político, el parlamento lo evade indefinidamente mediante un diálogo eterno. Según su interpretación, lo que ha acontecido en la modernidad, a causa de la secularización, es un proceso de despolitización que ha provocado un recrudescimiento de la violencia. Según

---

<sup>472</sup> «Entre los teólogos de la Edad Media, la acedia pasaba por fundamento originario de la tristeza. Así, Flaubert, que la había conocido, escribe lo siguiente: «*Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage*» –«Pocas personas podrán adivinar cuán triste fue preciso encontrarse para poder resucitar Cartago»-. La naturaleza de dicha tristeza se nos hace más clara si se plantea la pregunta de con quién empatiza, propiamente hablando, el historiógrafo del historicismo. La respuesta suena, indefectible: empatiza con el vencedor. Pero los cada vez poderosos son herederos de los que siempre han vencido. La empatía con los vencedores siempre beneficia por consiguiente a los cada vez más poderosos. Con lo cual, en lo que hace el materialista histórico, ya se ha dicho bastante. Quien quiera que, por tanto, hasta este día haya conseguido la victoria marcha en el cortejo triunfal en que los que hoy son poderosos pasan por encima de esos otros que hoy yacen en el suelo. Así, tal como siempre fue costumbre, el botín es arrastrado en medio del desfile del triunfo. Y a lo que llaman bienes culturales, éstos han de contar en el materialista histórico con un observador ya distanciado. Pues eso de bienes culturales puede abarcar con la mirada es para él sin excepción de una procedencia en la cual no puede pensar sin horror. Su existencia la deben no ya sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, a la vez, a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea al tiempo de barbarie. Y como él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el cual ha pasado desde el uno al otro.» Benjamin, W. (2012). Sobre el concepto de historia. En W. Benjamin, *Obras I/2* (Segunda ed., págs. 303-317). Madrid: Abada: 308-309.

<sup>473</sup> Cfr. Schmitt, C. (2014). La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones. En C. Schmitt, *El concepto de lo político* (Segunda ed., págs. 111-127). Madrid: Alianza editorial.

<sup>474</sup> Cfr. Schmitt, C. (2008). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid: Tecnos.

Schmitt, los conflictos se dirimían en el ámbito político. Pero, la paulatina neutralización del Estado ha provocado su desbordamiento.

Con el fin de comprender este proceso, en el segundo capítulo se revisó la interpretación de Schmitt de uno de los pilares de la filosofía política moderna, Thomas Hobbes. No sólo porque es uno de los referentes que más influyó en su pensamiento, sino porque estableció los fundamentos del Estado soberano. En este sentido, se estudia la doble argumentación a la que recurre Hobbes para instaurar su Leviatán, una teológica y otra racional.

La argumentación racional ha sido estudiada de manera exhaustiva, pero, la teológica no ha recibido la misma atención. A juicio de Schmitt, en la segunda se funda la noción de soberanía pues es la que garantiza la unidad y el orden estatal. Debe destacarse que en el Leviatán se nota claramente la validez de la tesis de Schmitt en la que afirma que todos los conceptos centrales de la teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. El poder soberano se funda en la noción de una potencia divina que se erige por encima de los ciudadanos.

Aparentemente, la paz sería alcanzada mediante un pacto entre todos los miembros de la sociedad, el cual sería garantizado por el poder supremo del Leviatán. Sin embargo, esto no fue posible. El Estado civil, paradójicamente, instauró un nuevo estado de naturaleza. En esta ocasión, el conflicto no sucede a escala individual sino interestatal. La advertencia que lanzaba Hobbes sobre el conflicto existente por el ejercicio de la libertad individual se repite en el ejercicio de la soberanía.

Para ello, en el tercer capítulo se recurre a la concepción de la guerra que tienen tres autores que influyeron en gran medida en el pensamiento de Schmitt: Kant, Hegel y Clausewitz. Como pensadores modernos, confían en que el progreso elimine la violencia en algún punto de la historia. Incluso, le atribuyen a la guerra un valor ético. Sin embargo, en vez de concretarse este futuro liberado de violencia, acontece un desbordamiento del conflicto a todos los ámbitos sociales. Las nuevas formas de imperialismo, impulsadas por el economicismo, materializan la violencia de manera ilimitada.

Ante esta imposibilidad, adquiere mayor importancia la crítica de la historia de Walter Benjamin. A su juicio, el progreso opera en una temporalidad vacía. Para romper con esta continuidad, identificada como catástrofe, se requiere politizar el tiempo. Por ello, recupera la noción de estado de excepción de Schmitt, pues le permite vincular elementos de un origen distinto sin tener que negar su carácter único.

Aunque Benjamin retoma elementos de Schmitt, subvierte su sentido. Por ejemplo, para Schmitt, el estado de excepción es equivalente al milagro, ya que restaura el orden jurídico. En cambio, para Benjamin, significa una catástrofe, pues el orden jurídico en el que se funda



es insostenible.<sup>475</sup> Lo mismo que sucede con el soberano, cuando muestra su incapacidad de plasmar su voluntad en la historia. A diferencia de Schmitt, Benjamin sostiene que la principal obligación del soberano es evitar el estado de excepción. Sin embargo, está condenado a recurrir a esta figura jurídica, ya que su autoridad se funda en ella.

Finalmente, se trata de reconstruir la propuesta política de Benjamin. Esta última parte se concentra en su particular interpretación del materialismo histórico. Sin duda, rompe con el marxismo ortodoxo por su lógica providencial que proyecta en la historia. Esta crítica es evidente en sus escritos relativos a la URSS. Rápidamente detecta que en la Unión Soviética se sustituyó la explotación económica por una dominación burocrática, pues el Estado soviético conservó la lógica soberana y la fe ciega en el progreso.

Para evitar caer en esta trampa Benjamin identifica a la revolución con el mesianismo. Al romper con esta teleología progresiva, ya no se trata de un proceso que conduce a un futuro liberado del sufrimiento, sino de un suceso que interrumpe la historia y redime el pasado. Lo que trata de exaltar es la necesidad de mantener un elemento irruptor que se contraponga a la soberanía estatal. Esta inversión le permite comprender a la revolución como una «*restitutio in toto*», diferenciándose por completo de Marx.<sup>476</sup>

No es un dato menor que la Constitución de Weimar, considerada una de las más avanzadas por sus rasgos democráticos, no tuvo que ser derogada durante el III Reich, fue un instrumento más al servicio del *Führer*. De hecho, los juristas encargados de la elaboración de las Leyes Raciales de Núremberg tuvieron un estricto apego a los principios del Derecho positivo. Incluso, se mantuvo este respeto a la ley en los territorios ocupados. Antes de ser enviado al campo de concentración, se les retiraba la nacionalidad a los deportados. Este procedimiento era indispensable para no transgredir los fundamentos de la dogmática del Derecho internacional y, al mismo tiempo, reducir a los deportados a nuda vida. El propio Adolf Eichmann, admitía esta contradicción jurídica, si hubiera estado dispuesto a romper la ley, podría haber salvado muchas vidas. Pero, su sentido del deber lo obligaba a respetar las normas y las jerarquías.

La democracia liberal, sostiene Benjamin, representa la máxima degeneración de la violencia, pues, ante la ausencia de un referente metafísico en el orden jurídico ha sido reducida a mero proceso. En consecuencia, el ser viviente es arrojado a lo que Giorgio

---

<sup>475</sup> Benjamin, W. (2012). Sobre el concepto de historia. En W. Benjamin, *Obras I/2* (Segunda ed., págs. 303-317). Madrid: Abada.

<sup>476</sup> Cfr. Benjamin, W. (2007). Fragmento teológico-político. En W. Benjamin, *Obras* (Vol. II/1, págs. 206-207). Madrid: Abada.

Agamben denomina la nuda vida, es decir, una vida condenada a la mera existencia biológica, sin ninguna otra cualidad digna de valor. Dicho en otras palabras, la división de poderes ha permitido negar la violencia, pero, al interior de las instituciones, la violencia ha sufrido múltiples mutaciones.

La Declaración de 1789 estableció una serie de derechos y libertades que protegerían al individuo de los excesos de la autoridad. Pero, tal como se constató tras la Solución Final, estas salvaguardas estaban referidas únicamente a la condición de ciudadano. Al retirarles la ciudadanía, la burocracia nazi no sólo les negaba su identidad, también su condición de ser sujetos de Derecho. En ese momento, ningún Estado estaba obligado a defender sus vidas. Se trataba de vidas reducidas al mero hecho biológico y, en consecuencia, sacrificables.

La Declaración de los Derechos Humanos de 1948 pretendía superar este conflicto. La intención era que los derechos y el valor de la vida no estuvieran anclados al poder soberano. Sin embargo, en la Guerra contra el terrorismo es posible encontrar nuevos límites de esta lógica. Los defensores de la legalización de la tortura argumentan que los terroristas no son combatientes regulares, por lo cual las Convenciones de Ginebra son inaplicables. La guerra contra el terrorismo, emprendida por los Estados Unidos –como respuesta a los ataques del 11 de septiembre de 2001 –, ha sido definida como una guerra excepcional y extraordinaria, de tal forma que no está regulada por el Derecho bélico, ni por ningún otro. Ya que a los prisioneros de Guantánamo se les ha negado la categoría de «prisioneros de guerra», se les ha signado, con el fin de legalizar la situación, bajo la categoría de «combatiente-enemigo ilegal» –excluyéndolos de los protección de la Convención de Ginebra –. De esta forma, se revela nuevamente el carácter esencial del estado de excepción en el ejercicio de la soberanía estatal.

La declaración de un detenido como «*illegal enemy combatant*» –«combatiente-enemigo ilegal» – es una prerrogativa exclusiva del poder ejecutivo. La persona que sea definida bajo esta categoría, desconocida hasta ese momento por el Derecho Internacional, queda privada de cualquier derecho, ya sean los previstos por el Derecho Internacional Humanitario o por la Constitución de los Estados Unidos de América; por lo tanto, puede ser encerrado en una cárcel secreta o internado en un campo de concentración sin ninguna restricción legal ni alguna instrucción sobre el término de su detención. Se ha intentado compatibilizar la decisión de recurrir a la desaparición forzada, la detención ilegal y la tortura con el marco jurídico vigente, flexibilizándolo, recurriendo constantemente a la figura de la excepción. Estas prácticas cotidianas que acontecen en la red de centros de detención clandestinos, se convirtieron en un rasgo distintivo de la «guerra contra el terrorismo».

Para legitimar todo tipo de actos al interior del centro de detención, las autoridades militares han priorizado mantener a los prisioneros con vida. Sin embargo, los criterios sobre la vida

se han flexibilizado por la urgencia del caso. Por ello, la vida de los prisioneros ha sido reducida a la vida presente, a los meros procesos vitales, los cuales, en realidad, ya no son capaces de controlar. El sueño, por ejemplo, es ajustado al ritmo que requiera el proceso de interrogación; el dolor físico ya no es reconocido por el sufriente, sino por una corte militar.

En este sentido, la advertencia de Benjamin, permanece completamente vigente. Una vida justa, señalaba, no puede compararse con la vida biológica. La argumentación jurídica que presentó el gobierno norteamericano para justificar la tortura muestra que el concepto de vida propio de los derechos humanos aún está estrechamente vinculado al de nuda vida. Por ello, los derechos humanos no han sido capaces de disolver el nudo gordiano del Derecho, es decir, su íntima relación con la violencia. En este sentido, tendríamos que reflexionar sobre su impotencia para evitar que resurjan dos figuras propias del totalitarismo, la tortura y los campos de concentración, pero, en esta ocasión instaurados por regímenes formalmente democráticos.

La crisis por la que atravesó la democracia de Weimar es semejante a la que sufrimos actualmente. En aquella época, las críticas al régimen parlamentario destacaban su inoperancia, su incapacidad de resolver las necesidades mínimas de la población. Su rechazo era tan intenso y tan profundo que no podía solventarse mediante un ajuste institucional, tal como sostenían los pensadores liberales. No se cuestionaba únicamente la legalidad de las instituciones, también su legitimidad. Al igual que hoy, se ponía en duda las reglas y las modalidades del ejercicio del poder y los principios en los que se fundaba. Paradójicamente, la democracia representativa fue depuesta mediante sus propios mecanismos. En pocas palabras, se evidenció la fragilidad del lazo que se tendió entre la legitimidad y la legalidad. No había forma que el Derecho positivo legitimara el ejercicio del poder político.

Por la evidente decadencia de sus instituciones, es posible sostener la tesis de Agamben, la democracia liberal ha fracasado, no por una desviación o un desajuste, sino por ser consecuente con sus valores.

Los poderes y las instituciones hoy no se encuentran deslegitimados porque han caído en la ilegalidad; más bien es cierto lo contrario: la ilegalidad está tan difundida y generalizada porque los poderes han perdido toda conciencia de su legitimidad. Por eso es inútil creer que puede afrontarse la crisis de nuestras sociedades a través de la acción – sin duda necesaria- del poder judicial. Una crisis que golpea la legitimidad no puede resolverse exclusivamente en el plano del derecho. La hipertrofia del derecho, que pretende legislar sobre todo, antes bien

conlleva, por medio de un exceso de legitimidad formal, la pérdida de legitimidad sustancial.<sup>477</sup>

---

<sup>477</sup> Agamben, G. (2013). *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo: 12-13.

## Bibliografía

- Abadi, Florencia. *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2014.
- Adorno, Theodor W., y Max Horkheimer. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1994.
- Agamben, Giorgio. *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013.
- . *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo sacer II, 2*. Valencia: Pre-textos, 2008.
- . *Estado de excepción: Homo sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Herrera, 2003.
- . *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 2010.
- . *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos, 1996.
- . *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.
- . *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III. Segunda*. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- . *Medios sin fin. Notas sobre política. Segunda*. Valencia: Pre-Textos, 2010.
- Altini, Carlo. *Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político*. Córdoba: Brujas, 2012.
- . *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2005.
- Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*. Cuarta. Barcelona: Lumen, 2003.
- Balibar, Etienne. *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura global*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Bataille, Georges. «El sacrificio.» En *Obras escogidas*, de Georges Bataille, 349-354. México: Ediciones Coyoacán, 2006.
- Bauman, Zygmunt. *Archipiélago de excepciones*. Madrid: Katz Editores, 2008.
- . *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

- . *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal, 2010.
- . *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- . *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós, 2007.
- . *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- . *Modernidad y Holocausto*. Sexta. Madrid: Sequitur, 2011.
- Benjamin, Walter. «Arquitectura interior.» En *Calle de sentido único*, de Walter Benjamin, 42. Madrid: Akal, 2015.
- Benjamin, Walter. *Curriculum Vitae (III)*. Vol. II, de *Selected Writings. 1927-1934*, de Walter Benjamin, 77-79. Cambridge: Belknap Press, 2001.
- . *Diario de Moscú*. Madrid: Taurus, 1988.
- Benjamin, Walter. *El agrupamiento político de los escritores rusos*. Vol. II/2, de *Obras*, de Walter Benjamin, 359-363. Madrid: Abada, 209.
- Benjamin, Walter. *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Vol. I/1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 7-122. Madrid: Abada, 2010.
- Benjamin, Walter. *Fragmento teológico-político*. Vol. II/1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 206-207. Madrid: Abada, 2007.
- Benjamin, Walter. «Franz Kafka.» En *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, de Walter Benjamin, 135-161. Madrid: Taurus, 2001.
- Benjamin, Walter. *Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte*. Vol. II/2, de *Obras*, de Walter Benjamin, 9-40. Madrid: Abada, 2009.
- Benjamin, Walter. «Gasolinera.» En *Calle de sentido único*, de Walter Benjamin, 9. Madrid: Akal, 2015.
- . *Gesammelte Schriften*. Vol. I/1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Benjamin, Walter. *Hacia la crítica de la violencia*. Vol. II/1, de *Obras*, de Benjamin Walter, 183-206. Madrid: Abada, 2007.
- . *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica [Urtext]*. México: Ítaca, 2003.
- Benjamin, Walter. *La situación del arte cinematográfico en Rusia*. Vol. II/2, de *Obras*, de Walter Benjamin, 363-367. Madrid: Abada, 2009.

- Benjamin, Walter. *La vida de los estudiantes*. Vol. II/1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 77-89. Madrid: Abada, 2007.
- Benjamin, Walter. *La vida de los estudiantes*. Vols. II, 1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 77-89. Madrid: Abada, 2007.
- . *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2013.
- Benjamin, Walter. «Moscú.» En *Denkbilder. Epifanías en viajes.*, de Walter Benjamin, 35-74. Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2011.
- Benjamin, Walter. «Nápoles.» En *Denkbilder. Epifanías de viaje*, de Walter Benjamin, 23-34. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011.
- Benjamin, Walter. *On the Concept of History*. Vol. 4, de *Selected Writings*, de Walter Benjamin, 389-400. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.
- . *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012.
- Benjamin, Walter. «Panorama imperial.» En *Calle de sentido único*, de Walter Benjamin, 21-29. Madrid: Akal, 2015.
- Benjamin, Walter. «Para una crítica de la violencia.» En *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, de Walter Benjamin, 21-45. Madrid: Taurus, 2001.
- . *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1991.
- Benjamin, Walter. «Productos chinos.» En *Calle de sentido único*, de Walter Benjamin, 16-17. Madrid: Akal, 2015.
- Benjamin, Walter. «Sobre el concepto de historia.» En *Obras I/2*, de Walter Benjamin, 303-317. Madrid: Abada, 2012.
- Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 144-162. Madrid: Abada, 2007.
- Benjamin, Walter. *Sobre el programa de la filosofía venidera*. Vols. II-1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 162-175. Madrid: Abada, 2007.
- Benjamin, Walter. *Sobre la Edad Media*. Vol. II/1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 136-137. Madrid: Abada, 2007.
- . *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008.

- Benjamin, Walter. *Trauerspiel y tragedia*. Vol. II/1, de *Obras*, de Walter Benjamin, 137-141. Madrid: Abada, 2007.
- Benjamin, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. Vol. I/1, de *Gesammelte Schriften*, de Walter Benjamin, 691-704. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Benjamin, Walter. *Zur Kritik der Gewalt*. Vol. II/1, de *Gesammelt Schrifte*, de Benjamin Walter, 179-203. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Beriain, Josetxo. *Modernidad y violencia colectiva*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2004.
- Bernajmin, Walter. «Alarma de incendios.» En *Calle de sentido único*, de Walter Benjamin, 56-57. Madrid: Akal, 2015.
- Blumenberg, Hans. *La legitimación de la modernidad*. Valencia: Pre-textos, 2008.
- Bobbio, Norberto. *Estudios de Historia de la Filosofía. De Hobbes a Gramsci*. Madrid: Debate, 1991.
- Bredenkamp, Horst. «From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes.» *Critical Inquiry* (University of Chicago Press) 25, nº 2 (Invierno 1999): 247-266.
- Buber, Martin. *Una tierra para dos pueblos. Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe*. Salamanca: Sigueme, 2009.
- Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa, 1995.
- . *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México: Siglo XXI editores, 1981.
- Butler, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Calasso, Roberto. *La ruina de Kasch*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- Campderrich, Ramón. *La palabra de Behemoth. Derecho, política y orden internacional en la obra de Carl Schmitt*. Madrid: Trotta, 2005.
- Canetti, Elias. *Masa y poder*. Madrid: Alianza, 2013.
- Clastres, Pierre. *Investigaciones en antropología política*. México: Gedisa, 1987.
- Clausewitz, Karl von. *De la guerra*. Barcelona: Labor, 1984.



- Crew, David F. «The Pathologies of Modernity: Detlev Peukert on Germany's Twentieth Century.» *Social History* 17, nº 2 (1992): 319-328.
- De Reina, Casiodoro, y Cipriano De Valera. *La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*. Asunción: Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960.
- De Wilde, Marc. «Meeting Opposites. The Political Theologies of Walter Benjamin and Carl Schmitt.» *Philosophy & Rhetoric* (Penn State University Press) 44, nº 4 (2001): 363-381.
- Deleuze, Gilles, y Felix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo o esquizofrenia*. Sexta. Valencia: Pre-Textos, 2004.
- Der Derian, James. «In terrorem: antes y después del 11 de septiembre.» En *Modernidad y violencia colectiva*, de Josetxo Beriain, 281-296. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2004.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Segunda. Tecnos: Madrid, 2008.
- . *Políticas de la amistad. Seguido de el oído de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1998.
- Dyzenhaus, David. *Legality and Legitimacy. Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Esposito, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu: Buenos Aires, 2008.
- Forster, Ricardo. *La travesía del avismo. Mal y Modernidad en Walter Benjamin*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Tercera. México: Siglo XXI, 2012.
- Fukuyama, Francis. «¿El fin de la historia?» En *¿El fin de la historia? y otros ensayos*, de Francis Fukuyama, 55-101. Madrid: Alianza, 2015.
- Fundación Tomás Moro. *Diccionario Jurídico Espasa*. Madrid: Espasa Calpe, 1999.
- García Pastor, Román, y José Luis Villacañas Berlanga. «Hamlet y Hobbes. Carl Schmitt sobre Mito y Modernidad Política.» En *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, de Carl Schmitt, VII-XXIV. Valencia: Pre-textos, 1993.
- Gellately, Robert. *No sólo Hitler. La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*. Barcelona: Crítica, 2002.

- Girard, René. *El chivo expiatorio*. 1986: Anagrama, Anagrama.
- . *La violencia y lo sagrado*. Cuarta. Barcelona: Anagrama, 2005.
- Girard, René. *Los orígenes de la cultura. Una conversación entre Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*. Madrid: Trotta, 2006.
- Graf, Rüdiger. «Either-Or: The Narrative of "Crisis" in Weimar Germany and in Historiography.» *Central European History* 43, nº 4 (210): 592-615.
- Hegel, G. W. F. *Filosofía del Derecho*. Segunda. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.
- Hegel, G. W. Friedrich. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Segunda. Barcelona: Edhasa, 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal, 1989.
- . *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Tecnos, 2005.
- Held, David. *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Herrero López, Monserrat. *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*. Navarra: EUNSA, 1997.
- Herrero, Montserrat. *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*. Madrid: Katz Editores, 2012.
- Hobbes, Thomas. *Behemoth*. Segunda. Madrid: Tecnos, 2013.
- . *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. Madrid: Tecnos, 1992.
- . *El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía*. Valencia: Pre-textos, 2010.
- . *Elementos de Derecho Natural y Político*. Madrid: Alianza, 2005.
- . *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Buenos Aires: Hydra, 2010.
- . *Leviatán o la materia, forma o poder de un Estado eclasiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- . *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República, Eclesiástica y Civil*. Segunda. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Hobsbawn, Eric. *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Segunda. Barcelona: Crítica, 1998.

- Huntington, Samuel P. *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 2011.
- Huntington, Samuel. «The Clash of Civilizations?» *Foreign Affairs* 72, nº 3 (1993): 22-49.
- Izzi, Massimo. *Diccionario ilustrado de los monstruos. Ángeles, diablos, ogros, dragones, sirenas y otras criaturas del imaginario*. Palma de Mallorca: Alejandría, 1996.
- Jünger, Ernst. *El mundo transformado, una cartilla ilustrada de nuestro tiempo. El instante peligroso, una colección de imágenes e informes*. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- Kantorowicz, Ernst H. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza, 1985.
- Kaufmann, Matthias. *¿Derecho sin reglas? Los principios filosóficos de la teoría del Estado y del Derecho de Carl Schmitt*. Barcelona: Alfa, 1989.
- Kelsen, Hans. *La teoría pura del Derecho*. México: Colofón, 1987.
- Kelsen, Hans, y Carl Schmitt. *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución versus ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?* Madrid: Tecnos, 2009.
- Kennedy, Ellen. «Carl Schmitt and the Frankfurt School.» *Telos* 20, nº 71 (1987): 37-66.
- . *Carl Schmitt en la República de Weimar. La quiebra de una constitución*. Madrid: Tecnos, 2012.
- Krockow, Christian Graf von. *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*. México: Centro de Estudios de Política Comparada, 2001.
- Laski, Harold J. *La Gramática de la política. El Estado moderno*. Granada: COMARES, 2002.
- Lefort, Claude. *La incertidumbre demorática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos, 2004.
- Lefort, Claude. «La lógica totalitaria.» En *La incertidumbre burocrática. Ensayos sobre lo político*, de Claude Lefort, 220-240. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004.
- Lindner, Burkhardt. «Alegoría.» En *Conceptos de Walter Benjamin*, de Michael Opitz y Erdmut Wizisla, 17-82. Buenos Aires: Las cuarenta, 2014.
- Löwith, Karl. *El sentido de la historia. Las implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid: Aguilar, 1973.

- Lucca, Juan. «Walter Benjamin y Carl Schmitt. Palabras cruzadas de un diálogo mudo en un tiempo agitado.» *Revista de Filosofía*, n° 62 (2009): 87-111.
- Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro, 1970.
- Lurker, Manfred. *Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons*. Berkshire: Routledge, 1996.
- Lutero, Martín. *Obras*. Cuarta. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Marx, Karl. «Tesis sobre Feuerbach.» En *Marx*, de Karl Marx, 405-408. Madrid: Gredos, 2012.
- Mate, Reyes. *Media noche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin Sobre el concepto de Historia*. Madrid: Trotta, 2006.
- Menninghaus, Winfried. *Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito*. Buenos Aires: Biblos, 2013.
- Monsivais, Carlos. «De "narcocorridos" y otros funerales.» *El Universal*, 17 de Febrero de 2008.
- Nicoliello, Nelson. *Diccionario del Latín Jurídico*. Buenos Aires: Euros Editores, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Valencia: Prometeo, 1980.
- Pangritz, Andreas. «Teología.» En *Conceptos de Walter Benjamin*, de Michael, Wizisla, Erdmut Opitz, 1173-1248. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014.
- Petracca, Mark P. «The Rational Choice Approach to Politics: A Challenge to Democratic Theory.» *The Review of Politics* 53, n° 2 (1991): 289-319.
- Piccone, Paul. «So, This is the Brave New World Order!» *Telos* 2001, n° 120 (2001): 174-185.
- Platón. *República*. Buenos Aires: Losada, 2007.
- Ramírez, Carlos A. «Todos somos genios. La crítica a la estetización de la acción política en Carl Schmitt.» *Revista de Estudios Sociales*, n° 34 (2009): 59-71.
- Rancière, Jacques. *El odio a la democracia*. Madrid: Amorrortu, 2006.
- . *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: La cebra, 2007.
- Rawls, John. *El liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

- Schauer, Frederick. *Las reglas en juego. Un examen filosófico de la toma de decisiones basada en reglas en el derecho y la vida cotidiana*. Madrid: Ediciones Jurídicas y Sociales, 1991.
- Schmitt, Carl. *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos, 2011.
- . *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Séptima. Berlin: Duncker & Humbolt, 1963.
- Schmitt, Carl. «El «Führer» defiende el derecho. El discurso de Hitler ante el Reichstag del 13 de julio de 1934.» En *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt. La justificación de las leyes de Nuremberg de 15 de septiembre de 1935*, de Yves-Charles Zarka, 87-93. Barcelona: Anthropos Editorial, 2007.
- . *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- . *El concepto de lo político*. Segunda. México: Alianza Editorial, 2014.
- Schmitt, Carl. «El imperialismo moderno en el Derecho internacional público.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 96-113. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- . *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Fontamara, 2008.
- . *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.
- . *El nomos de la tierra en el Derecho de gentes del «Ius publicum europeum»*. Granada: COMARES, 2002.
- . *Estructura del Estado y derrumbamiento del Segundo Reich. La lógica de la sumisión espiritual*. Madrid: Reus, 2006.
- . *La dictadura. De los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- Schmitt, Carl. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones.» En *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, 111-127. Madrid: Alianza editorial, 2014.
- . *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid: Tecnos, 2008.
- . *Romanticismo político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2000.
- . *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos, 1996.

- . *Teología Política*. Madrid: Trotta, 2009.
- . *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- Schmitt, Carl. «Tierra y mar.» En *Carl Schmitt, teólogo de la política*, de Héctor Orestes Aguilar, 345-389. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- . *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Madrid: Trotta, 2007.
- Scholem, Gershom. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Barcelona: Ediciones Península, 1987.
- Serrano, Francisco. *Libro de Job*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011.
- Sofsky, Wolfgang. *Tratado sobre la violencia*. Madrid: Abada Editores, 2006.
- Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Tarragona Fenosa, Laia. «Diez años de Guantánamo: una década para las rebajas jurídicas en Estados Unidos.» *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, nº 97/98 (Abril 2012): 325-342.
- Taubes, Jacob. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1993.
- . *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2007.
- Torres Carrillo, Alfonso. «Organizaciones populares, construcción de identidad y acción política.» *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 4, nº 2 (2006).
- Traverso, Enzo. «"Relaciones peligrosas". Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar.» *Acta Poética* 28, nº 1-2 (2007): 93-109.
- Villalobos-Ruminott, Sergio. *Heterografías de la violencia: Historia Nihilismo Destrucción*. Avellaneda: Ediciones La Cebra, 2016.
- Voegelin, Eric. *La nueva ciencia política: una introducción*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Weber, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Segunda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Weber, Max, y Gordon C. Wells. «The Reich President.» *Social Research* (The Johns Hopkins University Press) 53, nº 1 (1986): 125-132.

Weber, Sam. «Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt.» *Diacritics* (The Johns Hopkins University Press) 22, n° 3/4 (1992): 5-18.

Wizisla, Erdmut. «Revolución.» En *Opitz, Michael; Wizisla, Erdmut*, de Conceptos de Walter Benjamin, 1013-1056. Buenos Aires: Las cuarenta, 2014.

Zarka, Yves Charles. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona: Herder, 1997.

Zizek, Slavoj. *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires: Paidós, 2011.

—. *En defensa de la intolerancia*. Sequitur: Madrid, 2007.