



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Teología política y Estado de excepción (a partir de una constelación con la figura de San Pablo) en Walter Benjamin y Carl Schmitt: una coincidencia con signos contrarios

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:
RAÚL EDUARDO VÁZQUEZ MARTÍNEZ

Directora de Tesis:
Dra. Silvana Rabinovich Kaufman
Instituto de Investigaciones Filológicas

Ciudad de México, Méx., octubre 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Agradecimientos:

Agradezco a mis padres, Ana Luisa Martínez Ramírez y Raúl Vázquez Ibarra, por su apoyo incondicional a lo largo de mi vida. A mis hermanos, Samantha e Iván, por compartir pasos conmigo. A todos mis amigo/as por su cariño y compañía, en especial a Erwin León Dorantes por tenderme la mano cuando lo he necesitado.

Doy gracias a Roxana Noriega y Nuria Jiménez por ser parte importante de mi vida y de este trabajo en distintas etapas. Por su amor, cuidado, cariño y enseñanzas. Por mostrarme, directa o indirectamente, el duro espejo que lleva a confrontarse consigo mismo y a la tarea permanente de cuestionar y deconstruir mi propia masculinidad. Quedo agradecido y en deuda infinita con ellas.

Quiero agradecer a todas y todos los profesores por su noble labor de compartir conocimientos. A toda la gente que trabaja en la parte administrativa del Posgrado de Filosofía por su atención y disponibilidad de aclararnos dudas.

Agradezco especialmente a la Dra. Silvana Rabinovich por toda su paciencia y enseñanzas, por mostrarme la importancia de la escucha y de la justicia que surge no *para*, sino *desde* el Otro, lo cual me ha marcado en el modo de acercarme a los problemas que surgen en la vida diaria y en nuestra disciplina filosófica. Igualmente, agradezco enormemente la atención y calidez del Dr. José Luis Villacañas Berlanga durante mi estancia en la Universidad Complutense de Madrid. Por su disponibilidad, observaciones e interés en el presente trabajo que lo enriqueció sobremanera. También a mis sinodales por su generosa lectura y atención.

Agradezco a todos mis compañeros de la comuna de tesis del Instituto de Investigaciones Filológicas por sus lecturas, sugerencias y comentarios a este trabajo. En especial a Bernardo Cortés y Jorge Rodríguez, de quienes aprendí mucho con relación a estos temas.

Por último, a la Universidad Nacional Autónoma de México por formarme y darme la oportunidad de seguir desarrollando mi espíritu y hacer realidad el sueño de una educación pública y gratuita. Al CONACYT por otorgarme la beca de manutención durante mis estudios en el extranjero y en el tiempo dedicado al presente trabajo.

Frente a los textos clásicos griegos nos hemos acostumbrado a tratarlos como textos en el sentido amplio, aunque hagan constantemente referencia a los dioses antiguos. No los consideramos por eso textos “teológicos” (...) Pero con los textos cristianos procedemos de una manera completamente diferente. Los echamos afuera de la discusión de las ciencias—filosóficas, sociales, psicológicas—por el hecho de que pretendidamente son teología (...) De esta manera, los inmunizamos (...) Al declarar nuestros textos fundantes como textos teológicos, los rodeamos de un tabú impenetrable (...) y nuestra historia se transforma en un gran enigma

Franz Hinkelammert, “El grito del sujeto”

Hoy comprendo que una lección de Biblia es más importante que una lección de Hegel. Ya es algo tarde.

Jacob Taubes, “La Teología política de Pablo”

En cambio voy a interpretarte tu sueño. Si no te hubieras echado al suelo, entre los animales, tampoco habrías podido ver el cielo y las estrellas, y no habrías quedado liberada. Quizás no hubieras podido sobrevivir al miedo a la postura vertical. A mí también me sucede: se trata de un sueño común, que tú has soñado por nosotros dos

Franz Kafka, “Cartas a Felice”

Índice

Introducción	1
<i>Capítulo 1: Afinidades y divergencias entre Walter Benjamin y Carl Schmitt</i>	11
1.1 Antecedentes históricos	11
1.2 Afinidades y divergencias.....	14
1.3 Experiencia y Método.....	23
1.4 La disputa por la experiencia del drama Barroco: un caso de empleo del método a partir de cierta hermenéutica-política	36
<i>Capítulo 2: Estado de excepción y Teología política: contrapunto de una política moderna como irrupción (interrupción/continuidad) del tiempo.</i>	54
2.1 Soberanía y Estado de Excepción en la obra de Carl Schmitt.	54
2.2 Efectuar el estado de excepción desde los oprimidos: la respuesta ético-política de Benjamin.	62
2.3 Teología política: breve acercamiento y problematización del concepto.....	74
2.4 Teología política como analogía: entre el proceso de secularización y de teologización. Una apocalíptica de la contrarrevolución como irrupción-continuidad del tiempo.	85
2.4.1 Neutralización y Secularización: teísmo, deísmo, panteísmo, ateísmo.....	87
2.4.2 Teologización conservadora: el dogma trinitario en Erik Peterson	102
2.5 Política mesiánica como teologización revolucionaria, comunidad e irrupción-interrupción del tiempo.....	108
2.5.1 La teología en el pensamiento de Walter Benjamin.....	108
2.5.2 Teologización revolucionaria y comunidad	115
2.5.3 Anarquismo y Mesianismo.....	119
2.5.4 Memoria e irrupción-interrupción del tiempo como momento mesiánico.....	126
<i>Capítulo 3: Un acercamiento (a modo de tanteo) entre Walter Benjamin y Carl Schmitt a través de la figura de Pablo de Tarso.</i>	138
3.1 Pablo de Tarso en la encrucijada de Occidente	138
3.2 El mesianismo antinómico de Pablo de Tarso	142
3.3 Pablo y los dilemas de la Modernidad	147
3.4 ¿Es Pablo el enano jorobado de Benjamin? Un mapeo de la cuestión	156
3.5. Katechon: ¿medio de salvación o anticristo? El vaciamiento de la apocalíptica paulina por Carl Schmitt	176
<i>Conclusiones: ¿Un enano que juega al ajedrez a dos bandos? Y sobre la necesidad de repensar la teología política a la luz del contexto latinoamericano actual.</i>	189

Referencia bibliográfica 196

Introducción

Cada vez es más evidente, y se convierte en un lugar común, hablar de que nos encontramos y enfrentamos ante una *crisis civilizatoria* en la que la vida humana sobre el planeta corre riesgo. La situación de nuestro tiempo, que Benjamin diagnóstico como crisis de la civilización moderna, y que después de casi un siglo no ha perdido su actualidad, es la de un estado de emergencia que ha devenido en regla. En todo el planeta, en Europa como en Asia y Latinoamérica, en los países industrializados como en los del “Tercer Mundo”, se vive la experiencia de una excepción permanente: crisis migratorias, crisis ecológica, desempleo, comunidades despojadas de sus recursos, campos de refugiados, campos de tortura y exterminio, explotación infantil, por mencionar sólo algunos casos que dan cuenta de este hecho a diario. La paradoja que vivimos en nuestro tiempo—que G. Agamben expresa atinadamente—es aquella en la que parece que ya “no hay un dentro de la ley, todo—incluso la ley—está fuera de la ley. Y la humanidad entera, todo el planeta, se convierten ahora en la excepción que la ley tiene que con-tener...”¹. Sólo a un pequeño porcentaje de la humanidad parece corresponderle el privilegio de estar dentro de la legalidad que ha de con-tener al *resto*, al cual la legalidad sólo incluye mediante su exclusión permanente.

La radicalidad del momento presente no es sólo una cuestión de explotación y de injusticia que la modernidad y el capitalismo han acentuado, es la apuesta por la subsistencia misma de lo humano lo que está en juego. Es la pregunta de si la especie humana puede tener un lugar en el mundo y en una ley a la que—como el campesino de Kafka de “ante la ley”—no puede ingresar a pesar de que la puerta ha estado siempre abierta para ella. Es por esto que la crisis actual se presenta también como una *crisis de legitimidad* de todo poder, no importando si es democrático o totalitario, tradicional o revolucionario. Es una crisis que

¹ G. Agamben, “El Mesías y el Soberano. El problema de la ley en Walter Benjamin”, en *La potencia del pensamiento*, Argentina, Adriana Hidalgo editora, 2007, p. 275. El filósofo italiano parece resaltar con la utilización del guión, en la palabra “con-tener”, el carácter paradójal de la ley. En la crisis actual, donde todo está fuera de la ley, incluso ésta, esta última debe mantener su existencia al excluir, reprimir o impedir lo que atenta su existencia. Conforma una relación en la que se conserva cuando se aplica desaplicándose a aquello que manda al margen o al bando. Por otro lado, “contener” también significa “llevar en el interior”, “tener dentro de sí”, por lo que la crisis apunta a que en la actualidad la ley injusta no logra mantener una relación de justicia, conteniendo en sí aquello que excluye, sino que, al ser una ley injusta, experimenta el poder de incluir solamente excluyendo.

surge al interior de la modernidad en el modo de relacionarnos con la ley e instituciones. Ante tal crisis no se trata solamente de cuestionar las reglas y la modalidad del ejercicio del poder, sino el principio mismo que lo fundamenta y lo legitima. La “hipertrofia del derecho”² en la modernidad, pasa por el deseo de hacer coincidir legalidad y legitimidad, creyendo que pueden afrontarse las crisis de nuestras sociedades recurriendo a la acción del poder jurídico. Una crisis que inviste a la legitimidad—nos dice Agamben—no puede ser resuelta en el plano del derecho, como tampoco—podemos agregar—en el plano de la sacralización o absolutización de cualquier ámbito institucional: sea el Mercado o el Estado. Las instituciones de una sociedad pueden permanecer vivas sólo en la medida en que ambos principios, legalidad-legitimidad, actúen en ellas sin jamás coincidir. Superponer un principio a otro, o absolutizar uno de los dos en detrimento del otro, es la causa de que la maquinaria política-institucional no pueda funcionar: si el principio legítimo de la soberanía popular se reduce a reglas procesuales y al momento electoral, la legitimidad corre el riesgo de desaparecer en la legalidad, quedando la maquinaria paralizada. Por otra parte, si se reivindica un poder espiritual, al cual el Estado queda subordinado, como en los Estados totalitarios del siglo XX, donde un exceso de legitimidad pretende mermar la legalidad, igualmente la maquinaria política funciona inútilmente.

Esta crisis de legitimidad pasa necesariamente por una *crisis del sujeto* con la posibilidad de desarrollar las condiciones de la reproducción de su vida que implica siempre una relación de los individuos en comunidad. El intento de hacer coincidir legalidad y legitimidad en la época de la secularización moderna, es el intento de cometer el *crimen perfecto* contra el *sujeto*³. A este crimen parece apuntar nuestro tiempo con su pensamiento anti-utópico que proclama “el fin de la historia” y la ausencia de salidas que superen la modernidad capitalista con su respectiva noción del tiempo (sea como eterno retorno, o tiempo progresivo de la linealidad vacía y homogénea) que tiende a la justificación de la barbarie. Todas estas proclamaciones son variantes de una misma experiencia moderna que apunta a borrar al *sujeto* con sus posibilidades de entrever *otro tiempo y otro mundo*, más allá y al interior de este mundo y este tiempo con todas sus ruinas. En este crimen, se aspira

² Cfr. G. Agamben, *El misterio del mal*, p. 2.

³ Cfr. Jorge Alemán, *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*, Nuevos Emprendimientos Editoriales S.L., Barcelona, 2018.

reducir al sujeto meramente a sus mediaciones institucionales, las cuales, siendo en un primer momento creaciones dadas para el aumento y reproducción de la vida, le sojuzgan y provocan la muerte. Ya el filósofo esloveno Slavoj Žižek apuntó que ante tal crisis moderna y capitalista es más fácil imaginar el fin del mundo y de la vida que “imaginar el fin del capitalismo”⁴, lo cual equivale a decir que es más fácil imaginar la destrucción del propio sujeto, que imaginar el fin de sus propias mediaciones que le someten.

Sin embargo, ante la *imposibilidad* de enterrar al sujeto, éste se manifiesta por el *retorno de lo reprimido* (sentido freudiano) que *irrumpe* como la *presencia de una ausencia* que se expresa en el *grito* de los excluidos, el cual se hace escuchar con más estruendo desde la periferia como índice de la fuerza de su esperanza, y en el “gemido de la naturaleza” (usando terminología paulina) explotada a la espera y exigencia de una salida y redención de su situación. Es ante esta imposibilidad de borrar y clausurar al sujeto donde se juegan la utopía y el mesianismo como “faceta importante de la experiencia humana”⁵ para abrir caminos y entrever salidas.

En la entrada a la media noche del siglo XXI, donde los *posfascismos* y la “nueva derecha”⁶ parecen ir adquiriendo mayor fuerza en un mundo unipolar en el que no parece haber en el horizonte proyectos alternativos claros a los cuales declarar la culpa de los males del presente, como anteriormente se le achacaba al comunismo. Posfascismos que van de la mano de la totalización de un neoliberalismo que se cierra sobre sí ante los estragos sociales provocados, y que busca derrotar *enemigos hechos a modo* a los cuales culpabiliza de los males presentes (véase su matriz antifeminista, negrofoba, antisemita y homofóbica actual). Ante esta entrada del siglo y su experiencia de absoluta totalización, se vuelve más urgente reactivar en y para el presente la experiencia de la veta utópica y mesiánica para entrever soluciones.

Recuperar esta experiencia no pasa meramente por un “deseo científico” o una investigación histórico-teológica del mesianismo, sino por el acercamiento a una tradición

⁴ Esto lo dijo Žižek el 9 de Octubre del 2011 durante el movimiento de protesta “Occupy Wall Street”. Véase “Žižek joins Occupy Wall Street in New York—10/09/11”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=HdyMV1AKHGg&t=6s>.

⁵ J. Taubes, “El mesianismo y su precio”, en *Del culto a la cultura*, Katz Editores, Madrid, 2007, p.47.

⁶ Véase el último libro de Enzo Traverso, *Las nuevas caras de la derecha*, Argentina, Siglo XXI, 2018.

judeocristiana que es constitutiva de Occidente y cuya *experiencia mesiánica* ha sido neutralizada, invertida y/o traicionada. Esta experiencia, cabe decirlo, no se circunscribe sólo a dicha tradición, sino que es una experiencia—como *conditio humana*— que compete a todos los pueblos que, desde sus horizontes utópicos y míticos, buscan dar soluciones a la crisis del mundo “civilizado” actual. La recuperación de esta experiencia solamente puede ser el antídoto y la cura para que Occidente no se ahogue en sangre y demencia. Es la necesidad de trazar una frontera entre el mundo y un *afuera* para no quedar—nos dice Taubes— “entregados a las manos de los tronos y las potencias que ya no saben nada de un más allá en este cosmos <<monista>>. Trazar la frontera entre el espíritu y el mundo será difícil y habrá de volver a hacerse siempre de nuevo (es asunto perdurable de la teología política)”⁷. Sin esta frontera y distinción, “nos falta entonces [...] el aliento (de Occidente)”⁸.

Este *afuera*, que es asunto de la teología política, y que hemos querido llamar también una *política mesiánica* (para distinguirla de la teología política Schmittiana)⁹, pasa por la recuperación del sujeto—utópico y mesiánico—que es capaz de emitir un juicio sobre el estado del mundo en todas sus formas instituidas y de minar toda pretensión de totalidad. Este juicio parte de la responsabilidad como justicia y preeminencia hacia el Otro; *irrumpe* con aquel sujeto que se sabe en una *sujeción* al prójimo y a la vida (el “amor al prójimo” que San Pablo propusiera como único principio) con anterioridad a todo dispositivo de poder, tiempo cronológico y lenguaje. Sujeción que surge de aquella ética *pre-origenaria* o *heterónoma*—en el sentido de E. Levinas—que es el *otro* de la ley como *exterioridad* que afronta todo poder a partir de la vulnerabilidad y necesidad del otro.¹⁰

Como sugiere Agamben, hablar de este *afuera*, sea como “utopía”, “Reino mesiánico”, “el Mesías”, etc., es hablar no solamente de categorías al interior de la experiencia religiosa, sino también de “conceptos-límite” al margen de la institución y la ley (y el mundo, podríamos agregar). Es en estos conceptos donde religión y filosofía adquieren

⁷ J. Taubes, “Carta a Carl Schmitt”, en *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2007, p. 183.

⁸ *Ídem*

⁹ Sobre la distinción entre “Teología política” y “Política mesiánica”, tal como se abordará en el segundo capítulo, el presente trabajo debe mucho a las discusiones y diálogo con Bernardo Cortés Márquez y su aporte en el *Seminario Colectivo de Tesis* que preside la Dra. Silvana Rabinovich.

¹⁰ Sobre el sentido y significado de la “heteronomía” a partir de la ética heterónoma de E. Lévinas, véase S. Rabinovich, *Interpretaciones de la heteronomía*, México, UNAM, 2018. También S. Rabinovich, *La huella en el Palimpsesto*, México, UACM, 2005.

su punto de confluencia: “El Mesías es la figura en la cual la religión se enfrenta con el problema de la Ley, y hace con ella una decisiva rendición de cuentas. Y dado que, por su parte, la filosofía está constitutivamente empeñada en un confrontación con la Ley, el mesianismo representa el punto de mayor cercanía entre religión y filosofía”.¹¹

Así, es desde la urgencia de situarse y pensar desde este *afuera*—punto de convergencia entre religión y filosofía—para hacer frente a la crisis de legitimidad actual, es decir, desde los conceptos-límite (asunto de la teología política y de la política mesiánica, como es la trascendencia, la exterioridad, el sujeto, la utopía, el mesianismo, la vida, la soberanía, etc.), que el presente trabajo de tesis encuentra su inquietud, justificación y sentido.

Walter Benjamin y Carl Schmitt son pensadores que diagnosticaron la crisis de legitimidad de la que adolece la época moderna. En contra del ambiente y entorno científico-secular con su apología al progreso, enfrentaron la crisis acercando la religión y la teología a la esfera de la filosofía, la política y el derecho. Son pensadores que coinciden en situarse en el ámbito del *afuera*, la excepción y la trascendencia, pero derivando sentidos totalmente opuestos y contrarios. Uno habilita la excepción y la teología para la *contrarrevolución* asumiendo el modelo católico; el otro, para la *revolución*, asumiendo el paradigma mesiánico de raíz judeocristiana. Sin embargo, aunque parecen divergir en este punto, coinciden en retornar y retomar la teología política y el paradigma de la excepción como punto de partida para enfrentar la crisis de legitimidad de la modernidad y su modelo liberal.

Esta relación de coincidencia-divergencia—que se verá a lo largo del presente trabajo entre ambos autores—puede entenderse como una tensión entre opuestos, una *coincidentia oppositorum* que cimbra todo el espectro del pensamiento político moderno y que no logra resolverse. Esta tensión bien puede ser descrita en los mismos términos que Jacob Taubes (abogado permanente de las ideas de Benjamin, quien continúa el debate con el jurista Católico iniciado por el filósofo judío) reclamó llamar a la relación que sostuvo, la cual calificó de “tormentosa”, con el pensador alemán: *en amorosa disputa con Carl Schmitt*. Esta amorosa disputa, “armonía de opuestos” (*palíntropos harmoníe*), remite al fragmento B51de

¹¹ G. Agamben, *El Mesías y el Soberano. El problema de la ley en Walter Benjamin*, p. 265.

Heráclito, que Taubes refiere a un Peter Gente que no sabía cómo nombrar a la edición en alemán de una recopilación de cartas, conferencias, discusiones y seminarios en los que Taubes expuso el pensamiento de Schmitt y su relación con él.

Como veremos, esta *amorosa disputa* entre Benjamin y Schmitt, tiene su centro en la legalidad y en la justificación de sus excepciones—desde una esfera teológica o trascendente—que el proceso de secularización de los últimos cuatro siglos ha intentado neutralizar y ocultar por el carácter procedimental y formal de las democracias de los Estados modernos. La experiencia de la crisis de la República de Weimar es el culmen de todo un proceso que viene ya gestándose desde los albores de la modernidad. No es casual que ambos autores entraran en disputa, como veremos al principio de este trabajo, por la experiencia del drama Barroco como preámbulo a las crisis que ven desarrollarse en su tiempo.

Nuestra tesis parte de que la experiencia moderna, que se caracteriza por una sacralización o imperialización de la legalidad propia del Estado de derecho, esto es, por la apoteosis del *nomos* (en todas sus formas: política, económica, etc.) que conlleva a una inmanencia absoluta que justifica los poderes mundanos, tiene ya sus antecedentes hace dos mil años, con los inicios de la sociedad Occidental, en los dilemas abiertos por la figura de Pablo de Tarso. La crisis de Pablo, que es la crisis de Europa—que Reyes Mate atinadamente resalta—es la puesta en juego de la posibilidad de la *universalidad de lo humano en comunidad* y la posibilidad de *otro mundo y otro tiempo*¹², lo cual también va unido a la posibilidad de entrever el tiempo mesiánico y apocalíptico como tiempo del *porvenir*. Es la crisis del humanismo lo que se juega en la actualidad y que se observa en todos lados por casusa de una imperialización de las leyes del mercado, con su estrategia de globalización, y de los Estados totalitarios inherentes a este mercado global, adquiriendo una dimensión universal con sus teologías que los legitiman. Del mismo modo, Pablo se enfrentó en su época a la crisis del humanismo frente a la teología política del Imperio Romano que tenía igualmente una pretensión de universalidad.

Creemos que esta crítica paulina tiene vigencia en la actualidad. Cuando una época está en crisis, cuando la forma del eón presente parece ir pasando—según terminología

¹² Cfr. R. Mate (ed.), *Nuevas Teologías Políticas. Pablo de Tarso en la encrucijada de Occidente*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2006, pp. 7-10, 28-33.

paulina—, surgen los problemas de fundamentar los criterios para la conformación de una nueva comunidad, sociedad o humanidad. Ahí donde el liberalismo conformó un humanismo vacío o abstracto, el cual sólo reconoce a individuos propietarios como sujetos de derechos universales; ahí donde la llamada posmodernidad renuncia a todo universalismo y humanismo, reconociendo sólo la mera existencia de la lucha entre individuos como lo más humano; bajo este panorama, es que se juega la posibilidad de fundamentar una comunidad universal con su centro en el amor al prójimo que implica una ética y responsabilidad hacia el otro—como la imaginó Pablo—más allá y al margen de los lazos impuestos por la autoridad y la ley (sea natural o social), siendo todavía una tarea pendiente al interior de la sociedad Occidental. Es por esta razón, que Pablo se ha vuelto una reserva o una cantera, en el sentido extractivista del término, de la cual se ha necesitado echar mano al tornarse un referente cuando la sociedad Occidental ha entrado en crisis. No es casual que en los últimos años se haya dado el fenómeno de la “pablomanía” (término utilizado por E. Dussel), sobre todo en pensadores del ala izquierda y del pensamiento crítico.

El retorno a San Pablo, no es meramente un retorno religioso, sino un retorno de raíces filosóficas profundas y de planteamientos del significado político de lugares que aparentan ser sólo teológicos. La teología política no se encasilla en ser una mera ideología religiosa del poder. Si algo dejaron claro tanto Taubes como Schmitt, es que los conceptos teológicos tienen implicaciones políticas y los conceptos políticos-jurídicos tienen implicaciones teológicas. Hay una *co-implicación inevitable* entre lo político y lo teológico que—partiendo del pensamiento de Lluís Duch—responden a *condiciones estructurales del ser humano* y a una fisonomía de la realidad humana como *homo dúplex*, en tanto ser finito con apetencia a lo infinito, donde los límites de lo profano y lo sagrado se difuminan y tienden a entremezclarse constantemente¹³. Aunque pueda establecerse una diferenciación *teórica* entre ambas esferas: sagrado y profano, teología y política, etc., en la *vida práctica* se encuentran de manera tan imbricada que sólo se “intercambian el vestido”—siguiendo a Thomas Mann—al momento de dar forma a la legitimación política. Mientras la modernidad secular cree vestirse solamente con los ropajes de lo profano, encubre el carácter sagrado que late en su fondo. De igual modo, donde una sociedad religiosa cree vestirse sólo con el ropaje

¹³ Cfr. Lluís Duch, *Religión y política*, España, Fragmenta Editorial, 2014, pp. 11-18.

de lo sagrado, encubre las intenciones más profanas y mundanas que laten también en su interior. Por eso, la crítica a la modernidad debe pasar también por una crítica al carácter sagrado o núcleo teológico-religioso que ha sido encubierto y que le es constitutivo. Al pretender la modernidad una posible separación absoluta de los dos ámbitos—o la aniquilación de una esfera en detrimento de la otra—el pensamiento crítico quedó imposibilitado para develar el núcleo sagrado o teológico que se encuentra en el fondo de la secularización. Sin tocar ese núcleo, no puede entreverse una salida y se tiende a repetirlo constantemente. Benjamin, como Schmitt, eran plenamente conscientes de este punto. De ahí su rehabilitación del espacio teológico y religioso para lo político.

Regresando a San Pablo, es por esta razón que después de dos mil años los interrogantes y respuestas del Apóstol no hayan perdido ni un ápice de su capital interés, pues son importantísimos factores constituyentes de lo humano que continúan desafiado las lógicas y legalismos más allá de los límites e intereses de las ortodoxias confesionales, sean de carácter religioso, político o social.

De esta manera, como creemos, en el rechazo al modelo de la secularización liberal—con su debilidad crónica de los principios de convivencia basado en los intereses de un capital feroz que divide a la sociedad en clases—late cierta “afinidad apocalíptica” en Benjamin (al igual que Taubes) y Schmitt, cuyo núcleo parte de la visión paulina del tiempo que rechaza cualquier concepción del hombre o de la historia basada en un tiempo lineal e ilimitado, lo cual les lleva a relacionar religión y política. Es en este punto de inflexión donde se desarrolla la “simpatía” o “complicidad” de un pensador judío, extremista de izquierda, con el extremismo de derechas del jurista católico filonazi; simpatía que Taubes catalogara de una “mina explosiva” que hacía romper con todas las representaciones tradicionales que distinguían a la izquierda de la derecha en aquella Alemania que escapaba a los lugares comunes y que siempre merecerá de una consideración.

De este modo, nuestro propósito en este trabajo ha sido entablar una constelación o diálogo entre los problemas planteados por Benjamin y Schmitt con relación al estado de excepción y la teología política, por una parte, con los problemas planteados por el Apóstol en su tiempo, por otra. Un diálogo a tres bandas. Los dilemas e hitos de la sociedad moderna secularizada siguen teniendo por debajo un núcleo paulino. Como creemos, a la luz de los

últimos debates, en Benjamin late solapadamente un mesianismo antinómico que tiene sus raíces en Pablo, quien lleva al extremo toda una lógica mesiánica judía que gira en torno al tema de la ley y su cumplimiento por su suspensión o sus excepciones (que Taubes como Agamben tratan de demostrar). Queda abierta y a discusión la pregunta de si el enano que Benjamin pensó en la primera tesis sobre la historia sea el mismo Pablo de Tarso. Este punto intentamos desarrollarlo en el último capítulo de este trabajo sin pretensión de ofrecer una solución determinante, sino mostrar un mapeo o panorama general de la cuestión a la luz de la sugerencia de ciertos autores.

Por otro lado, también nos interesa mostrar cómo la figura de Pablo ha sido clave para toda una tradición conservadora que ha justificado la autoridad, y que llega hasta el mismo Carl Schmitt con su idea del *Katéchon*. Mientras Benjamin busca rehabilitar la casilla mesiánica y apocalíptica paulina—y de toda una tradición judía anterior al Apóstol—para abrir el tiempo a un *porvenir* basado en lazos comunitarios más allá de la ley y la autoridad, Carl Schmitt rehabilita una tradición conservadora que *neutraliza* y *vacía* el tiempo apocalíptico de todo *eschaton* para diferirlo y aplazarlo constantemente, manteniendo así la autoridad y la ley en el *continuum* del tiempo, sea en su forma de Iglesia, Imperio, Estado, Mercado o cualquier tipo de institución.

De este modo, en el presente trabajo nos propusimos tratar en el primer capítulo los puntos de afinidades y divergencias en Benjamin y Schmitt, partiendo del contexto histórico en el que estaban insertos como era la Alemania de entre guerras, la común influencia del Romanticismo en su crítica a la técnica y el progreso, la correspondencia que mantuvieron entre sí, y las mutuas menciones en sus respectivas obras que refleja el método—hasta cierto punto afín—de abordar la experiencia de los fenómenos sociales. Respecto al método, tratamos el acercamiento que realizaron ambos autores a la experiencia del drama Barroco como un caso de su empleo. Acercamiento que pasa por la disputa de ofrecer un diagnóstico de la crisis de la experiencia moderna, y las posibles salidas a partir de su postura política que es contrapuesta.

Este punto contrapuesto de su política es lo que nos lleva en el segundo capítulo a tratar el tema del estado de excepción y la teología política, cuyo eje gira en torno a la *convergencia* de una política moderna de la *irrupción* como acontecimiento, pero cuya

divergencia gira en torno a la *interrupción-detención/interrupción-continuidad* de la temporalidad con relación al tema de la ley y la autoridad.

Hicimos un breve acercamiento al sentido y problematización del concepto de teología política, tal como se ha entendido en el pensamiento Occidental, para ampliar el término—siguiendo en este punto la postura de Jan Assmann— a una teología política de la comunidad, la cual preferimos llamar una política mesiánica, que implica una noción más amplia de la política que toma en cuenta las relaciones horizontales y en comunidad, más allá de la autoridad y gobierno. Tratamos el tema de la teología política con relación a los dos procesos inversos que buscan liquidarla como forma de poder y gobierno: secularización y teologización, siguiendo igualmente en este punto a J. Assmann.

Por último, ya expuestos los elementos correspondientes a la teología política y a la política mesiánica, y sus relaciones con la temporalidad, la autoridad y el gobierno, etc., trazamos en el tercer capítulo una constelación que va de los problemas de la teología política en Pablo de Tarso y su tiempo, a los dilemas de la modernidad que se reflejan en las posturas políticas de Benjamin y Schmitt. Intentamos seguir la línea mesiánica paulina, la cual creemos se corresponde con la línea mesiánica benjaminiana, partiendo del vocabulario y las imágenes que ofrece en las Tesis sobre la historia y otras partes de su obra. Al final del presente trabajo, terminamos poniendo en cuestión el sentido positivo del *Katéchon* que Schmitt deriva de la segunda carta a los Tesalonicenses de San Pablo, pues siguiendo el mensaje mesiánico y apocalíptico de Pablo, no puede haber una valoración positiva, lo cual sólo se logra con la neutralización y vaciamiento del pensamiento apocalíptico del Apóstol, tal como ha hecho la tradición conservadora que se continua hasta Carl Schmitt.

Capítulo 1: Afinidades y divergencias entre Walter Benjamin y Carl Schmitt

Sabíamos ambos que éramos adversarios a vida o muerte, pero nos entendíamos maravillosamente. Sabíamos una cosa: que los dos hablábamos en el mismo plano. Y esto era algo rarísimo (J. Taubes, La teología política de Pablo)

1.1 Antecedentes históricos

Hacer una comparación entre las obras de Walter Benjamin y Carl Schmitt tal vez pueda parecer extraño y escandaloso si tomamos en cuenta lo que cada uno ha representado en la historia del pensamiento: el primero, el pensador judío errante de izquierda atravesado por la marginalización, la persecución y el exterminio; víctima de un proceso del cual, el segundo, fue corresponsable, complaciente y cómplice, acompañando teóricamente la barbarie que surgiría del establecimiento del *Tercer Reich* en Alemania¹⁴. Pero dicho escándalo y extrañeza nos aparece sólo si miramos con los anteojos de nuestra época en la que parecen quedar mayormente definidos y delineados los límites entre lo que significa ser de izquierda o de derecha y los Estados-Nación se han consolidado de tal manera que han podido domar las fuerzas contradictorias que constituyen lo político.

Sin embargo, contra lo que pudiera pensarse, en la convulsionada Alemania de principios del siglo XX en la que se sitúan nuestros autores, ante la crisis y la urgencia política, las tradiciones tanto de derecha y de izquierda tendían a confundirse en cuanto a la dimensión común de sus críticas (empapadas de cierto romanticismo, como veremos) al

¹⁴ El abierto antisemitismo de Carl Schmitt y su vinculación con el régimen nazi, a pesar de que ha sido tema de controversia, puede observarse en la exposición que efectuó en el congreso sobre *El judaísmo en la ciencia jurídica alemana*, “donde juzga a al emigrante judío como carente de espíritu y subraya la necesidad de liberar el espíritu alemán de las falsificaciones judías. Schmitt explica que el pensamiento judío tiene una relación parasitaria, táctica y mercantil con el espíritu alemán, y hace propuestas para proteger a los estudiantes frente aquél: purificar las bibliotecas, no citar a un autor judío sin explicitar su condición de tal, elaborar una bibliografía de autores jurídicos en que se señale a los judíos... En *La ciencia jurídica alemana en lucha contra el espíritu judío* (1936), afirma que las opiniones judías son inferiores en rango que la de los autores alemanes o, simplemente, no judíos. A su juicio, el alemán sólo puede conocer del judío la desproporción con su propio tipo. Schmitt enfatiza que el alemán no busca sino ése su tipo propio, la pureza de su pueblo, su raza, y recomienda la lectura de las opiniones de *Mein Kampf* sobre la cuestión judía, principalmente respecto de la dialéctica judía” (Juan A. Mayorga, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, México, Anthropos Editorial, 2003, nota 5).

mundo burgués-liberal, el cual comenzaba a erigir en el periodo de entreguerras (1918-1933) la primera e incipiente república alemana conocida como la *República de Weimar*.¹⁵

Dicha república ve la luz el 11 de noviembre de 1918 cuando Alemania suscribe un armisticio y con ello termina la primera “Gran guerra”. Guillermo II y el príncipe heredero renunciaban al trono, quedando como delegado del cargo el líder del partido Socialdemócrata, Friedrich Ebert, proclamándose con esto la conformación de lo que sería el primer gobierno republicano. El Partido Socialdemócrata Mayoritario (PSDM), a sabiendas que tenía una amplia mayoría que le daría legitimidad para gobernar, convoca a una Asamblea constituyente.

A esta orientación se opone otro partido de corte más radical: la Liga Espartaco, que tomará posteriormente el nombre de Partido Comunista Alemán (PCA). Era una organización internacionalista que buscaba afianzarse en el poder antes de que se conformara la Asamblea Constituyente y que llamaba a huelgas, manifestaciones y movimientos armados, cuyos dirigentes eran K. Liebknecht y R. Luxemburgo, quienes reivindicaban la línea revolucionaria de los bolcheviques rusos. Así, el 6 de Enero de 1919 se produce el levantamiento del Partido Comunista Alemán, el cual es sofocado brutalmente por Ebert y el PSDM, teniendo como consecuencia trágica el asesinato de K. Liebknecht y R. Luxemburgo, quedando Berlín nuevamente en manos del gobierno socialdemócrata. Surge, de esta manera, una persecución de todos los radicales de izquierda, con la cual cae el último bastión de la izquierda revolucionaria: la República de consejos de Baviera. De este modo, la historia de la incipiente república alemana tiene en sus inicios un baño de sangre entre las fuerzas de izquierda.

Por otra parte, emerge también el descontento de las fuerzas radicales conservadoras. Sobre todo el descontento con una “Coalición de Weimar” que firma el Tratado de Versalles, el cual subordinaba a la incipiente república a los mandatos y sanciones de las potencias vencedoras; esto aunado a la crisis económica derivada de los costos del periodo bélico como las pérdidas de territorios y las demandas impuestas por el mismo tratado. Para estas fuerzas conservadoras Alemania “no había perdido la guerra. Ya en 1919 crearon y divulgaron, no

¹⁵ Sobre la República de Weimar, ver la obra de León E. Bieber, *La República de Weimar. Génesis, desarrollo y fracaso de la primera experiencia republicana alemana*, México, UNAM, 2002.

sin éxito, el mito del ‘invencible ejército alemán’ el cual no habría sido derrotado en los frentes de batalla sino traicionado por pacifistas, derrotistas y socialdemócratas en el frente interno. Así nació la leyenda del ‘puñal por la espalda’¹⁶. De este modo, con una población de tradición conservadora y orgullosa de su pasado imperial comenzaban a resurgir con vigor corrientes culturales e intelectuales decimonónicas que empezaron a criticar y sospechar del racionalismo superficial de Occidente con su apego crudo al materialismo y positivismo, pregonando “ideas irracionales místicas cargadas de presagios de retorno del avance civilizatorio a pasados idílicos”¹⁷. Esto llevó a los grupos militantes de extrema derecha a proclamar la necesidad de la irrupción hacia un nuevo orden (hacia un Tercer Reich) y añorar el viejo orden imperial, manifestando así su desprecio por las instituciones y los valores democráticos occidentales.

De este modo, es bajo estas condiciones históricas y tensión de fuerzas e ideologías, la de una extrema derecha que busca reimplantar un orden pre-moderno y feudal, y la de una izquierda revolucionaria de corte anarquista y socialista que se remonta al pasado remoto de las sociedades primigenias con su fuerte carácter comunitario, que los pensamientos de Carl Schmitt y Walter Benjamin tienden a entrecruzarse y alimentarse recíprocamente. Dicho entrecruzamiento—con sus respectivas diferencias que analizaremos más adelante—tiene como blanco principal común al mundo moderno del liberalismo burgués con su apoteosis de la técnica y del progreso lineal y cuantitativo de la historia. Esta crítica, sobre todo de parte de W. Benjamin, se extiende a una socialdemocracia imbuida de cierto marxismo ortodoxo que sigue ciegamente los causes progresistas de la ideología liberal y que ha dañado a las fuerzas y clases revolucionarias.

Es de señalar que la crítica hecha a la tradición liberal no se limitó a las circunstancias propias de la Alemania de entre guerras, sino que tuvo su impacto y alcance más radical en la cultura y horizonte que sustenta a la modernidad, a saber, una confianza y fe ciega en la ciencia y técnica cuyo dominio progresivo de las fuerzas naturales y del hombre llevarían necesariamente a éste a su redención última. Tanto W. Benjamin, como C. Schmitt, a pesar de pertenecer a tradiciones opuestas y hasta contrarias, vieron en la totalización o

¹⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹⁷ *Ibid.*, p. 86.

imperialización de la técnica sobre todas las dimensiones de la vida una desconfianza y signo de barbarie y peligro que había que denunciar.

Así, dicha *República de Weimar* resultó ser el laboratorio en el que se conjugaron alquímicamente fuerzas que en apariencia se mostraban contradictorias, conformando ciertas *afinidades* entre dos tradiciones opuestas: la extrema izquierda y la extrema derecha. Estas “afinidades” pueden observarse en los dos autores que queremos tratar en el presente trabajo, quienes representan lo más extremo al interior de cada tradición. Sólo mostrando las afinidades es que también podrá dilucidarse de mejor manera las divergencias y la distancia que separará a ambos autores. Esto es lo que nos proponemos mostrar a continuación.

1.2 Afinidades y divergencias

Alemania, a la par que Austria-Hungría, sufre el desarrollo vertiginoso del capitalismo y la industrialización acelerada a partir del último cuarto del siglo XIX. De ser un país semifeudal y atrasado, se convierte en una de las principales potencias industriales del mundo a principios del siglo XX. En el dominio de la producción siderúrgica, de estar en 1860 por detrás de Francia e Inglaterra, en 1910 Alemania llega a producir más acero que Francia e Inglaterra juntas. Surge una concentración de los capitales bancarios e industriales y se constituyen cárteles poderosos en las ramas textil, del carbón, siderúrgica, química, eléctrica, etc.¹⁸. La rapidez, la brutalidad, la intensidad y la potencia aplastante de esta industrialización comienza a subvertir las sociedades de Europa central, su estructura de clases (ascenso de la burguesía, formación del proletariado), su sistema político y sus sistemas de valores. No es casual entonces que frente a la escalada irresistible del capitalismo, al despliegue invasivo de la civilización científica y técnica de la gran producción industrial, del universo de la mercancía y de los valores mercantiles, se produzca una *reacción cultural* que tiene como base un *romanticismo anticapitalista*.¹⁹

¹⁸ Cfr. M. Löwy, “Parias, rebeldes y románticos. Ensayo de análisis sociológico de la ‘intelligentsia’ judía de Europa central”, en *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Argentina, Ediciones el Cielo por Asalto, 1997, p. 29. Véase también P. Guillen, *L’Allemagne de 1848 à nos jours*, París, Nathan, 1970, pp. 58-60.

¹⁹ Cfr. M. Löwy, *op. cit.*, p. 30.

El Romanticismo tiene sus inicios durante el transcurso del siglo XVIII a la par del desarrollo industrial²⁰. Es una “visión del mundo” (*Weltanschauung*)²¹ que se manifiesta bajo formas diversas y múltiples y que tiene básicamente como eje central “una crítica de la modernidad, es decir de la civilización capitalista moderna, en nombre de valores e ideales del pasado (precapitalista, premoderno)”²². La crítica romántica tiene como uno de sus temas centrales (en escritores, poetas, filósofos e historiadores) la oposición entre *Kultur*, un universo espiritual de valores éticos, religiosos o estéticos, y *Zivilization*, el mundo del progreso económico y técnico, materialista y vulgar²³. Es una reacción a un cierto número de características de esa modernidad que le parecen insoportables como son, de manera general: *el desencanto del mundo, la cuantificación del mundo, la mecanización del mundo, la abstracción racionalista, la disolución de los lazos sociales.*²⁴

No es fortuito que bajo el panorama de ese *progreso acelerado* en Alemania surgieran *intelectuales* que denunciaron dicho proceso al ser conscientes de sus consecuencias negativas. Partiendo de estos efectos negativos es que W. Benjamin como C. Schmitt (desde polos opuestos) retoman esta misma “estructura significativa” del romanticismo para realizar una crítica al mundo moderno del capitalismo industrial, compartiendo cierta *afinidad* en este punto. Realizan la crítica desde la naturaleza contradictoria y “paradojal”²⁵ del romanticismo que contiene *a la vez* una vertiente revolucionaria y otra contrarrevolucionaria (*coincidentia oppositorum*)²⁶. Sin embargo, es por la *coincidentia oppositorum*, propia del movimiento romántico, esto es, por sus dos polos antinómicos constitutivos que se encuentran en su interior, que ambos autores ofrecen una salida *divergente* al problema de la modernidad: el

²⁰ Para un análisis detallado sobre el fenómeno del romanticismo en todas sus multiplicidades y vertientes, tanto conservadora como revolucionaria, véase la obra de M. Löwy y R. Sayre, *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2008.

²¹ Para captar el carácter global del fenómeno múltiple y complejo y contradictorio del romanticismo, M. Löwy propone como método de análisis utilizar la idea de “visión del mundo” (*Weltanschauung*) del sociólogo Lucien Goldmann para dar cuenta de la “estructura mental colectiva” del romanticismo; también los análisis al interior del marxismo de Georg Lukács, quien fue el primero en vincular explícitamente el romanticismo con la oposición al capitalismo, véase *Ibid.*, pp. 23-25.

²² *Ibid.*, p. 28.

²³ Cfr. M. Löwy, “Parias, rebeldes y románticos...”, *op. cit.*, p. 30.

²⁴ Para un estudio detallado de todo el amplio espectro de autores que, desde distintas disciplinas hacen la crítica romántica a cada una de esas características de la modernidad, véase M. Löwy, *Rebelión y melancolía...op. cit.*, pp. 40-55.

²⁵ *Ibid.*, p. 16.

²⁶ *Ibid.*, p. 9.

pensador judío desde una posición romántica/utópica-revolucionaria, el jurista Católico desde una posición romántica/ contrarrevolucionaria, conservadora y restauracionista.

Veamos sus críticas a la técnica y al mundo moderno-capitalista- liberal y cómo se vinculan éstas con sus propuestas políticas.

*

Carl Schmitt, en su obra temprana *El concepto de lo político* de 1932, pone ya en cuestión que a un perfeccionamiento progresivo de la técnica corresponda un progreso moral humanitario. Esta relación es tachada por el jurista de ingenua y “absolutamente mágica”, ciega ante la cultura de la técnica:

Un progreso técnico no necesita ser un progreso metafísico ni moral, ni siquiera económico. Y si muchos hombres siguen esperando hoy día del perfeccionamiento técnico un progreso humanitario y moral, es que están *vinculando técnica y moral de forma mágica*, y además de esto están presuponiendo con no pequeña ingenuidad que el grandioso instrumental de la técnica contemporánea sólo va a ser utilizado en el sentido que ellos le darían. En términos sociológicos esto significa que creen que ellos van a ser los señores de estas armas terribles, y que pueden por lo tanto recabar el tremendo poder vinculado a ellas. La técnica misma se mantiene, sin embargo, si se me permite la expresión, culturalmente ciega [...] El proceso de neutralización progresiva de los diversos ámbitos de la vida cultural ha llegado a su fin porque ha llegado a la técnica.²⁷

Para el pensador de Plettenberg, es importante la cuestión de que la absolutización de la técnica en todas las dimensiones de la vida arriba a una despolitización del Estado moderno, conformando una neutralización de las fuerzas políticas que encuentra en el liberalismo su mayor y más decisivo exponente. Esto lleva a un proceso en el cual el mundo europeo se dirigía hacia la neutralización de la política. Lo anterior puede entenderse ya que la distinción y criterio principal de lo político, para Schmitt, es la oposición y contradicción entre fuerzas bajo la relación amigo-enemigo. Él piensa lo político desde el caso más extremo como oposición y lucha, en un sentido de la realidad óptica concreta y existencial:

...la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción *amigo y enemigo* [...] El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de una intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación [...] El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo [...] Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo [...]

²⁷ C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014, pp. 126, 123. Resaltado mío.

Los conceptos de amigo y de enemigo deben tomarse aquí en su sentido concreto y existencial, no como metáforas o símbolos [...] No estamos tratando de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óptica y de la posibilidad real de esta distinción.²⁸

Así, el ámbito de lo político, en su definición más extrema, está atravesado por la oposición y el conflicto. Los conceptos políticos sólo tienen significado, contenido y concreción en relación al “enfrentamiento definitivo”. El problema que aqueja a Schmitt es que en la época de las “despolitizaciones y neutralizaciones”, que caracteriza al ser de lo liberal con su apoteosis de la técnica, se tiene la esperanza de que con la *negociación* “el enfrentamiento definitivo, la sangrienta batalla decisiva, pueda transformarse en un debate parlamentario y quede eternamente suspendida en una discusión eterna”.²⁹

Es comprensible la postura del jurista si recordamos el contexto en el que estaba inserto: en una situación de extremo peligro y crisis, de enfrentamiento continuo entre posturas ideológicas que exigen la actualidad de un momento de decisión extrema, esto es, la necesidad de un *poder personal* fuerte que se encarna en la figura del Soberano o el Dictador que garantiza la imposición y restauración del orden. Para el jurista (como veremos más adelante sobre la cuestión jurídica del estado de excepción) los procedimientos de legitimación del modelo parlamentario no consiguen responder a la moderna crisis de fundamentación de la soberanía. Él cree ser testigo de la crisis de una ciencia del derecho que se organiza sobre los conceptos de constitución, ley, legalidad, legitimidad y soberanía. De este modo, la crítica schmittiana toca las bases de la modernidad que tiende a homogeneizar

²⁸ *Ibid.*, pp. 59-61.

²⁹ La progresiva “neutralización” de lo político que acontece al interior de la cultura moderna europea, tiene como corolario el reducir la historia a meras leyes generales bajo la base de una “cientificidad natural”, Schmitt nos dice: “El giro espiritual que me parece más intenso y cargado de consecuencias en toda la historia europea es el paso que se produce en el siglo XVII de la teología cristiana tradicional al sistema de una científicidad <<natural>>. Ese paso ha condicionado hasta el día de hoy la dirección que se vería obligado a tomar todo desarrollo ulterior. Todas las <<leyes>> de la historia de la humanidad, 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. En el núcleo de tan asombroso cambio de rumbo se encuentra un motivo fundamental en sí mismo simple pero que determinó el curso de los siglos venideros: la búsqueda de una esfera neutral (...) Los conceptos elaborados en el curso de muchos siglos de pensamiento teológico pierden ahora interés y se convierten en cuestión privada. Dios mismo se ve expulsado del mundo en la metafísica deísta del siglo XVIII, y convertido en instancia neutral frente a los combates y antagonismo de la vida real [...] En el siglo XIX la magnitud neutral es primero el monarca y más tarde le Estado, y en la doctrina liberal del *pouvoir neutre* y del *stato neutrale* se hace realidad un capítulo de teología política en el que el proceso de la neutralización encuentra sus fórmulas clásicas porque se ha hecho con lo decisivo, con el poder político” (C. Schmitt, *Ibid.*, pp. 120-123 [resaltado mío]).

y mecanizar todos los ámbitos de la vida y de la historia humana, reduciéndola a meras leyes generales que vacían y neutralizan el poder de decisión de los individuos.³⁰

Por otra parte, Walter Benjamin vinculó igualmente lo político a un campo donde se desarrollan intensidades y conflictos, de ahí que cobre relevancia en su vocabulario palabras como *peligro*: “El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo. El peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante”.³¹

El pensador judeoalemán también observó—partiendo del mismo contexto en el que estaba C. Schmitt—con reticencia la imperialización de la técnica y el proyecto moderno ilustrado el cual llevaba a una *despolitización* y *neutralización* de las fuerzas subversiva de las clases oprimidas. Sus tesis sobre la historia de 1940, las cuales no alcanzó a publicar y fueron escritas incluso en bordes de periódico antes de su trágico suicidio, son una muestra de la inquietud crítica por ofrecer una salida al discurso moderno que pregona una progresión lineal de la historia con sus leyes generales y vacías que obnubilan el potencial crítico de las clases llamadas a la revolución. Para Benjamin, el peligro consiste en la oportunidad que tiene el fascismo de sobrevivir e imponerse mediante la idea de que, con el progreso de la humanidad, unido a los descubrimientos técnicos, esto es, al desarrollo de las fuerzas productivas y a una dominación creciente de la naturaleza, la clase oprimida mejoraría su condición³². A diferencia de Schmitt y su figura del Soberano (que analizaremos más

³⁰ El tipo de lenguaje y críticas efectuadas a la modernidad capitalista por Schmitt, se relacionan íntimamente a las formuladas por la escuela de Frankfurt. Juan Mayorga hace la siguiente observación: “Sin que se le pueda presentar como un ‘dialéctico de la Ilustración’, en el sentido de los frankfurtianos, lo cierto es que Schmitt reconoce el capitalismo, la mecanización y la masificación como factores de la neutralización del espíritu y, por último, de su desalojo. El mundo mecánico es, finalmente, un mundo desalmado” (J. Mayorga, *La filosofía de la historia en Walter Benjamin*, Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1997, p. 153). Resulta interesante observar cómo el mismo lenguaje y crítica de Schmitt al liberalismo pudo haber influido a amplios sectores de la izquierda: “La crítica de Schmitt a las instituciones liberales, ¿puede haber alimentado el antiliberalismo de izquierdas? ¿Hasta qué punto sirven las categorías schmittianas para el análisis de izquierdista del Estado en la sociedad industrial? ¿Cabe reconstruir la teoría schmittiana desde un punto de vista izquierdista?” (J. Mayorga, *Ibid.*, p. 151).

³¹ Véase la tesis VI sobre la historia, en W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, intr. y trad. de Bolívar Echeverría, México, Ítaca, 2008, p. 40.

³² Es de resaltar el comentario que hace Ricardo Forster (siguiendo a M. Löwy) sobre la idea de que Benjamin no negaría el progreso en ámbitos como el conocimiento y “ciertas actitudes humanas”, sino específicamente la vinculación del progreso técnico con un progreso de la humanidad: “Benjamin no niega que el conocimiento y las actitudes humanas han progresado (así lo afirman explícitamente las tesis); lo que él rechaza apasionada y obstinadamente—sostiene Michel Löwy—, tanto en los *Passagen-Werk* como en los otros escritos de los

adelante), para Benjamin, son las clases oprimidas las llamadas a romper con el orden liberal y la socialdemocracia que tienden a degenerar en el fascismo al imponer el ideal del progreso con su imperialización de la técnica.

En su ensayo sobre Eduard Fuchs, Benjamin resume con claridad su sospecha y aversión a la dialéctica de la modernidad con su encantamiento y mistificación por la técnica que aliena a la socialdemocracia; ilusión que encandila a su vez al movimiento obrero paralizándolo y dejándolo ciego ante la ofensiva del fascismo:

Estaba pendiente una prognosis, pero brilló por su ausencia. Lo cual dio sello a un decurso característico del siglo pasado: a saber la malograda recepción de la técnica. Consiste ésta en una serie de arranques impetuosos, renovados, que buscan todos y cada uno pasar por encima de una circunstancia: que la técnica sirve a esa sociedad sólo para la producción de mercancías. Al comienzo están los saint-simonianos con su retórica de la industria; sigue el realismo de un Du Camp, que ve en la locomotora la santa del futuro; concluye en Ludwin Pfau: ‘No es en absoluto necesario’, escribe, ‘ser un ángel, y la locomotora vale más que el más hermoso par de alas’. Esta visión de la técnica caía de la ‘rosadela’. Y debemos por este motivo preguntarnos si el *agrado*, del que se ufana la burguesía del siglo, no procede de la sorda complacencia en no tener jamás que experimentar cómo se iban a desarrollar entre sus manos las fuerzas de producción. En realidad esa experiencia le estaba reservada al siglo siguiente. Éste vive cómo la veleidad de los medios de transporte, o la capacidad de los aparatos con que se produce la palabra y la escritura, sobrepasan las necesidades. Las energías que la técnica desarrolla más allá de ese umbral son destructoras. En primera línea favorecen la técnica de la guerra y de su preparación publicitaria. De dicho desarrollo, que desde luego ha estado condicionado por las clases, puede decirse que se realizó a espaldas del siglo pasado. No fue consciente de las energías destructoras de la técnica. Lo cual vale sobre todo para la socialdemocracia de fin de siglo. Si se enfrentó aquí o allá a las ilusiones del positivismo, en conjunto siguió presa de él. Le parecía que el pasado estaba recogido de una vez por todas en las fronteras del presente; si el futuro abría perspectivas de trabajo, la bendición de la cosecha era cierta.³³

Benjamin constató en sus últimos días lo que sospechaba desde un inicio: que la civilización burguesa, con la cultura moderna que la fundamenta, es responsable del advenimiento del fascismo; que en las estructuras más recónditas de dicha civilización está ya la presencia de aquello que trabaja en su propia disolución, no siendo el fascismo meramente un “accidente”, “desviación” o “traición” a los valores e ideales civilizatorios

últimos años, es el mito—moralmente peligroso—de un progreso de la humanidad como resultado de los descubrimientos técnicos, del desarrollo de las fuerzas productivas y de la dominación creciente de la naturaleza. Él llamará especialmente la atención, en los *Passagen-Werk* (y en otros lugares), sobre la utilización guerrera de las nuevas técnicas y sobre el hecho de que las máquinas, lejos de aliviar la carga del trabajador, no han hecho más que intensificar la explotación” (R. Forster, *Walter Benjamin y el problema del mal*, Buenos Aires, Grupo Editor Altamira, 2003, p. 233, nota 265).

³³ W. Benjamin, “Historia y coleccionismo”, en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 99-100.

de la igualdad y la libertad, sino algo constitutivo a ellos. Esto mismo deja constatado, a modo de testimonio, en una de sus tesis poco antes de su muerte:

No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que *ella* nada con la corriente. El desarrollo técnico era para ella el declive de la corriente con la que creía estar nadando. De allí no había más que un paso a la ilusión de que el trabajo en las fábricas, que sería propio de la marcha del progreso técnico, constituye de por sí una acción política. Bajo una figura secularizada, la antigua moral protestante del trabajo celebraba su resurrección entre los obreros alemanes [...] Esta concepción del marxismo vulgar [...] Sólo estaba dispuesta a percibir los progresos del dominio sobre la naturaleza, no los retrocesos de la sociedad. Muestra ya los rasgos tecnocráticos con los que nos toparemos más tarde en el fascismo.³⁴

Ante este panorama, es posible que Benjamin, atravesado por la incertidumbre de las fuerzas políticas de una Alemania de entre guerras en donde “lo viejo se está desvaneciendo y lo nuevo no termina de emerger”³⁵, y ante la sombra del nazismo y las esperanzas rusas que se empantanaban y pactaban con el nacionalsocialismo, haya decidido girar su mirada hacia la tradición del mesianismo judío para reactivar la crítica y la fuerza revolucionaria. Esto como el único pequeño resquicio de una esperanza sin garantía de realización. De ahí la urgencia y necesidad de realizar una especie *de giro copernicano en la historia* en el que la revolución no es lo esperado como consecuencia de las contradicciones sociales o leyes históricas (concepción de cierto marxismo ortodoxo vulgar), sino lo que *irrumpe* y sorprende de novedad, lo que viene a conmovir el paso lineal de la historia: “el Mesías interrumpe la historia; el Mesías no aparece al final de un desarrollo”³⁶, nos dice Benjamin en una de sus notas preparatorias a las tesis sobre la historia.

Hasta aquí la aparente afinidad entre ambos autores en su crítica común a la técnica y a la modernidad capitalista-industrial. La *divergencia* resulta, siguiendo a M. Löwy, de la “elección—y sobre todo de la interpretación— [que] del pasado se hace según las diferentes orientaciones [políticas] de los románticos”³⁷. Como es sabido, Schmitt parte de cierto

³⁴ W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, op. cit., pp. 46-47.

³⁵ Cfr. W. Benjamin, “sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Poesía y Capitalismo*, Madrid, Taurus, 1998.

³⁶ Véase las “Notas preparatorias para las Tesis”, en W. Benjamin, *Tesis sobre la historia...*, op. cit., p. 97.

³⁷ M. Löwy y R. Sayre, op. cit., p. 33. Corchetes míos. W. Löwy conforma “tipos ideales” (siguiendo la metodología de M. Weber) en función de la actitud o la posición tomada por las diversas *políticas* del romanticismo. Estos tipos no son fijos y cada autor se mueve al interior de cada uno de ellos, articulándolos y combinándolos en su propia obra. Los tipos de romanticismos son: *restitucionista*, *conservador*, *fascista*, *resignado*, *reformador*, *revolucionario y/o utópico*. Este último se subdivide en: *jacobina-democrática*, *populista*, *socialista utópico-humanista*, *libertaria*, *marxista*. Véase, *Ibíd.*, pp. 71-98. Como podemos entrever,

“romanticismo restauracionista” que elige el retorno a la institución del Catolicismo de los reyes germanos de la Edad Media y del Imperio romano—con su orden jerárquico de los *Stände*³⁸— como modelo político-jurídico para una “dirección normativa de la vida humana social”³⁹. Schmitt busca sobre todo restaurar dicho modelo para la legitimación del Estado secular moderno alrededor del *poder de decisión* de la figura *individual* del Dictador o Soberano (figura secular del monarca o rey medieval). Es consciente de la crítica romántica a la ilustración tal como se viene dando desde el siglo XIX como medio para “vivificar el Catolicismo”, entendido como una “lógica jurídica” para la dirección normativa de la vida social en el presente:

Es cierto, de hecho, que en el siglo XIX todos los tipos de oposición contra la ilustración y el racionalismo, vivificaron al Catolicismo. Las tendencias racionalistas, misticistas y románticas lograron muchos conversos. También domina hoy entre los católicos, en la medida en que yo puedo juzgarlo, una intensa insatisfacción con la apologética heredada, que es estimada como una pseudo-argumentación y un esquema vacío. Sin embargo, nada de esto afecta lo esencial, por cuanto identifica racionalismo y pensamiento propio de las ciencias naturales, y no advierte que la argumentación católica se basa en un especial modo de pensar que emplea una lógica jurídica específica para sus demostraciones y que se halla interesado en la dirección normativa de la vida social humana.⁴⁰

Por otra parte, W. Benjamin elige un regreso mucho más profundo y arcaico que no se detiene en la nostalgia de un orden político-social perimido. Su propuesta política se basa en un rodeo por el pasado de las relaciones pre-capitalistas de la comunidad campesina tradicional, el artesanado, las comunidades primitivas pre-estatales (reales o imaginarias, próximas o lejanas) que tanta fascinación causaba en los utopistas-libertarios-anarquistas (Bakunin, Kropotkin, Proudhon, Landauer, Sorel, etc.). Por otro lado, también se remite—siguiendo a su amigo G. Scholem en sus estudios sobre la mística de la cábala judía—a un origen mítico-teológico de una Edad de oro, una etapa edénica o “gran armonía rota” que hay que *restituir* (*Tikkoun*) en el presente; o como desarrolla en sus estudios sobre el lenguaje, a

Benjamin estaría en la posición política del romanticismo revolucionario-utópico, moviéndose al interior del romanticismo humanista, anarquista-libertario y marxista. Schmitt estaría bajo la órbita de un romanticismo de carácter restauracionista, conservador y fascista, con todas sus complejidades que esto conlleva y que exceden a este trabajo el intentar aclararlas.

³⁸ Sobre este “romanticismo restauracionista” nos dice M. Löwy: “...los románticos alemanes se volvieron hacia el ideal de una restauración medieval cuyos valores dominantes son el orden jerárquico de los *Stände*, los lazos feudales de persona a persona, la comunión de todo el cuerpo social en la fe religiosa y el amor al monarca” (M. Löwy, *op. cit.*, p. 74).

³⁹ C. Schmitt, *Catolicismo como forma política*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 15.

⁴⁰ *Idem*

un “fondo primordial del lenguaje que remite a la capacidad adánica de ponerle su justo nombre a las criaturas y a las cosas”.⁴¹

Como muestra M. Löwy ampliamente, es sobre la base de la *Weltanschauung* neorromántica de la atmósfera cultural de la *Mitteleuropa* (Alemania y el Imperio Austro-Húngaro) a finales del siglo IX y mediados del siglo XX, que se da entre los intelectuales judeoalemanes (W. Benjamin, M. Buber, E. Bloch, G. Lukács, F. Rosenzweig, F. Kafka etc.) el fenómeno de conformar *afinidades electivas* entre romanticismo, utopía anarquista-revolucionaria y mesianismo judío⁴². Estas corrientes son afines en cuanto poseen una relación dialéctica entre dos tendencias íntimamente ligadas y contradictorias: por un lado, una *restitución* o restablecimiento—nunca completo—del pasado que abre una dimensión utópica que aspira a un *porvenir* radicalmente nuevo, conformando con ello una crítica a las condiciones del presente⁴³. La combinación de *restauración* y *utopía* adquiere al interior del pensamiento benjaminiano toda una teoría de la catástrofe y de la esperanza revolucionaria que apunta a la exigencia ético-política de restituir la comunidad, la plenitud del todo, sea humano y/o natural⁴⁴, *con* y *en* las condiciones del presente.

Sea en la forma de un retorno a la monarquía medieval, con el acento puesto en la subjetividad del individuo soberano que garantiza el orden político-jurídico; o en su contraparte, en la forma de una restitución que tiene su acento en las comunidades pre-capitalistas y/o pre-estatales, tanto Schmitt como Benjamin, parten de una misma forma de experimentar la modernidad como una pérdida, falta o caída. Esto llevará a nuestros dos

⁴¹ R. Forster, *op. cit.*, p. 234, nota 269.

⁴² Para un análisis detallado de la atmósfera cultural de los intelectuales judíos y el concepto de *afinidad electiva* que M. Löwy retoma (siguiendo la genealogía del concepto que va de la alquimia medieval a la literatura con Goethe, hasta la sociología con M. Weber) para sus análisis de la correspondencia y afinidad entre romanticismo, utopía y mesianismo, véase M. Löwy, *Redención y Utopía...*, *op. cit.*, pp. 9-28. Este concepto tiene la ventaja de analizar “analogías estructurales” que “permite comprender (en el sentido fuerte de *Verstehen*) un cierto tipo de conjunción entre fenómenos aparentemente dispares, en el seno de un mismo campo cultural (religión, filosofía, literatura) o entre esferas sociales distintas: religión y economía, mística y política, etc.” (*Ibid.*, p. 13).

⁴³ La teoría del *Ur-Sprache*, como aquel origen pre y pos histórico que hay que rehabilitar en el presente, como la desarrolla Benjamin en el prólogo epistemocrítico y en su ensayo sobre la vida de los estudiantes, al igual que las relaciones y afinidades de la *restitutio* de la cábala judía con el anarquismo y el romanticismo, serán tratados con más detalle en el segundo capítulo dedicado a lo que hemos llamado una *política mesiánica* en W. Benjamin.

⁴⁴ Cfr. M. Löwy y R. Sayre, *Rebelión y melancolía...*, *op. cit.*, p. 37.

autores a reformular un nuevo tipo de enriquecimiento de la experiencia que va ligado a una revaloración del ámbito teológico/religioso con su estatuto epistemológico y político, poniendo en cuestión las jerarquías, las divisiones y subdivisiones de las esferas del conocimiento propias de la ciencia moderna y su denostación del ámbito metafísico-teológico-religioso como forma de acceso al conocimiento y a una experiencia más rica y fundamental. Tal cosa puede apreciarse en la escasa *correspondencia* que mantuvieron entre sí y en las menciones recíprocas con relación a la conformación de un *método* más amplio para abordar y entender la totalidad de los fenómenos sociales: sean políticos, artísticos, culturales, económicos, religioso, etc. Método que emplearon en su acercamiento y disputa sobre el objeto cultural del drama Barroco, lo cual veremos a continuación.

1.3 Experiencia y Método

Novalis piensa cuando habla de la aprioridad de las obras de arte como la necesidad de ser ahí que ellas comportan. Pero salta a la vista que ésta únicamente se revela a un análisis que la penetre hasta el contenido metafísico (Walter Benjamin, prólogo al *Trauerspiel alemán*).

La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente [...] la metafísica es la expresión más intensa y más clara de una época (Carl Schmitt, *Teología Política*).

Hablar de un método como tal en Walter Benjamin resulta extraño si tomamos en consideración que utilizó el *fragmento* como forma de expresión y nunca dejó explícito en sus obras algún método que lo guiara en sus investigaciones. De hecho, él mismo criticó, como lo demuestra a lo largo del “Prólogo Epistemocrítico” de su *Trauerspiel*, aquellas concepciones que entienden al método como la explicitación de un camino dictado por una *intención* didáctica de establecer preceptos que sean útiles para la *posesión* de los objetos supuestos del saber; o bien como *un procedimiento* dirigido a la obtención de conocimientos. Las nociones de *camino*, *intención*, *posesión*, como momentos didácticos que se vinculan al método de las ciencias, son tributarias, como señala Benjamin, de la operación *more geométrico* que ha impregnado el estilo de la filosofía y las ciencias particulares⁴⁵. De ello

⁴⁵ Benjamin, en su *Prólogo Epistemocrítico* opone la exposición como doctrina (que vincula a un cierto “esoterismo”) a la organización didáctica del método enfocado en una intención de adquirir conocimiento que se vincula a la idea de sistema. Para él, la verdad estaría del lado de la exposición y del esoterismo que de lado del sistema que opera como *more geométrico*. “La doctrina filosófica estriba justamente en la

puede entenderse el carácter asistemático y fragmentario de Benjamin a la hora de abordar los problemas. Sus reflexiones no cristalizaron o tomaron la forma de una teoría sistemática acabada. Términos benjaminianos como *montaje*, *exposición*—por mencionar sólo algunos—apuntan más a una fragmentariedad del pensamiento, a mirar las contradicciones, discontinuidades y tensiones irresueltas de los fenómenos que escapan a su conocimiento como un camino para su posesión: “El valor de los fragmentos del pensamiento es tanto más decisivo cuanto menos se puedan medir inmediatamente por la concepción fundamental, y de él depende el brillo de la exposición en la medida en que depende el del mosaico de la calidad que tenga el esmalte”.⁴⁶

Por otra parte, Schmitt tampoco fue adepto a la sistematización de sus obras. Ante un ámbito tan cambiante y movedizo, como es el tablero de lo político, sólo cabe un saber que se sitúa en la historia concreta y capta sus ritmos específicos. El mismo Schmitt lo muestra a lo largo de sus obras en las que va ajustando y reactualizando sus conceptos políticos. Un ejemplo es el prólogo de Marzo de 1963 a una reimpresión del *Concepto de lo político* que escribiera en 1932. Ante las nuevas formas y métodos de guerra surge la necesidad de reconsiderar el fenómeno de la hostilidad, la guerra y el enemigo. Esto se ve con la figura del *partisano*⁴⁷, que de ser una figura marginal y un simple “irregular”, se ha convertido en pieza clave para hacer las revoluciones de ámbito mundial. Esta figura se vuelve central para una resistencia autóctona defensiva que un país opone a un invasor extranjero. Por otra parte, la figura del partisano también cobra relevancia para los intereses de potencias terceras que apoyan dichas resistencias contra todo el resto del mundo para mantener sus intereses. De este modo, el estatuto de enemigo no queda claro en esta figura ya que “la tropa combate al

codificación histórica [en su exposición]. Así, no se la puede conjurar *more geométrico*. Lo mismo que las matemáticas prueban claramente que la eliminación del problema de la exposición, tal como la ofrece toda didáctica estrictamente adaptada al asunto, es la marca del auténtico conocimiento, de modo igualmente concluyente se expone su renuncia al ámbito de la verdad supuesto por los lenguajes. Lo que en los proyectos filosóficos es el método *no se disuelve en su organización didáctica*. Y esto no quiere decir otra cosa sino que les es propio un esoterismo del que no se pueden deshacer, del que les está prohibido renegar, vanagloriarse del cual los condenaría. La alternativa a la forma filosófica que plantean los conceptos de doctrina y de ensayo esotérico es lo que ignora el concepto decimonónico de sistema” (W. Benjamin, “El Origen del ‘Tauerpiel’ Alemán”, en *Obras*, libro I/vol. I, Madrid, Abada Editores, 2012, pp. 223-225).

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 225.

⁴⁷ Justo la obra independiente de Schmitt, *Teoría del partisano*, será publicada en el mismo año que este nuevo “Prólogo” de 1963 a *El concepto de lo político*.

enemigo, pero al merodeador lo elimina la policía”⁴⁸. Se tienen que volver a replantear y diferenciar con claridad y precisión los diversos tipos de enemigos: convencional, real o absoluto.⁴⁹

Otro ejemplo, para Schmitt, en el que se quiebran todos los ejes conceptuales que soportaban antes el “sistema tradicional de delimitar y regular la guerra”, es la llamada “Guerra fría”. Aquí quedan borradas todas las distinciones clásicas entre guerra, paz y neutralidad, entre política y economía, entre militar y civil, entre combatiente y no combatiente. Por otro lado se pregunta el Católico jurista, ¿cómo puede mantenerse viva la reflexión sobre la distinción amigo/enemigo en una época que produce medios nucleares de aniquilación y desdibuja al mismo tiempo la distinción entre guerra y paz?⁵⁰

Frente a estos nuevos problemas no valen ya los sistemas, recetas o reglas de carácter ahistórico y universal. Sólo cabe insertarse en la historia teniendo conciencia de la nueva época del *ius publicum europeum* que exige una reelaboración de los conceptos de Estado, guerra y enemigo justo para delimitar la guerra y relativizar la hostilidad que tanto preocupaba a Schmitt. Esto es lo que el jurista busca realizar en su obra de 1950 de *El nomos de la tierra*. Así, ante los nuevos acontecimientos siempre cambiantes va a decir que:

El tiempo de los sistemas ha pasado. En la época en la que los Estados europeos tuvieron su máximo auge, hace trescientos años, surgieron también magníficos sistemas de pensamiento. Pero ahora ya no se puede seguir edificando de esa manera. Hoy día sólo cabe ya volver la vista hacia la historia [...] Una posibilidad distinta y alternativa sería pasarse al aforismo. Pero a mí, como jurista que soy, eso me resulta imposible. En el dilema entre sistema y aforismo sólo conozco una salida: mantener presente el fenómeno y someter las cuestiones que brotan incesantemente de situaciones siempre nuevas y tumultuosas a la verificación de sus criterios”.⁵¹

De este modo, el jurista parte de un saber siempre situado por lo cambiante de los fenómenos. A pesar de no haber sido un pensador sistemático, en sus obras no hay ambigüedades. Un punto es claro: Schmitt no fue un normativista liberal. A diferencia de otros juristas, no ha identificado la dimensión estatal con la política. Ello le permitió

⁴⁸ C. Schmitt, “Prólogo”, en *El concepto de lo político*, op. cit., p. 51.

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 50.

⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, 51.

⁵¹ *Ibid.*, p. 49.

comprender la historicidad del Estado como una de las tantas formas históricas de la unidad política y la emergencia de una crisis.⁵²

Sin duda nos encontramos frente a dos pensadores asistemáticos, pero no por ello incoherentes. Su modo de entender la ciencia y el método fue una crítica a la teoría del conocimiento de corte positivista, a sus supuestos metodológicos y epistemológicos. Pero no una crítica cuya pretensión haya sido la de sustituir el canónico método de la ciencias por otro más ajustado, sino lo que buscaron fue una interrogación por sus límites problematizando lo que en ellas se entiende algo así como la “verdad”. Su pretensión no era destruir toda idea posible de verdad y método, sino de dotarlos de una nueva significación disputándole al positivismo su sentido, reivindicando el plano teológico-metafísico para la ciencia, la experiencia y la verdad. Esta aparente afinidad metódica en lo modo de abordar los fenómenos sociales la podemos rastrear en la poca correspondencia y las pocas referencias mutuas que hicieron en sus respectivas obras. Es por ello que nos parece necesario mostrar la carta y las menciones mutuas para hacer un rastreo de su propuesta metodológica e investigativa, no con la pretensión de ofrecer una clave de acceso unívoca o síntesis totalizante, sino una aproximación en perspectiva y siempre parcial.

*

La única correspondencia que mantuvieron entre sí es una carta que le enviara Benjamin a Schmitt en 1930. En ella expresa su deuda con el jurista en relación a su “doctrina de la soberanía” que será clave para la conformación del libro *Sobre el origen del drama barroco*, mismo que le envía a Carl Schmitt. La carta dice así:

Dr. Walter Benjamin /Berlín-Wilmersdorf, 9. Dez 30/ Prinzregentenstr, 66

Muy honorable Señor Profesor,

Usted recibirá uno de estos días de la editorial mi libro <<Sobre el origen del drama barroco>>. Con estas líneas deseo no sólo informarle a usted, sino expresarle también mi amistad que puedo enviarle por medio del señor Albert Salomon. Observará rápidamente hasta qué punto el libro es deudor de su exposición de la doctrina de la soberanía en el siglo XVII. Quizás debiera ir más lejos sobre esto, puesto que también de sus obras posteriores, sobre todo *De la dictadura* he tomado prestado una confirmación de mis investigaciones

⁵² Cfr. J.C. Corbetta, R. y S. Piana (comp.), *Política y orden mundial. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Argentina, Promete Libros, 2007, pp. 12-13.

sobre filosofía del arte. Si la lectura de mi libro puede producir en usted este sentimiento de manera natural, entonces se habrá cumplido el propósito de mi envío.

Con expresión de mi especial aprecio, suyo. Walter Benjamin.⁵³

Dos años antes de la carta, en el *Curriculum* de 1928, Benjamin habla de su conexión con las ideas metódicas de Alois Riegl y de su afinidad con Schmitt en la manera de encarar *la integración de los fenómenos* con relación a sus análisis de la figura de lo político:

[...] mis ensayos hasta ahora se esfuerzan por abrir el camino a la obra de arte por la destrucción de la doctrina del carácter específico de la obra del arte. Su *propósito programático común* es promover mediante un análisis de la obra de arte el progreso de *integración de la ciencia*, de tal forma que *hunda cada vez más los duros muros divisorios* entre las disciplinas tal y como caracterizaban el concepto de ciencia de los siglos anteriores. Este análisis de la obra de arte reconocerá en ella una *expresión integral* de las tendencias religiosas, metafísicas, políticas y económicas de una época. Este ensayo, que emprendí en gran medida en el mencionado <<Origen del drama barroco alemán>> se conecta por una parte a las *ideas metódicas* de Alois Riegl en su doctrina de la Voluntad de Arte, y por otra parte en los ensayos contemporáneos de Carl Schmitt, que emprende un *ensayo análogo de integración de fenómenos*, aislables sólo de una manera aparentemente específica, en su análisis de la figura de lo político.⁵⁴

Detengámonos un poco en el Drama Barroco y en esta “integración de fenómenos”. Benjamin resalta aquí su método investigativo—que es afín al de Schmitt—como una “integración de la ciencia”. Esta forma de análisis es la que realiza Benjamin en el estudio sobre el *Trauerspiel*⁵⁵—proyecto redactado para acceder a la universidad alemana como

⁵³ Citado de José L. Villacañas/Román García, “Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción”. *Δαιμον. Revista de filosofía*, no. 13, Julio-Diciembre, 1996, p. 41. La carta se encuentra reproducida en el tomo I, vol. 3 de la edición crítica alemana de W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, ed. por R. Teidmann y H. Scheppenhäuser, Frankfurt M, 1974, p. 887. J. Taubes dirá de esta carta que es “una mina” que “hace sencillamente explotar nuestras representaciones acerca de la historia espiritual del periodo de Weimar”. Véase J. Taubes “Ad Carl Schmitt. La armonía de los opuestos”, en *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2007, p. 172. La metáfora de Taubes de la “explosión” nos sugiere que no había formas monolíticas fijadas entre izquierda y derecha y que las mismas opiniones pueden ser formuladas desde diferentes posiciones. Por otro lado es de resaltar que esta carta fue omitida por Theodor Adorno en la publicación sobre parte de la correspondencia de Walter Benjamin, lo cual tal vez indica lo escandaloso que para Adorno resultaba todavía vincular la figura de Benjamin con la de Schmitt. En opinión de E. Traverso, la carta muestra una *constelación* en la cual figura una de las *relaciones peligrosas*, aunque no por ello menos productivas, del radicalismo político de entreguerras. Véase E. Traverso, “‘Relaciones peligrosas’ Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar”, *Acta Poética*, vol. 28, núms.1-2, primavera-otoño, 2007, pp. 93-109.

⁵⁴ Citado de José L. Villacañas/Román García, *ibid.*, p. 42. Cursivas mías. El *currículum* de 1928 puede verse también en la edición alemana, *Gesammelte Schriften*, Vol. VI, p. 219.

⁵⁵ *Trauerspiel* es el nombre alemán para el drama que se empleaba indistintamente en el siglo XIX para referirse también a la tragedia alemana. El estudio de Benjamin busca introducir una nueva terminología en la estética filosófica al exhibir y demostrar la diferencia entre drama y tragedia. El contenido del *Trauerspiel*, para Benjamin, su verdadero objeto, “es la vida histórica tal como se la representaba aquella época”. El objeto

profesor—y que arroja una serie de tensiones que atraviesan la obra literaria del barroco del siglo XVII. Lejos de ser un mero estudio que se circunscribe a la esfera o disciplina de la estética—los muros divisorios entre disciplinas que hay que romper—, dicho estudio muestra la *imagen integral* que la época se hacía de sí misma. Ésta afecta y se expresa igualmente en todas las esferas y disciplinas: economía, política, religión, arte, etc.

Como asume en su *Prólogo epistemocrítico* (tal vez el texto más complicado “y más esotérico jamás escrito por Benjamin”, según el editor de su obra completa, Rolf Tiedemann) una época de la historia se muestra como una *constelación dialéctica* donde puede observarse la experiencia histórica cristalizada en el *contenido de verdad* (*Warheitsgehalte*) de las obras dramáticas. El trabajo arqueológico y microscópico de análisis de la obra, de la aprehensión más minuciosa de su materialidad, revela su *contenido de verdad* y su relación con el todo⁵⁶. Las obras comportan un *a priori* en la necesidad de su *ser ahí* el cual “únicamente se revela a una análisis que la penetre hasta el contenido metafísico”⁵⁷. En este sentido es que:

La historia de la investigación del Barroco literario alemán confiere al análisis de una de sus formas principales—un análisis que ha de ocuparse no del establecimiento de reglas y tendencias, sino ante todo ante todo de la *metafísica*, aprehendida concretamente y en su plenitud, de dicha forma—una forma paradójica [...] cada forma artística contiene—y con mucho mayor propiedad que cualquier obra individual—el índice de una *determinada configuración* del arte objetivamente necesaria.⁵⁸

Así, nociones como *Idea*, *constelación*, *mónada*, *verdad*, son términos que Benjamin utiliza para referir a la articulación de una totalidad de elementos heterogéneos, extremos y opuestos que se *revelan* y escapan a las intenciones del sujeto. Estos extremos sólo se muestran mediante un *rodeo persistente*⁵⁹ y se expresan con mayor claridad en la imagen metafísica que logra captar y abreviar todas las tensiones que atraviesa la época. La idea es una *mónada*—nos dice Benjamin—, y en ella “estriba *preestablecida la representación* de

de la tragedia no es la historia, sino el mito, “la época prehistórica de su existencia—el pasado heroico—”. *Ibid.*, p., 265.

⁵⁶ “La relación de entre el trabajo microscópico con la magnitud del todo plástico y del intelectual expresa cómo el contenido de verdad sólo se puede aprehender con la inmersión más precisa en los detalles de un conjunto objetivo [...] a la luz de una crítica estilística seria, que no se permita tomar en consideración el todo más que en la medida en que se encuentra determinado por el detalle” (*Ibid.*, pp. 225, 261).

⁵⁷ *Ibid.*, 252.

⁵⁸ *Ibid.*, 246-248.

⁵⁹ “El método es rodeo [...] La renuncia al curso inamovible de la intención es su primer signo distintivo. Tenazmente comienza el pensamiento siempre una vez más, minuciosamente regresa a la cosa misma. Esta incansable toma de aliento es la forma más propia de existencia de la contemplación” (*Ibid.*, p. 24).

los fenómenos como en su *objetiva interpretación* [...] y eso significa, en pocas palabras, que cada idea contiene la *imagen del mundo*. Y su *exposición* tiene como tarea nada menos que trazar en su *abreviación esta imagen del mundo*⁶⁰. Benjamin basa esta propedéutica con el término escolástico de “tratado”, que alude a los objetos de la teología sin los cuales no se puede pensar la verdad.⁶¹

El punto incisivo de la metodología benjaminiana es dar cuenta de una noción de verdad que se muestra como estructura heterogénea, una “totalidad en el contraste”⁶² que atraviesa toda la época y de la que el sujeto no tiene control ni posesión ninguna: “la verdad es la muerte de toda intención”. Las ideas y su verdad “son algo dado de antemano”⁶³, antecediendo y trascendiendo al sujeto. Es una especie de *inconsciente*⁶⁴ que atraviesa las producciones culturales de una época y que se automanifiesta (sobre todo en el ámbito trascendental del mito, religión, teología, etc.) e irrumpe en el sujeto sin que éste llegue a tener plena posesión de esta verdad en la conciencia. Con esto, Benjamin rompe con la relación sujeto-objeto y su idea de una posesión de la verdad como adecuación y desvelamiento que ha caracterizado al pensamiento occidental. La verdad no es aquello a lo que se arriba por una deducción conceptual que el sujeto realiza para conformar o configurar a los objetos, estando la verdad del lado del sujeto configurador (idealismo). Tampoco es hacer del concepto una especie de instrumento que refleje la verdad inherente al objeto (positivismo). El concepto busca subsumir ciertas características comunes de los objetos y universalizarlas en una unidad, sacrificando su singularidad. La verdad en los *sistemas filosóficos* supone un proceso carente de lagunas donde el punto de llegada, el final del recorrido, está siempre supuesto en el punto de partida, esto es, el sistema lo anticipa.⁶⁵

⁶⁰ *Ibid.*, 245. *Cursivas mías*

⁶¹ *Cfr. Ibid.*, p. 224.

⁶² *Ibid.*, 245.

⁶³ *Ibid.*, 226.

⁶⁴ Micaela Cuesta hace una interpretación de la automanifestación de la verdad como idea a la luz del psicoanálisis que clarifica lo que tenía en mente Benjamin y nos parece sugerente: “Tomando a préstamo las palabras de Lacan, podríamos remitirla [la verdad] a la siguiente frase: ‘yo, la verdad hablo...’ Si Freud dejaba en su gabinete de analista a la verdad hablar bajo el nombre del inconsciente, lo propio deberíamos hacer siguiendo a Benjamin, esto es, atender el reclamo de la verdad, dejarnos incomodar e interrumpir por su manifestación, no buscando alisar ni reducir sus asperezas” (M. Cuesta, “El origen del drama barroco alemán de Walter Benjamin; consideraciones epistemo-críticas”, *Revista Observaciones Filosóficas*, no. 8, 1° semestre 2009, pp.4-5).

⁶⁵ *Cfr. Ídem*

La idea y su verdad se muestra más bien, para Benjamin, como un *mosaico*⁶⁶, una “refracción” de una multiplicidad de objetos o fenómenos disímiles que guardan su singularidad y son salvados al entrar en una relación de tensión entre sí. Lo más nimio y minúsculo queda salvado en la idea⁶⁷. De este modo, la verdad de la idea, al ser dada de antemano, al mostrarse *inmediata y directamente* atravesándolo todo sin mediación alguna, no se da como un “desvelamiento que anule el misterio”, sino que es una “revelación que le hace justicia”⁶⁸. Así, a los proyectos filosóficos les es propio cierto *esoterismo* del que no se pueden deshacer, esoterismo que es exposición de la verdad revelada, cosa que ha ignorado el *concepto decimonónico de sistema*.⁶⁹

Hasta aquí la exposición o montaje de las nociones que atraviesan el *Prólogo* y que son la base epistémica y metodológica con la que Benjamin aborda la obra del *Trauerspiel* a partir de una integración de los fenómenos y de las esferas de la cultura que se expresa en la obra.

Podemos agregar que parte de estas ideas ya se encontraban en textos más tempranos. Así, en su *Sobre el programa de una filosofía futura* de 1918 reclama a Kant—y junto con él a toda la “constelación de la ilustración”⁷⁰—el haber conformado un concepto inferior de la experiencia y del conocimiento, limitado a la consciencia empírica de una experiencia mecánica (física matemática). La *filosofía del futuro* debe crear sobre la base del sistema kantiano un concepto “de conocimiento que, al poner el concepto de experiencia *exclusivamente* en relación con la consciencia trascendental, no sólo hace posible la experiencia mecánica, sino también la experiencia religiosa”⁷¹. Este nuevo concepto de experiencia, que se basa en nuevas condiciones del conocimiento, “sería el lugar lógico y la

⁶⁶ Cfr. W. Benjamin, “Prólogo Epistemocrítico”, *op. cit.*, p. 224.

⁶⁷ En el *Convulso N* al “libro de los pasajes”, Benjamin hablará del montaje como método: “Método de este trabajo; montaje literario. Yo no tengo nada que decir. Sólo que mostrar. No voy a hurtar nada valioso ni me apropiaré de formulaciones ingeniosas. Pero los andrajos, los desechos: esos no los voy inventariar, sino hacerles justicia del único modo posible, usándolos”. Montar, exponer, mostrar la idea, es tomar en cuenta lo más nimio, los desechos que son salvados en la tensión heterogénea y contradictoria del todo. Ningún elemento queda afuera de la idea. No hay un afuera de la idea como tal. En el terreno de la teoría del lenguaje benjaminiano, se diría que la idea sólo se comunica a sí misma.

⁶⁸ *Ibid.*, 227.

⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, 224.

⁷⁰ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, en *Obras*, libro II/vol. I, Madrid, Abada Editores, 2007, p. 163.

⁷¹ *Ibid.*, p. 168.

lógica posibilidad de la metafísica”⁷². El sistema Kantiano hereda la *cosmovisión*⁷³ propia de la ilustración que reduce y limita la experiencia a la *empiria*. En él se relega la metafísica—y con ello a la religión—sólo al ámbito de la razón práctica, quitándole el *status* de conocimiento y experiencia.

El punto de Benjamin es que la metafísica, lejos de la pregunta por la legitimidad o ilegitimidad de sus conocimientos, es un “impulso universal” que conecta de manera inmediata la “totalidad de la experiencia concreta” por medio de ideas con el concepto de divinidad⁷⁴. De este modo, la religión debe ser el objeto y contenido de una teoría del conocimiento por parte de la filosofía, pues es la que otorga todo el horizonte de sentido con el cual la totalidad de la experiencia queda reunida, siendo fuente de la existencia misma: “La fuente de la existencia se encuentra en la totalidad de la experiencia, siendo la teoría donde la filosofía llega a lo absoluto”⁷⁵. Así, el conocimiento metafísico *in strictu sensu*, al referir a la totalidad concreta de la experiencia, refiere sin más a la *existencia*⁷⁶. La unidad virtual de religión y filosofía, la integración del conocimiento de la religión en la filosofía, y guardar la integridad de la tripartición del sistema (teoría del conocimiento, religión y metafísica), son las exigencias para determinar y clarificar la relación que guarda la filosofía

⁷² *Ídem*.

⁷³ *Ibíd.*, 163.

⁷⁴ *Ibíd.*, 168.

⁷⁵ *Ibíd.*, 174.

⁷⁶ Villacañas habla en términos de *Dasein* sobre el sentido de la existencia que Benjamin tiene en mente en el “Apéndice” que realiza a la *Filosofía venidera*. *Dasein* cercano, tal vez, a un sentido heideggeriano como el *ser ahí* arrojado a un mundo que le precede; ser insertado en un contexto de cosas y personas, en un horizonte de sentido y de experiencia que condiciona su existir. Es en este sentido que Benjamin habla *del ser ahí de la obra de arte* tal como lo menciona en el *Prólogo Epistemocrítico* y que usamos como epígrafe para este apartado. Obra de arte como *Dasein* que contiene y es insertado en la totalidad de sentido y de experiencia que es el mundo. Sobre este *Dasein*, dice Villacañas: “La cuestión reside en no ceder ante cualquier concepto de unidad y de *Dasein*. No se trata de la unidad de la suma, pues este *Dasein* no es unidad que se despliega inmediatamente en partes. Pero tampoco puede ser una unidad que no se conozca. De ahí la revisión de la dialéctica [kantiana]: no debemos rechazar el conocimiento de esta unidad, ni abandonarla como una X abstracta, ni pensarla sólo como unidad de las ciencias [...] si debe ser conocimiento, se trata más bien de la doctrina de la religión. Por tanto, sólo desde la religión se encuentra la integral que produce la experiencia del *Dasein*. Ahora tenemos que la metafísica es conocimiento que se refiere a este *Dasein* como totalidad concreta de la experiencia a través del concepto originario de conocimiento. Pero entonces el objeto y contenido del conocimiento metafísico es la religión. Esta totalidad concreta de la experiencia se encuentra en el seno de la doctrina y es el único absoluto que se alcanza en la filosofía. La cuestión es muy precisa: sólo donde existe religión y metafísica hay auténtica experiencia del *Dasein*, esto es, experiencia rica” (J.L. Villacañas/ R.García, *op. cit.*, p. 47. Corchetes míos).

con la religión para la conformación de una teoría del conocimiento más amplia⁷⁷. Con esto, Benjamin busca romper con los límites y divisiones entre ciencia, filosofía y metafísica-religión propias de la *episteme* ilustrada.

Por otro lado, como va a mostrar Benjamin en sus escritos sobre la teoría del lenguaje, a la reducción unilateral del conocimiento y la experiencia a una orientación matemático-mecánica, le corresponde una reducción del lenguaje. Éste se reduce en la época moderna (en su concepción burguesa) a mero *instrumento* de comunicación de cosas u objetos⁷⁸. Síntoma de esto es el protagonismo que adquiere la *prensa* (también la novela como género literario) cuya forma de comunicación es la *información*. Lo comunicado se vuelve inmediato y fugaz, siempre novedoso, y está sujeto a la verificabilidad y la explicación (reducción positivista del lenguaje). Este empobrecimiento del lenguaje conlleva una disminución del arte de narrar historias y la *facultad de intercambiar experiencias*⁷⁹. La guerra, la mecanización de la vida de los individuos atomizados en las grandes urbes modernas, son ejemplos a los que Benjamin recurre para apuntar a esta pérdida de la experiencia y de la capacidad de narrarla.

La narración—facultad y fuente de transmisión en apariencia inalienable del ser humano—transmite experiencia que se enriquece en el intercambio de historias. La noticia que trae parece provenir de “una lejanía” (espacial) o de un “pasado” (temporal) que apunta a una tradición oral que se retrotrae a orígenes remotos. La *escucha* y la *memoria* son parte constitutiva de este enriquecimiento de la experiencia y de su transmisión. Las “historias memorables” apuntan a lo “extraordinario” y “maravilloso”, estando libres de toda explicación⁸⁰. Su aporte tiene un valor práctico pues tiene una utilidad en forma de consejo de sabiduría, moraleja, proverbio, regla de vida que provoca sorpresa y reflexión en quien escucha. Así, la narración llega a adquirir un *status* metafísico, pues puede expresarse desde el ámbito de la fábula, de lo teológico, mítico y religioso que enriquece la experiencia y el conocimiento sin estar sujeta a la verificación del dato. El oyente o lector—dice Benjamin—

⁷⁷ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p.163.

⁷⁸ Cfr. W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre”, en *Obras*, libro II/vol. I, Madrid, Abada editores, 2007, pp. 148- 149.

⁷⁹ Cfr. W. Benjamin, *El narrador*, trad. de Pablo Oyarzun, Santiago: Chile, ediciones metales pesados, 2008, p. 60.

⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 67-68.

“queda a su arbitrio explicarse el asunto tal como lo comprende, y con ello alcanza lo narrado una amplitud que a la información le falta”⁸¹.

Con todos estos elementos, vemos que en Benjamin existe una contraposición entre ilustración, por un lado, y religión y teología por otra; y si se quiere, una contraposición entre experiencia profunda y radical e ilustración. En su propuesta epistémico- metodológica e investigativa hay una correlación interna entre Metafísica, Experiencia, Religión, Lenguaje y Teoría del conocimiento a la que la *Weltanschauung* de la ilustración se ha mostrado ciega y limitada⁸². Este punto es el que Benjamin agradece a Schmitt en la *Carta* y en el *Currículum* sobre el abordaje de los fenómenos culturales y sociales. Benjamin busca desde la esfera del arte y del lenguaje la *experiencia continua* y *profunda* en la que se expresa la unidad o integración de todas las disciplinas o esferas de la cultura. Este ensayo es el mismo que realiza Schmitt pero situándose desde la esfera de la política y de la sociología.

En su *Teología política* de 1922—obra que Benjamin cita en el *Trauerspiel*⁸³— dirá el jurista que, la *forma de la organización política* que una época tiene por evidente, contiene la *misma estructura* que la *imagen metafísica* dicha época hace de su mundo. Así, “la metafísica es la *expresión más intensa* y más clara de una época”⁸⁴. Una sociología de los conceptos políticos jurídicos llega al resultado científico de “explorar *la última estructura radical sistemática* y comparar esa estructura conceptual con la articulación conceptual de la estructura social de una época determinada”⁸⁵. De este modo, la sociología de los conceptos políticos (el de soberanía, p.ej.) muestra una correspondencia analógica entre dos identidades espirituales y sustanciales: una metafísica y otra político-histórico-concreta. Así, va a decir Schmitt que la sociología de la soberanía de la época de la monarquía del siglo XVII, de su existencia histórica y política, corresponde

al estado de conciencia de la humanidad occidental en *aquel momento*, y que la *configuración jurídica* de la *realidad histórico-política* supo encontrar un concepto cuya estructura armonizaba con la *estructura de los conceptos metafísicos* [...] Presupone, por tanto, esta

⁸¹ *Ibíd.*, p. 68.

⁸² Cfr. J.L. Villacañas/R. García, *op. cit.*, p. 44

⁸³ Véase, W. Benjamin, “EL Origen del ‘Trauerspiel’ Alemán”, *op. cit.*, pp. 268-269, notas 14, 16,17.

⁸⁴ Cfr. C. Schmitt, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 44.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 43. Cursivas mías. Estos elementos serán retomados más adelante en el segundo capítulo cuando profundicemos sobre la teología política schmittiana. Basta ahora mencionarlos sólo para ponerlos en relación con el problema del método y la experiencia.

clase de sociología de los conceptos jurídicos, la conceptualidad radical, es decir, una consecuencia llevada hasta el plano metafísico y teológico⁸⁶.

El concepto, para el jurista, cuya estructura “armoniza” o atraviesa todas las esferas de la cultura de la época de la monarquía del siglo XVII, es el concepto de un Dios trascendente al mundo que se corresponde a una filosofía política de la trascendencia del soberano frente al Estado: el Dios omnipotente análogo al legislador todo poderoso; el milagro en la teología análogo al estado de excepción en la jurisprudencia⁸⁷. Esta noción de soberanía es la que Benjamin pretende corroborar—y pondrá en cuestión como veremos— a la hora de abordar la obra dramática del siglo XVII. El contenido de ésta, su verdadero objeto—dirá Benjamin— es la *vida histórica* tal como se la *representaba aquella época*, siendo el monarca el personaje principal del *Trauerspiel*⁸⁸. En el drama Barroco se describen las virtudes y vicios principescos, su actividad diplomática, la destreza de las maquinaciones políticas, las intrigas en la corte y sus crónicas, el espectáculo repetido de la caída y ascenso de los príncipes⁸⁹. El soberano (príncipe, emperador), como figura principal y *agente del proceso histórico* de la época, es el sujeto privilegiado de componer *Trauerspiele* al trasladar los sucesos históricos-políticos a la escena teatral⁹⁰. Esta es la estructura dramática cuya metafísica permea toda la época y cuyo eje y figura principal es el príncipe, monarca o soberano. Sin embargo, en un giro político-interpretativo, Benjamin rastrea en la experiencia del Barroco, en las imágenes alegóricas de la época, la imposibilidad de la analogía del soberano con la divinidad, rebajando la imagen divina de la soberanía a la de simple creatura mundana.

Antes de entrar en este punto, quisiéramos aclarar que, aunque ambos autores parten de una vértebra metodológica común, a saber, una *identidad formal* metodológica, con relación al *contenido* de la experiencia y de la metafísica habrá divergencia de acuerdo a su

⁸⁶ *Ibid.*, p. 44. Cursivas mías.

⁸⁷ *Cfr. Ibid.*, pp.37, 47. Con el proceso de secularización estas analogías (entre lo trascendente y lo inmanente, lo divino y lo mundano, etc.) comienzan a romperse. Con ello, la estructura metafísica y de la experiencia se altera igualmente a partir del siglo XIX. Ésta descansa sobre “representaciones inmanentes” y panteístas. Dios queda referido al mundo, lo cual se corresponde en el ámbito jurídico a la identidad entre Estado y orden jurídico, gobernantes y gobernados, Estado y soberanía, soberanía y orden jurídico, etc. Véase C. Schmitt, *Ibid.*, p. 47. Este punto sobre el proceso de secularización como ruptura de la analogía y la consecuente neutralización política, lo abordaremos en el segundo capítulo sobre la teología política schmittiana.

⁸⁸ *Cfr.* W. Benjamin, “El Origen del ‘Trauerspiel’ Alemán”, *op. cit.*, p. 265.

⁸⁹ *Cfr. Ibid.*, pp. 265, 293.

⁹⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 267.

propuesta política⁹¹. Esto quedará más claro si revisamos la lectura política que ambos autores hacen del Drama del siglo XVII. Schmitt también dará su versión del asunto en su *Hamlet o Hécuba* de 1956, disputándole—por decirlo de alguna manera—a Benjamin la lectura política sobre el Drama. Lo que se juega en esta disputa hermenéutica-política sobre el Drama es un diagnóstico de la experiencia de la crisis moderna y sus posibles salidas o soluciones. No es gratuito que ambos autores se ocuparan de estudiar la cultura barroca, pues en ella se encuentra la génesis que ilumina el presente ominoso que experimentan en la sociedad europea de su época, cuya salida o solución orbita sobre su propuesta política que es polémica y divergente. Frente a la crisis moderna—cuyo antecedente, como veremos, es la experiencia inmanente del Barroco—Benjamin va rehabilitar como salida política una teología o metafísica cuya experiencia enriquecida gira alrededor de la redención/liberación/revolución, la memoria y la felicidad⁹². Schmitt, por su parte, rehabilita como salida política—a una crisis moderna que lee como experiencia vacía por la *neutralización* política—una teología que propone una experiencia y comprensión metafísica de la historia como mito⁹³, acorde a su concepto de la soberanía.

Así, entre lo estético y lo político, ambos autores sitúan sus métodos filosóficos e históricos con la finalidad de orientar el sentido de la *praxis* en los tiempos oscuros que se asomaban en la década de 1930. Podemos adelantar que la experiencia de la crisis moderna, que constelan con el Drama Barroco, tiene su paralelismo—con sus diferencias y matices—con la crisis vivida en los inicios del cristianismo de la época paulina⁹⁴. La constelación

⁹¹ Cfr. J. L. Villacañas/R. García, p. 48.

⁹² Así, poner la teoría de la experiencia enriquecida (la teología como redención, memoria, felicidad) al “servicio” del autómata (materialismo histórico, que tiene una experiencia disminuida por estar sujeta a los cauces de la modernidad mecanicista) es el sentido y propósito benjaminiano de enarbolar lo que llamaremos una “política mesiánica”. Trataremos de explicar y profundizar esto en el segundo capítulo dedicado a la política mesiánica.

⁹³ Al respecto dice J.L. Villacañas: “Lo que trasciende de la obra de Schmitt es justamente su capacidad de presentar, a través de las figuras de lo político, una continuidad y unidad de la experiencia que trasciende la separación de las esferas de actuación diferentes, y que, culminando en una teología, propone una comprensión metafísica de la historia como secularización-mitologización [...] Frente a Schmitt construye Benjamin su experiencia metafísica y religiosa, su teoría del lenguaje a través del arte y su estrategia anti-mitológica. Pero lo que le opone a Schmitt posee una vértebra metodológica común que Benjamin buscó teóricamente de forma autónoma, a través de la problemática del Neokantismo, y que supo reconocer en Schmitt su práctica inspiradora”. (J.L.Villacañas/R. García, *op. cit.*, pp. 47-48.

⁹⁴ Como intentaremos demostrar más adelante, Pablo vive la crisis de su época por una absolutización de la legalidad (judía, romana y pagana) y la experiencia de un cosmos inmanente cuya ley (*physis*) naturaliza el poder, la dominación y la esclavitud, anulando la posibilidad de la gracia y salvación. El punto de Pablo es

modernidad-Drama Barroco puede ampliarse a una constelación con el primer siglo de cristianismo que determina y configura a la sociedad occidental. Tanto Benjamin como Schmitt estarían igualmente *disputándose* el legado paulino y la experiencia de su época desde sus respectivas posturas políticas. El primero, rehabilitando la casilla apocalíptica-mesiánica de Pablo; el segundo, rehabilitando toda una tradición cristiana que ha justificado la autoridad y el poder desde la misma figura paulina. No es casual que en el debate actual ante la crisis civilizatoria moderna surja la figura de Pablo de Tarso como una constelación que ilumina el presente (para bien o para mal). Esto es tema que se querrá justificar en el último capítulo de este trabajo. Antes quisiéramos acercarnos brevemente a la disputa hermenéutica-política por el Drama entre Benjamin y Schmitt para esclarecer y redondear este apartado dedicado al método y la experiencia, y entrever lo que se juega en ello.⁹⁵

1.4 La disputa por la experiencia del drama Barroco: un caso de empleo del método a partir de cierta hermenéutica-política

Benjamin se esfuerza por demostrar que la característica definitoria y fundamental del *Trauerspiel* es su carácter inmanente que le es consustancial. Esto es lo que muestra la “situación teológica de la época”. Tal vez pueda resumirse todo su estudio en esta cita:

La constitución del lenguaje formal del *Trauerspiel* puede entenderse como el desarrollo de las necesidades contemplativas inherentes a la situación teológica de la época. Y una de ellas, tal como comporta la desaparición de toda escatología, es encontrar consuelo a la plena renuncia a un estado de gracia en la consumada regresión al mero estado creatural [...] Mientras que la Edad Media exhibe la precariedad de la historia universal y la caducidad de la criatura como etapas en el camino de la salvación, el *Trauerspiel* alemán se sume por entero en el desconsuelo de la condición terrena. Si reconoce una redención, ésta se encuentra más en lo profundo de dicha fatalidad que en la idea de consumación de un ‘plan divino de salvación’. El alejamiento de la escatología por parte del teatro religioso caracteriza al nuevo drama en toda Europa, pero la huida a una naturaleza abandonada por la gracia resulta, sin embargo, específicamente alemana.⁹⁶

buscar la legitimación de una nueva comunidad al margen de la ley. Esta crisis se traduce en la época de Benjamin y Schmitt como crisis de legitimación del Estado de derecho liberal y burgués, con su consecuente imagen moderna de la inmanencia, que bien supieron apreciar ambos autores. Legitimación al margen de la ley que el jurista resuelve desde la decisión del soberano; el judío desde la tradición de los oprimidos y el anarquismo como desarrollaremos en el siguiente apartado sobre el estado de excepción.

⁹⁵ Sobre esta disputa por el Barroco, véase el artículo de Donovan Hernández Castellanos, “EL Barroco en disputa: Carl Schmitt y Walter Benjamin. Ente lo estético y lo político”, en *Signos filosóficos*, vol. XV, no. 29, enero-junio (2013).

⁹⁶W. Benjamin, “El Origen del ‘Trauerspiel’ Alemán”, *op. cit.*, p. 285.

Alejamiento de la escatología, de la gracia, del misterio, del plan divino de la salvación, un acento en el “más acá” del mundo y su miseria, con su exceso de “gimoteantes lamentaciones”, es el signo constitutivo de la experiencia del *Trauerspiel* como drama de luto⁹⁷. Se entiende esto a partir de una época cuya hegemonía absoluta es la de un cristianismo que, sin embargo, ha entrado en un conflicto interno por los cismas religiosos (reforma-contrarreforma, catolicismo-protestantismo), siendo una de las épocas más desgarradas y escindidas de la historia europea. La ausencia de soluciones, la desesperación sin salida, y la amenaza de una catástrofe que parece inminente, son los signos de la época y del drama de un cristianismo secularizado. Ante esta escena de conflicto se impone una “doctrina extrema del poder del príncipe” que centra su acción en el Estado y en la afirmación con fuerza de la autoridad, lo cual se relaciona con el “pragmático acontecer” de la situación histórica.⁹⁸

Resurge la vieja disputa jurídica escolástica de la Edad Media sobre el tiranicidio. La iglesia no podía tolerar ni defender la figura del “usurpador”, sólo un monarca podía reinar y representar el poder divino. Por tanto, la curia tenía cierta legitimidad para eliminarlo: “en un siglo de luchas religiosas, el clero se aferraba a una doctrina que le proporcionaba algunas armas contra los príncipes hostiles. Pues el protestantismo rechazaba esas pretensiones teocráticas...”⁹⁹. Con el asesinato de Enrique IV de Francia y la aparición de los artículos galicanos en el año de 1682, cae la última posición de la doctrina política teocrática: la absoluta inmunidad del soberano se había defendido victoriosamente ante la curia, resaltando en las representaciones alegóricas de la época toda una apoteosis de los gobernantes.

Así, llega a imponerse en ambas confesiones aspectos “despótico-mundanos para desarrollar el ideal de una *plena estabilización*, de una *restauración* tanto eclesial como estatal con *todas las consecuencias necesarias*”¹⁰⁰. Ante la urgencia de la realidad política, las inquietudes religiosas no pierden su importancia: el siglo solamente les negaba la solución religiosa, exigiendo y obligando a las confesiones a una solución mundana¹⁰¹. El punto de la

⁹⁷ La palabra *Trauerspiel* está compuesta por “Trauer” que significa tristeza, duelo, luto; y “Spiel” que significa juego, espectáculo, representación teatral. Cfr. W. Benjamin, *Ibid.*, p. 286, nota del traductor a pie de página.

⁹⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 283-284.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 268.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 269. Cursivas mías.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 283.

exigencia de una salida mundana al conflicto, de una estabilización estatal, es establecer “un *status* de los príncipes cuya posición constitucional garantice la continuidad de esa floreciente esencia común en las armas y las ciencias, así como en las artes y la Iglesia”.¹⁰²

Con todos estos elementos del Drama del siglo XVII, Benjamin recalca que la época se ciñe por un ideal de restauración y de estabilización que difiera o aplase la catástrofe. Se da un vaciamiento del carácter mesiánico, escatológico-apocalíptico del cristianismo que tiene en cuenta el final del mundo—el cual se vive en forma de catástrofe, formando parte del misterio de la salvación—para diferirlo y ponerlo a favor de la estabilización mundana¹⁰³. Mientras que en la Edad Media, el misterio cristiano como la crónica cristiana presentan la totalidad del curso de la historia, la historia universal, como historia de la salvación, en la cristiandad escindida intraeuropea del barroco, “las acciones históricas ya no aspiran a integrarse en el flujo del proceso de salvación”¹⁰⁴. De este modo, ante la ausencia de salvación y escatología que es lo propio del Drama de la época, Benjamin, invirtiendo el concepto de soberanía que Schmitt enarbola en su *Teología política*, en el que el soberano es el capacitado para decidir sobre el estado de excepción¹⁰⁵, dirá que “la función más importante del príncipe consiste en evitarlo”¹⁰⁶. Evitar la catástrofe con sus tintes apocalípticos-escatológicos—que se manifiesta en el ámbito jurídico como un estado de excepción—es la función más importante del soberano en un cristianismo que, durante el Barroco, ha neutralizado la salvación¹⁰⁷. Con esto, el pensador judío da una vuelta tuerca al concepto de soberanía tal como la concibe Schmitt.

¹⁰² *Ibid.*, 269.

¹⁰³ “Burdach es el primero en colocar *per contrarium* estos rasgo decisivos de la Contrarreforma bajo una luz adecuada. Ya que, respecto a ésta, nada se encontraba más alejado que la expectativa de un tiempo terminal o siquiera de una revolución temporal [...] Su filosofía de la historia [de la Contrarreforma] tenía el acmé como ideal, una edad de oro de la paz y las artes, ajena a todo rasgo apocalíptico, instaurada y garantizada *in aeternum* por la espada de la Iglesia” (*Ibid.*, p. 284).

¹⁰⁴ *Ibid.*, 283.

¹⁰⁵ Este punto sobre la legitimidad de la decisión sobre el estado de excepción por el soberano, será abordado con más detenimiento en el siguiente apartado sobre “Soberanía y estado de excepción en la obra de Cal Schmitt”.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 268.

¹⁰⁷ Como veremos en el tercer capítulo sobre Pablo de Tarso, Schmitt sigue el cauce de toda una tradición conservadora que ha vaciado y neutralizado los rasgos apocalípticos-escatológicos del cristianismo para darle continuidad en el tiempo en su forma o eón imperial. Esto se ve en la figura paulina del *katéchon* que Schmitt utiliza para mostrar esta continuidad. El punto interesante es ver cómo Benjamin es plenamente consciente de esta neutralización al señalarla como lo más propio del drama Barroco, buscando rehabilitar el mesianismo

Giorgio Agamben interpreta este pasaje benjaminiano como una “provocación” hacia el jurista alemán. La entrega del *Trauerspiel* a Schmitt, tal como constata Benjamin en su carta de 1930, es un agradecimiento por el método de abordar los fenómenos, pero es a la vez una provocación pues traiciona el concepto de soberanía tal como lo concibe el jurista. Es ya un *desvío* en el orden del discurso de Schmitt. Para Benjamin, lo que la integración de las esferas y los fenómenos del Barroco arrojan es la experiencia de la incapacidad del soberano para actuar y decidir como exige la situación de conflicto. Como afirma Agamben, la ligera modificación de sustituir “decidir” por “evitar” o “excluir” altera subrepticamente la definición schmittiana en el gesto mismo en que pretende evocarla¹⁰⁸. De hecho, dirá Benjamin, en tono provocativo, que la doctrina extrema del poder del príncipe fue en sus orígenes más ingeniosa y más profunda que su versión moderna¹⁰⁹ (entiéndase la versión de Schmitt). Si el concepto moderno de soberanía acaba por otorgar sin reservas al príncipe o Dictador un supremo poder ejecutivo, en el Barroco, el soberano carece por completo de este poder: lo más que puede hacer es *evitar* el estado de excepción¹¹⁰, pero no provocarlo *ni decidir* sobre él. Tal como muestran las imágenes alegóricas de la época, para Benjamin hay una desproporción y desgarramiento al interior de la figura del soberano: “su caer como víctima de una desproporción entre la ilimitada dignidad jerárquica con que Dios lo inviste y la situación de su pobre esencia humana [...] la impotencia y la depravación de su persona con la convicción del sacrosanto poder”¹¹¹. Esta desproporción se muestra en la antítesis entre el poder del gobernante y la facultad de gobernar, entre el poder divino al que representa, y su condición de criatura finita que se mueve por sus impulsos físicos y arbitrarios, por sus vacilaciones y su mudable decisión, tal como muestra la pintura de los manieristas¹¹². Es por esta desgarradura constitutiva del soberano que éste se encuentra incapacitado para decidir:

y la escatología-apocalíptica del primer cristianismo y de San Pablo, lo que pasaría por su propuesta política como creemos y abordaremos en el tercer capítulo.

¹⁰⁸ Dice Agamben: “La sustitución de ‘decidir’ por ‘excluir’ altera subrepticamente la definición schmittiana en el gesto mismo en que pretende evocarla: el soberano no debe, cuando decide sobre el estado de excepción, incluirlo en modo alguno en el orden jurídico, debe, por el contrario, excluirlo, dejarlo fuera de él” (G. Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Valencia, Pre-textos, 2004, pp. 83-84). Como veremos más adelante, para Benjamin, el *verdadero estado de excepción* es instaurado desde la tradición de los oprimidos. Partiendo de estas coordenadas, la función del soberano es excluir o rechazar—que no decidir—el “verdadero estado de excepción” que surge de la *stasis*, esto es, como revolución o revuelta.

¹⁰⁹ Cfr. W. Benjamin, “El Origen del ‘Trauerspiel’ Alemán”, *op. cit.*, p. 268.

¹¹⁰ Cfr. *Ídem*

¹¹¹ *Ibid.*, p. 274-275.

¹¹² *Ídem*

“El príncipe, a quien corresponde la decisión sobre el estado de excepción, en la primera ocasión que se le presenta nos demuestra ser casi incapaz de adoptar la decisión”.¹¹³

Ante la incapacidad del soberano para decidir, éste cae presa de sus maquinaciones y sus intrigas frente a los otros soberanos—actividad histórica que el Barroco sólo conoce como “industria de depravadores”—conformando un juego (*spiel*) en el que no hay salida al conflicto, lo cual es causa de duelo, luto o tristeza (*trauer*). Por ello, el soberano del siglo XVII es representado, contradictoriamente, como el ápice de la creación quien a su vez representa a la historia sosteniendo en la mano el acontecer histórico como un cetro, pero que en sus delirios e indecisiones arrastra en su propia destrucción a la corte y el mundo. Es tirano y mártir al mismo tiempo; manifestación de la historia y la instancia que pone una alto a sus vicisitudes, pero también manifestación de la situación de su pobre esencia humana y los padecimientos que conlleva, cayendo víctima de su desproporción: “es señor de las criaturas, sin dejar de ser él mismo criatura”.¹¹⁴

De este modo, al interior de la tensión que se da en el Barroco entre la inmanencia mundana y la trascendencia, cuyo centro es la figura del soberano o príncipe, se desarrolla un “modo de pensar *teológico-jurídico* tan característico del siglo”¹¹⁵. Esta teología-jurídica se caracteriza por la antítesis entre catástrofe y el ideal de histórico de restauración, antítesis sobre la que se acuña la teoría del estado de excepción, que corresponde y “se expresa la exaltación de la trascendencia que subyace a los acentos provocativos que el Barroco pone *más acá* [...] El hombre religioso del Barroco tiene tanto *apego al mundo* dado que se siente arrastrado con él hacia una catarata”¹¹⁶. Así, en el apego al mundo y a la ausencia de escatología, el Barroco señala la ruina del mundo para subrayar la función teológico-jurídica del soberano que es la de restaurarlo y mantenerlo.

Sin embargo, Benjamin resalta una especie de aporía en la experiencia de la catástrofe propia del Barroco: la catástrofe es ya el producto de un soberano que quiere mantener a toda costa, con “todas las consecuencias necesarias”, la restauración de la historia. Esta

¹¹³ *Ídem*

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 290.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 269. *Cursivas mías.*

¹¹⁶ *Ídem.* *Cursivas mías.*

restauración continua de la historia en el tiempo por el poder estatal acentúa los sufrimientos del mundo: esos osarios barrocos, esas montañas de calaveras a los pies de la cruz, en el Gólgota¹¹⁷. La alegoría de la calavera propia del Barroco, que da cuenta de una naturaleza sujeta a la muerte, denuncia a su vez la *mitología violenta* del poder soberano. Los osarios no magnifican la tarea del soberano que mantiene el mundo, sino que indican su violencia. Así, la catástrofe no es lo que el soberano impide o evita, sino lo que el soberano amontona. La permanencia misma del mundo es ya la catástrofe y aleja del Mesías que es la posibilidad de ponerle fin o suspenderla. Esto ocurre en un periodo en el que al interior del fervor de una nueva voluntad mundana, “la vía medieval de la rebelión, a saber, la herejía, le estaba vedada”¹¹⁸ al Barroco.

Así, si algo muestra la obra del *Trauerspiel* es la contradicción o ambivalencia de la experiencia de la catástrofe en la historia: la figura del soberano al querer evitarla, paradójicamente la integra en el mundo y en la historia. Al estar suspendida la capacidad soberana de decisión, la catástrofe no es suplantada por el establecimiento de la norma, sino que quedan integradas, pues la soberanía se vuelve inoperante por su incapacidad de decidir sobre la excepción¹¹⁹. Esta catástrofe, producto de la ausencia de salida que caracteriza al Barroco, se manifiesta por la anulación de dos frentes: la exclusión de todo atisbo de trascendencia (intervención salvífica mesiánica, escatológica-apocalíptica, como ya se apuntó), pero también en la negación de la experiencia de la nada de lo sensible que se salva en la muerte; negación del ritmo de la naturaleza sujeta a lo efímero y a la caducidad

¹¹⁷ Cfr. J.L. Villacañas/R. García, *op. cit.*, p. 53. Sobre la imagen del tirano hacia final de Barroco, cita Benjamin la obra anónima *El glorioso martirio de Juan Nepomuceno* que alude al amontonamiento de cadáveres que deja el poder soberano: “<<Florezca la justicia, reine la crueldad, triunfen el asesinato y la tiranía, para que Wenceslao pueda subir victorioso a su trono pisando sobre cadáveres chorreantes de sangre en lugar de gradas>>” (W. Benjamin, “El Origen del ‘Trauerspiel’ Alemán”, *op. cit.*, p.272).

¹¹⁸ W. Benjamin, *Ibid.*, p. 284.

¹¹⁹ Podemos decir que el soberano se encuentra encarnando el objeto de su producto. Es el *agente histórico* que produce obras de *Trauerspiel* que, a su vez, lo producen a él mismo. Sin embargo, el soberano se encuentra alienado y extrañado de su propio producto sin salida y redención. El soberano, al ser quien configura la historia desde la corte con sus maquinaciones, es al mismo tiempo presa de sus propias maquinaciones y de la historia que él produce. Es productor y producido, representante y representado al mismo tiempo, estando sometido y arrastrado por su propia creación.

permanente, a ese “errático acontecer histórico” que el soberano, en su utopía restauracioncita, pretende estabilizar.¹²⁰

La alegoría del tiempo petrificado (su *facies hippocratica*) de la caducidad es la calavera¹²¹, la muerte que no ofrece salvación, o salva en todo caso sólo muriendo. La acción política del soberano (que es la de los vencedores) intenta “reparar” la carencia de sustancia del mundo, pero al hacerlo “dialécticamente la aumenta. Pero entonces la muerte se convierte en sustancia. La catástrofe única de la alegoría del barroco, en el cuadro de Klee, es sublimada a catástrofe única de la historia de los vencedores”¹²². Alegoría de la muerte frente al símbolo del cetro que busca la representación de lo Absoluto en lo sensible; que hace de un elemento finito y sensible (el cetro del soberano), una expresión de lo eterno y de la esencia divina¹²³. La alegoría autonomiza el tiempo y lo sensible, lo comprende en su abismo como identidad que rompe con la *fysis* mitológica del Estado que busca hacer de lo sensible la sustancia del eterno retorno al pretender estabilizarla¹²⁴. Así, la alegoría—no el símbolo—es, para

¹²⁰ Dice Benjamin sobre esta “utopía”: “Cometido del tirano es restaurar el orden en el seno del estado de excepción: una dictadura cuya utopía siempre consistirá en sustituir el errático acontecer histórico por la férrea constitución propia de las leyes naturales” (W. Benjamin, *op. cit.*, p. 277). Esta caducidad del mundo, “el errático acontecer histórico” que el soberano pretende domar, es el criterio que más tarde Benjamin utiliza para conformar una política mundial como nihilismo, con su acento anarquista, tal como lo desarrolla en su *Fragmento teológico-político*, el cual abordaremos en el segundo y tercer capítulo. Como veremos más adelante, esta caducidad del mundo, como el sello propio de una política nihilista, también se conecta, siguiendo las intuiciones de J. Taubes, con el pensamiento de Pablo de Tarso (tal como se muestra en Rom. 8, 18 y Cor. 7, 29-31) para quien la caducidad del mundo hace que la *morphé* de este mundo pase y decaiga. El punto tanto de Benjamin como de Pablo, sería romper con el carácter de la representación divina, donde nada perteneciente al ámbito de lo profano y de la criatura puede divinizarse y darse continuidad en el tiempo, pues la naturaleza tiene como sello alegórico la caducidad y la muerte. Esta política nihilista sería la misma que Pablo opone al Imperio Romano con su culto al César.

¹²¹ *Cfr. Ibid.* p. 383.

¹²² J.L. Villacañas/R. García, *op.cit.*, p. 54.

¹²³ Benjamin, siguiendo las ideas de Creuzer, diferencia el símbolo de la alegoría en cuanto que el primero es el signo sensible que representa y se diferencia de un concepto general o una idea, mientras que la alegoría “es la idea hecha sensible, encarnada. Ahí [en el símbolo] se da una sustitución...Aquí [en la alegoría] este concepto ha descendido a este mundo corpóreo, y en la imagen lo vemos a él mismo y de modo inmediato” (W. Benjamin, “El Origen del ‘Trauerspiel’ Alemán”, *op. cit.*, p. 381. Corchetes míos). En este sentido, la calavera no es símbolo, sino imagen alegórica que encarna el concepto mismo de la muerte y lo caduco como historia natural. De este modo, la imagen alegórica contiene una eficacia epistémica y pedagógica, pues es la *inmediatez de una iluminación profana*. No es meramente una técnica, sino es expresión tal como sin duda es expresión el lenguaje y también la escritura (*Cfr. Ibid.* p. 379).

¹²⁴ Dice Villacañas al respecto: “La naturaleza de lo sensible es diluirse por su propia esencia [...] el príncipe tiene que ser universal, puede deber detener el momento nihilista intrínseco de *todo* lo sensible [...] En todos los idiomas modernos esa estabilización de lo sensible se produce, no podía ser de otra forma en el Estado [...] El barroco es justo el tiempo de la Teología Política en el sentido de que la política sirve a la teología. Sólo en este sentido el Estado, basado en la conciencia nihilista del arte, se transforma en una potencia

Benjamin, la herramienta básica para el rechazo de toda teoría de la representación y, por tanto, de toda mitología que busca divinizar un elemento de lo sensible y dar continuidad a lo que *per se* está destinado a la caducidad y a la muerte. Dice Benjamin:

Mientras que en el símbolo, con la transfiguración de la caducidad, el rostro transfigurado de la naturaleza se revela fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría la *facies hippocrática* de la historia se ofrece a los ojos del espectador como paisaje primordial petrificado. En todo lo que desde el principio tiene de intempestivo, doloroso y fallido, la historia se plasma sobre un rostro; o mejor en una calavera.¹²⁵

Esta caducidad se vuelve la base de lo que Benjamin llamará en su *Fragmento teológico-político* una política mundial como nihilismo, siendo la “felicidad ritmo de eso mundano eternamente efímero”¹²⁶. También será la base de la política nihilista de San Pablo frente al Imperio romano, guardando cierta constelación con Benjamin, tal como veremos en el último capítulo siguiendo las intuiciones de J. Taubes.

Así, al recorrer todas las tensiones que atraviesan el Barroco, todas sus discontinuidades y claroscuros, Benjamin elabora un diagnóstico y una lectura crítica de la experiencia de la época. En ella se anticipan las crisis de la experiencia moderna que culminará en el tercer Reich y el Estado totalitario del siglo XX; en el fascismo del cual el pensador judío, como sabemos, fue víctima. El discurso de la historia moderna aprendió del Barroco a leer la desgracia como una suma de catástrofes naturales, a contemplar la historia como una catarata que arrastraba a su iracundo paso las ruinas de un proyecto civilizatorio. La modernidad aprendió del Barroco el lenguaje de la crisis.

Frente a esta experiencia, Benjamin busca como salida política autonomizar la experiencia de la caducidad tal como la presenta el arte Barroco—lo que aparece alegorizado como una *imagen* de la historia que aporta un valor crítico para la acción—. A su vez, también la salida pasa por rehabilitar la experiencia de la redención mesiánica, el momento escatológico-apocalíptico (que comienza a ser vaciado y/o neutralizado en la época Barroca)

antinihilista [...] Frente al Estado de la teología barroca, Benjamin propondrá un anarquismo que, al negar del Estado, se eleva a método central del nihilismo y a clave que identifica la trascendencia [...] pone esta experiencia del arte barroco expresado en la alegoría al servicio de una política anti-barroca y antimitológica, dirigida contra la Razón de Estado” (J.L. Villacañas/R. García, *op.cit.*, pp. 49-53).

¹²⁵W. Benjamin, “El Origen del ‘Trauerspiel’ Alemán”, *op. cit.*, p. 383.

¹²⁶W. Benjamin, “Fragmento Teológico-Político”, en *Obras*, libro II/vol. I, *op. cit.*, p. 207. Más adelante retomaremos este *Fragmento* para abordar la política mesiánica benjaminiana.

que juzgue desde *afuera* por los osarios dejados en la historia representada por el Estado y el poder soberano. La experiencia del Estado, contemplada *post festum*, sólo ha devenido en mitología de los vencedores que justifica la catástrofe haciéndola pasar por salvación. Frente al mito, como fuerza universal de la vida y de las naciones, Benjamin opone una “voluntad desmitificadora” como clave de una experiencia para la redención y la revolución. Busca *redimir* la experiencia Barroca para iluminar el momento de la revolución. Esta voluntad desmitificadora del derecho y el poder es la que años antes había ensayado en su texto de *Para una crítica de la violencia* de 1918.¹²⁷

Hasta aquí dejamos los elementos claves de la interpretación benjaminiana del Barroco con sus aporías, lo que se juega en ella y la posible salida desde la experiencia de una política mesiánica. Habrá que ver la contraparte del jurista que estaba al tanto de esta lectura benjaminiana. Si bien tiene en común con Benjamin el método de abordar los fenómenos desde la totalidad de la experiencia—como ya se apuntó—, ante la experiencia de la crisis moderna, Schmitt va a reivindicar la experiencia del mito. Para el jurista, la lectura de la crisis moderna y europea es el resultado del abandono de un mito muy específico: el del Leviatán, sobre todo de su dimensión autoritaria y soberana como veremos. Su lectura hermenéutica-política del barroco, como la salida política a su crisis, también va a girar en torno a la reivindicación de esta experiencia mítica.

*

Schmitt responde, ya muerto Benjamin, a la postura del filósofo judío sobre el Barroco en su *Hamlet o Hécuba* de 1959. Aquí el jurista exhibe a la luz pública la *Carta* de 1930. Reprocha a Benjamin el haber tratado el *Hamlet* de Shakespeare como ejemplo de drama cristiano y no atender la diferencia entre el drama inglés (situación insular inglesa) y

¹²⁷En los dramas de destino del barroco, la vida que queda sometida al destino, siendo en tanto vida, vida culpable. En su ensayo de 1919 titulado *Destino y Carácter*, Benjamin observa ya la relación entre el destino y la esfera jurídica, el modo en que el derecho—como destino—interviene sobre la vida del hombre, poniendo a la determinación del derecho sobre la vida como manifestación del destino y de la culpa: “Así pues, el destino se muestra cuando observamos una vida como algo condenado, en el fondo como algo que primero fue ya condenado y, a continuación, se hizo culpable [...] El derecho no condena por tanto al castigo, sino a la culpa. Y el destino es con ello el plexo de culpa de todo lo vivo” (W. Benjamin, “Destino y Carácter”, en *Obras*, Libro II, vol. I, Madrid, Abada Editores, 2007, p. 179). La “voluntad desmitificadora” benjaminiana busca romper el hechizo de esta relación entre mito, derecho, destino y culpa.

el drama barroco alemán del siglo XVII (situación europea-continental)¹²⁸. Analiza el drama de *Hamlet* desde una visión integral, criticando la especialización del saber científico en parcelas:

Las disciplinas y parcelas científicas se han especializado en un proceso de división del trabajo llevada al extremo. Los historiadores de la literatura trabajan con materiales y aspectos diferentes de los de los historiadores políticos. Así, Shakespeare y Hamlet pertenecen al campo de la historia de la literatura, mientras que María Estuardo y Jacobo son competencia de los historiadores de la política. Por ello es difícil vincular a Hamlet y a Jacobo. El foso que los separa es demasiado profundo.¹²⁹

Fiel a su método de centrarse en las condiciones políticas-jurídicas de una época para abordar desde ahí la totalidad de los fenómenos culturales expresados en ella, para Schmitt, el drama Barroco no es una mónada en el sentido de ser un objeto artístico—como coagulación o cristalización dialéctica—que muestre el contenido inmanente de la experiencia de la época, pues el núcleo de este drama “no se deja aprehender con categorías histórico-artísticas o histórico espirituales como Renacimiento o Barroco”¹³⁰. Tampoco su *origen* es la *idea* que se *revela* a partir del contenido de una *verdad inmanente* de la obra dramática, la cual se deja descubrir por medio de la crítica de arte. El *origen* del drama—al igual que de todo objeto artístico o estético para el jurista—se encuentra en el *acontecer trágico* que se halla en una *realidad histórica objetiva* signada por “la historia espiritual del

¹²⁸ Al respecto dice Schmitt: “Walter Benjamin remite en su libro (págs. 50-51, 64 y en la nota de la pág. 241) a mi definición de soberanía: en una carta personal de 1930 me expresó su agradecimiento. Me parece, sin embargo, que no concede importancia suficiente a la diferencia entre la situación general insular y la europea-continental, y con ello, a la diferencia entre el drama inglés y el drama barroco alemán del siglo XVII” (C. Schmitt, *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, trad. de R. García Pastor, Valencia, Pre-textos, 1993, p.53). Otras partes en las que el jurista hace mención de Benjamin, es el artículo *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes* de 1937, donde se extraña que Benjamin no diga nada sobre el Leviatán como símbolo. Una carta del 4 de Abril de 1973 que Schmitt escribió a Viesel, en la que menciona que su libro de Hobbes de 1938, el cual tomaba como “el más significativo”, pasó inadvertido como una respuesta al *Trauerspiel* del pensador judío. Otra carta igualmente a Viesel del 11 de Mayo de 1973, en la que el jurista hace referencia al “contacto diario” que mantenía con personajes como Otto Kirchheimer, Franz Neumann, amigos que “compartía” con Benjamin, por lo que no estaba documentada su relación y la necesidad de correspondencia. Sobre estas menciones véase el artículo de Bredekamp, Horst, Melissa T.H., y Jackson B., “From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes”, *Angelus Novus*, no. 25, Winter, 1999. Estos autores ponen en duda que Schmitt tuviera en mente a Benjamin cuando escribe su crítica a Hobbes. Más bien sus críticas y menciones buscaban montarse sobre la fama que Benjamin iba adquiriendo después de su muerte; también como una oportunidad de “maquillar” el tono antisemita de sus libros, aparentando darle cierto honor al judío alemán. Véase *Ibid.*, p. 61.

¹²⁹ C. Schmitt, *Hamlet o Hécuba*, *op. cit.*, p. 27.

¹³⁰ C. Schmitt, *Hamlet o Hécuba...*, *op. cit.*, p. 53.

concepto de lo político”¹³¹. Así, el drama es el lugar estético de la *irrupción del tiempo histórico-político* que determina su forma y contenido; lugar en el que penetra y se introduce la historicidad al interior del objeto estético.

De este modo, lejos de interpretaciones *histórico-artísticas*, *psicoanalíticas* o *historicistas* (que concibe la historia como lo pretérito y pasado, y no como presente y realidad)¹³², Schmitt analiza en el drama de *Hamlet* la irrupción de la realidad histórico-política del “malhadado linaje de los Estuardo”. La doble irrupción de una católica María Estuardo (*Hécuba*) y su hijo Jacobo (*Hamlet*), quien se afirma a sí mismo con esfuerzo al ser arrebatado de su madre por sus enemigos protestantes que le educan en esta confesión, quedando preso entre las dos confesiones. En consecuencia, el Hamlet-Jacobo es la figura ambigua y fundamental en el que toma cuerpo la completa escisión de su época, un siglo de divisiones religiosas y de guerra civil. La realidad trágico-histórica de esta estirpe real, destruida por el destino de la división religiosa europea, es la que irrumpe en el drama y crece como el mito trágico de *Hamlet*: “accede el elemento trágico de un acontecer real en el mundo de la obra, convirtiendo el drama en tragedia, la realidad histórica en mito”.¹³³

Para el jurista, la grandeza de Shakespeare es que supo reconocer y respetar—contra la masa confusa de la actualidad política—el núcleo trágico de una realidad histórica hasta elevarlo a un mito. Hizo del respeto de un tema tabú¹³⁴ el mito de *Hamlet* como figura del

¹³¹ *idem*

¹³² Para Schmitt, el *historicismo* tiende a agotar el sentido de una obra por el pasado del personaje histórico y real. Si Hamlet se ha vuelto un mito, es porque tiene algo que decir en la realidad del presente. Su condición mítica es algo vivo que se actualiza irrumpiendo en el presente y que puede ser capaz de reinterpretarse continuamente: “No hay archivo, ni museo ni anticuario que, basándose en la autenticidad que le es propia, pueda conjurar el presente de un mito” (*Ibid.*, p. 44). A su vez se separa de la interpretación *psicológica* que sólo se limita a una estructura subjetiva individual de “complejos maternos y paternos”. También de la interpretación de la estética y la filosofía del arte que tienden “a considerar la obra de arte como creación autónoma, cerrada en sí misma e independiente de la realidad histórico o sociológica, y a comprenderla únicamente desde sí misma”, teniendo su origen en el “culto del genio del poeta” que instauró el *Sturm und Drang* alemán del siglo VXIII (*ibid.*, pp. 28-33). Lejos de esto, Schmitt reconoce el “núcleo trágico” de una realidad histórica objetiva que *irrumpe desde el exterior* en la obra del drama y se eleva a mito (*Cfr. Ibid.*, p. 43).

¹³³ *Ibid.*, p. 40.

¹³⁴ Ante los conflictos e intereses que estaban en juego sobre la sucesión del trono, no podía hacerse explícito el tema del involucramiento y la culpa de María Estuardo en el asesinato de su esposo. Esta cuestión tenía que ser evitada para que Jacobo—por el que Shakespeare estaría apostando en su obra—pudiera hacerse con el trono: “Shakespeare y sus amigos apostaron entonces por Jacobo como el futuro príncipe heredero; era su esperanza y su sueño en un momento de desesperación de catástrofe y crisis” (*Ibid.*, p. 26).

vengador. En esta figura el “drama se elevó hasta la tragedia para poder, de esta manera, transmitir a los tiempos y generaciones futuras el presente vivo de una figura mítica”.¹³⁵

A pesar de la *desmitificación* o *desmitologización* que el espíritu europeo sufre desde el Renacimiento, tres grandes figuras simbólicas de la literatura se elevan y dan cuenta de esta escisión: 1) la figura de *Don Quijote* que representa el catolicismo español; 2) la de *Fausto* que representa del protestantismo alemán; y 3) la figura del *Hamlet* inglés que ocupa un lugar intermedio entre los dos y ofrece una salida propia. Sólo esta última figura simbólica es la que ha alcanzado la condición de mito moderno en Occidente para Schmitt, siendo uno de los más importantes al representar todas sus aporías y escisiones al interior de su estructura política, al recoger aquella parte de la historia política europea que es fuente de tragedia, esto es, que reproduce reverberando la tragedia repetida de Europa.

Así, la crisis de los cismas religiosos del siglo XVII es evaluada por Schmitt no desde la lucha entre sí de soberanías impotentes y la ausencia de salvación—como hace Benjamin en su interpretación de la experiencia del Barroco—, sino como el producto de una condición histórico-política muy específica: la entrada de la época en la era de las *neutralizaciones* y *despolitizaciones*. Esto se observa en la doble dirección que adquiere el desarrollo histórico real de Europa: la de *tierra* y *mar* como formas contrapuestas de existencia. Por un lado, la situación insular inglesa que se lanza a la conquista de los mares como elemento sin ley, abandonando el camino del Estado y lo político con su *nomos de la tierra*. Esta situación insular configura un modelo político liberal anglosajón (triumfo de una civilización fundamentalmente económica y liberal)¹³⁶ con su incapacidad para establecer una teoría de la soberanía¹³⁷. En los cien años que van de 1588 a 1688 (que es la primera fase de

¹³⁵ *Ibid.*, p. 41.

¹³⁶ La hegemonía inglesa ya se percibía desde mediados del siglo XVI. Aparecieron corsarios y piratas ingleses, en simbiosis con las rutas comerciales, que utilizaban la nueva libertad del mar—libertad esencialmente no estatal, afín a la nueva Inglaterra sin Estado—para someterlo a su dominio. Para Schmitt, ellos “fueron los partisanos del mar en una época de transición de la lucha mundial entre potencias católicas y protestantes” (C. Schmitt, *El Nomos de la Tierra...*, *op. cit.*, p. 172).

¹³⁷ Esta incapacidad se muestra ya en un Hamlet vacilante, melancólico inhibido por la reflexión, “incapaz de decidirse por acción alguna” (*ibid.*, p. 9) en la misión de vengar a su padre: ni mata a su madre ni se une a ella. Es la incapacidad e indecisión—que se refleja en el drama—ante la espera de una guerra civil auténtica, entre el catolicismo y el calvinismo, entre los Estuardo y Cromwell, entre Roma y Wittenberg. “A la estirpe de los Estuardo le correspondió como destino no presentir nada de ello, así como no poder liberarse de la Edad Media eclesiástica y feudal [...] no concibieron el Estado soberano del continente ni el tránsito a la existencia

la revolución inglesa, la cual comienza con la destrucción de la Armada Invencible y finaliza con la expulsión de los Estuardo, lo que coincide con el drama de Shakespeare), la Inglaterra isabelina se separó del continente europeo y dio el paso de una existencia terrenal tradicional a una existencia marítima, convirtiéndose en la metrópoli de un imperio mundial transoceánico, así como en el país de origen de la revolución industrial sin atravesar el paso del Estado continental.¹³⁸

Por el otro lado, la Europa continental se lanza a la conquista del *nomos de la tierra* con su centro en el poder estatal. Sin embargo, con el desarrollo histórico ulterior—y sobre la base del conflicto al interior del continente entre católicos y protestantes—este proceso sufrirá la reducción de lo político y del Estado a un instrumento técnico-neutral¹³⁹, como mera maquinaria que debía servir de botín a las fuerzas sociales en lucha.

Así, este desarrollo histórico de la situación insular y continental, con el camino divergente que adquirirá la forma estatal (pre-estatal liberal en un caso, estatal técnico-neutral en el otro), es lo que Schmitt recalca y reprocha a Benjamin que no toma en consideración en su *Trauerspiel* cuando afirma que *Hamlet* es cristiano. *Hamlet* es un mito porque expone la tragedia de la vida europea en escisión, un desgarramiento que se expresa en la unidad escindida del personaje que es expresión de la transición entre catolicismo, protestantismo, calvinismo. El mito de *Hamlet* sólo viene a confirmar el desgarramiento de una figura mítica que acompaña constantemente al pensamiento schmittiano con relación al desarrollo político de la modernidad europea: el *mito del Leviatán*.

La unidad de mito y Estado, que Hobbes teorizó para una política moderna con la figura del Leviatán, quedará igualmente escindida por la evolución real de las fuerzas históricas. Inglaterra se quedará solamente con la dimensión mítica del monstruo marino del Leviatán bíblico, que la reivindica como potencia marina, pero sin teoría de la Soberanía. El Continente perderá la fuerza mítica del Leviatán que pudiera dar fortaleza política al Estado, elevando sobre la base de la construcción hobbesiana un Estado técnico-neutral como

marítima que la isla inglesa llevó a cabo durante su mandato. Fue así como desaparecieron de la escena mundial" (*Ibid.*, p. 55).

¹³⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 53-55.

¹³⁹ Esta reducción del Estado a maquinaria técnica-neutral, la trataremos con más detenimiento cuando abordemos el tema de la teología política en Schmitt.

instancia central de ordenación política¹⁴⁰. Así, la tragedia de Hobbes es eco de la tragedia de *Hamlet* que su portador histórico, Jacobo I, experimentó en toda su crudeza al ver cómo su sentido de la autoridad real por derecho divino (el Leviatán de Hobbes) era inicialmente cuestionado por los calvinistas que dominaban el Parlamento y que acabarían imponiendo el auténtico Leviatán de la Inglaterra marinera.¹⁴¹

De este modo, al abordar Schmitt el drama Barroco con su crisis y escisiones, desde su propia hermenéutica política, que ve en la experiencia de dicha época el inicio de un proceso de *neutralización y despolitización*, diagnostica que en ningún lugar de la modernidad llega a realizarse un Estado en la rotundidad de sus dimensiones. En el campo de la mera competencia económica-liberal, el Estado queda reducido a mero escenario parlamentario para limitar el poder político, no para crearlo, perdiendo así su dimensión de autoridad y de soberanía sin tener que ejercer como potencia pacificadora. En el Continente, al neutralizarse el Estado como mera potencia técnica, sólo sirvió como escenario de la guerra civil entre las fuerzas que se disputaban como botín—como ya se mencionó—la posesión de la gran herramienta, siendo igualmente incapaz de jugar como poder pacificador y como autoridad política¹⁴². Así, en “Inglaterra hubo paz *sin* Estado, en el Continente hubo guerra *por* el Estado. El proyecto hobbesiano, *paz por el Estado*, resultó inviable”.¹⁴³

De este modo, la lectura política que hace Schmitt del Barroco le revela *dos formas evolutivas* de la Modernidad que, sin embargo, guardan *un denominador común* desde el cual interpreta sus crisis. Esto en *común* es el triunfo del *individualismo moderno*—como potencia anti-mitológica por excelencia—que va aparejado al problema de la *tecnificación del Estado* reducido a un producto artificial capaz de ordenar individuos y garantizar su protección.

¹⁴⁰ Al respecto, véase el prólogo de J.L. Villacañas y R. García Pastor, “Hamlet y Hobbes. Carl Schmitt sobre Mito y Modernidad Política”, en C. Schmitt, *Hamlet o Hécuba*, *op. cit.* p. XIII. Más adelante, cuando tratemos el tema de la teología política, veremos cómo el modelo hobbesiano contiene en sí mismo esta escisión y ambigüedad, cierta dualidad latente de la que Schmitt era consciente: un elemento político de orden y autoridad (el Leviatán como monstruo), otro componente técnico-organizativo (Leviatán como hombre-máquina). Schmitt estaría rescatando el componente político de representación y de orden. El Leviatán, en el sentido fuerte de la autoridad, sólo puede ser católico, que es el modelo político que el jurista rescata.

¹⁴¹ *Cfr. Ibíd.*, p. XIV.

¹⁴² *Cfr. Ibíd.*, p. XVI.

¹⁴³ *Ídem.* *Cursivas de los autores.*

**

Tenemos, así, dos lecturas y dos formas de emplear el *método* sobre el Barroco. Ambos analizan en el objeto estético la experiencia de la época desde una *integración total de los fenómenos* y de las esferas o disciplinas científicas. Lo hacen desde dos hermenéuticas-políticas que entran en disputa para ofrecer un diagnóstico general sobre el estado de la experiencia moderna y dar una posible salida a la crisis que viven en la medianoche del siglo XX. Experimentan la catástrofe de su tiempo entendiendo la misma fórmula: “contra catástrofe, estado de excepción”. Sin embargo, la entienden con signo contrario. En Benjamin, la experiencia de la catástrofe moderna se interpreta desde una política que se ubica desde el *dolor de las víctimas* y del *mundo*, experiencia que tiene como antecedente el cosmos inmanente del *Trauerspiel*, la cual se busca *redimir* mediante un estado de excepción que intervenga desde *fuera* de la historia para hacerse cargo de ese dolor. Para Benjamin, en el concepto de soberanía ya se integra la catástrofe: en él se revela no la fortaleza de la autoridad política, sino su fragilidad e impotencia al no poder decidir sobre el carácter *extraordinario* del estado de excepción, rompiendo con toda idea de representatividad divina. Frente a la experiencia de las ruinas dejadas por la modernidad, Benjamin busca rehabilitar la experiencia de la redención, del mesianismo y la escatología-apocalíptica para las calases revolucionarias, experiencia que en el Barroco ya empieza a ser vaciada y neutralizada. Igualmente busca rehabilitar la experiencia de la caducidad del mundo y lo efímero de la naturaleza, tal como muestra en sus estudios sobre la alegoría, para conformar una *política nihilista*.¹⁴⁴

Por el otro lado, el jurista busca revertir y arrebatarse a Benjamin la interpretación del objeto estético-cultural desde una política autoritaria que gira alrededor del concepto de la *decisión*¹⁴⁵. Desde este concepto, la experiencia de la catástrofe moderna, que tiene su antecedente en el drama de *Hamlet*, es interpretada como una continua *neutralización* de lo político y del Estado, propio del individualismo liberal, que no llega a garantizar el

¹⁴⁴Esta experiencia de la redención y la caducidad del mundo, como momento nihilista, tiene su antecedente en San Pablo como creemos y veremos en el último capítulo. Sobre los componentes de una política mesiánica, estos serán tratados en el segundo capítulo. La distinción entre mesianismo, escatología y apocalíptica será también abordada en el último capítulo.

¹⁴⁵ Podría decirse que todo el pensamiento de Schmitt consiste en leer e interpretar la historia de la teoría política-jurídica a partir de los conceptos de *decisión* y *estado de excepción*.

mantenimiento del orden y la pacificación ante las revueltas, la guerra civil y actores políticos que entran en lucha para hacerse del aparato estatal. Sólo el soberano que *suspende* la constitución *in toto* al imponer el estado de excepción, que interviene desde el *interior* de la historia, es garantía de orden y pacificación. Frente a la experiencia moderna-racionalista de la tecnificación estatal, que agrupa individuos como engranajes de una maquinaria, Schmitt busca rehabilitar “al mito político como fuerza histórica con poder propio”, como *idea-fuerza* capaz de ofrecer legitimidad y agrupar consensualmente al Estado hacia una “unidad política” soberana bajo la distinción amigo/enemigo como garante de orden y pacificación (sea frente a la amenaza *externa* de otras unidades políticas en el plano internacional, o el enemigo *interno* en el contexto de Estado y revolución, Leviatán y Behemoth¹⁴⁶) ante la posibilidad de una guerra civil y de caos.

Así, *experiencia mesiánica* y *experiencia mítica* son las claves para superar la experiencia moderna. Uno para la revolución, el otro para la contrarrevolución. Su rehabilitación de la teología pasará por este tamiz. Como es sabido, Benjamin fue el avisador de incendios de una experiencia que ya había anticipado. El jurista sufrirá el desencanto de su experiencia mítica con el nazismo. Si bien el Leviatán evitó una guerra civil, lo hizo a un costo muy alto: la intervención en todo aspecto de la existencia individual, cuestión advertida y criticada por Schmitt en 1937. Esto le llevó a una situación precaria dentro de Alemania y a “retornar al principio” que le lleva a retomar el pensamiento hobbesiano para profundizar su reflexión sobre el destino del Estado moderno en un contexto de objetiva desilusión. Hitler fue un tirano y no el candidato a proteger el derecho como dictaba la teoría schmittiana¹⁴⁷. Al asumir sus errores y confesar cierta culpabilidad, el jurista, volcándose a su vocación al derecho, reflexiona sobre su propuesta teórica sin abandonarla. Reflexiona sus límites y corrige sus errores, reivindicando para sí la figura de *Epimeteo cristiano*.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Cfr. C. Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Hobbes*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.

¹⁴⁷ El tirano es aquél que se apodera del gobierno con violencia y malas artes, o abusa del gobierno que le ha sido transmitido jurídicamente, violando el derecho o los contratos jurados por él. Véase C. Schmitt, *La Dictadura*, trad. de J. Díaz García, Madrid, Talleres gráficos de Ediciones, p. 51.

¹⁴⁸ No podemos adentrarnos en esta figura, un tanto ambigua, que Schmitt reivindica para sí pues llevaría a una extensión del presente trabajo. Sólo decir que Schmitt retoma la idea de un poema del católico Konrad Weiss que se titulaba precisamente “Epimeteo cristiano” el cual tiene que ver con la amarga reflexión de la deriva de Alemania hacia Hitler, y luego a la segunda Guerra mundial, algo que concernía profundamente a

Para concluir con lo que hemos querido demostrar en este capítulo, podemos afirmar que la interpretación del Barroco fue uno de los tableros donde ambos proyectos políticos se enfrentaron. Dos proyectos enfrentados a muerte que comparten una *identidad formal* metodológica, pero el *contenido* de la experiencia y la metafísica será divergente de acuerdo a su proyecto político. Estos proyectos conforman categorías políticas desde las que se hace hermenéutica-política para interpretar los objetos culturales. En Benjamin, como una mónada que ilumina las discontinuidades y los claroscuros de una época; que muestra sus afirmaciones y negaciones cristalizadas en el objeto artístico con su contenido de verdad inmanente. En Schmitt, como un objeto artístico abierto al tiempo en el que *irrumpe desde el exterior* el contenido histórico-político propio de la época; contenido que muestra sólo el espectro afirmativo de la totalidad del momento político del presente.

Lo que en el fondo se juega al interior de su proyecto político es la legitimidad y capacidad de decidir sobre el estado de excepción. ¿Quién es el sujeto legítimo para decidir sobre el estado de excepción? ¿En qué circunstancias es legítima la decisión? ¿Para qué y con qué finalidad política? Estas preguntas nos llevan a acercarnos con más detenimiento a conceptos como *legitimidad, decisión, soberanía, estado de excepción, regla, orden*, que son claves en ambos autores al interior de su proyecto político y que a su vez son claves para erigir su propuesta teológica política. Con esto quisiéramos iniciar el siguiente capítulo. Primero, con el Schmitt de *La Dictadura* y la *Teología política* donde revela la importancia de estos conceptos jurídico. Luego con un Benjamin que, en su tesis VIII sobre la historia, en los últimos momentos de su vida, deja condensado con una lucidez plena el último testamento contestatario frente a Schmitt para invertir los términos de la relación de los

Schmitt. Esto frente a un Heidegger que se entregaba a la poesía de Hölderlin para alentar sentimientos nacionalistas y etnicistas. Schmitt hace mención de esta figura en su obra autobiográfica *Ex captivitate salus* ante la duda existencial en la cayó ante la pregunta de Spranger *Tu quis es?*

Recordar que Epimeteo es, junto a Prometeo, el otro benefactor de la humanidad. A diferencia de este último, que se caracteriza por la previsión y una visión puesta en el futuro, Epimeteo se caracteriza por el descuido, lo poco precavido, y por una reflexión y mirada en el pasado el cual tarda en reconocer. El Nazismo tiene, para Schmitt, su inspiración en Prometeo. Nazismo al que E. Jünger había sabido revestir de la figura del Trabajador tan afín.

Así, Schmitt es Epimeteo porque reflexiona sobre los errores trágicos de Prometeo y está dispuesto a pagar los platos rotos. Cristiano porque esta reflexión no es sólo la afección de un alma cristiana, sino también afecta la "dignidad histórica", sin la cual, no hay para el jurista sentido cristiano de las cosas. Sobre un análisis detallado de la noción de "Epimeteo cristiano" en Schmitt, véase J.L. Villacañas, "Carl Schmitt, *Epimeteo cristiano*. Un elemento de autocrítica", *Epílogo* en C. Schmitt, *Respuestas en Núremberg*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2017, pp. 169-197.

conceptos antes mencionados. La segunda parte del siguiente capítulo estará enfocada al rol que juegan estos conceptos jurídicos en su propuesta teológica política.

Capítulo 2: Estado de excepción y Teología política: contrapunto de una política moderna como irrupción (interrupción/continuidad) del tiempo.

2.1 Soberanía y Estado de Excepción en la obra de Carl Schmitt.

“...porque, al fin de cuentas, lo general se alegra tanto por una excepción como el cielo lo hace por un pecador arrepentido, que le causa una alegría mayor que noventa nueve justos.” (Soren Kierkegaard, *La repetición*)

Entre los años de 1934 y 1948, frente al colapso de las democracias europeas, la teoría del estado de excepción alcanzó un momento álgido de particular fortuna¹⁴⁹. Ya desde 1921 con *La Dictadura* y en 1922 con *Teología política*, Schmitt puso como centro en la arena de debate la construcción del poder político del Estado moderno ante el caos político que se asomaba en la incipiente República Weimar. En *La Dictadura* distingue una “dictadura comisarial”, que instaura el “estado de sitio” para defender o restaurar la constitución vigente, de una “dictadura soberana” que realiza la excepción, no para defender una Constitución existente, sino que aspira a una situación que haga posible una Constitución, esto es, a un poder fundamentador como *pouvoir constituant*¹⁵⁰. Ya en *Teología política* los términos de “dictadura” y “estado de sitio” desaparecen para reemplazarlos por el de “estado de excepción” (*Ausnahmezustand*) y dar paso a un sentido más fuerte de la Soberanía como poder constituyente¹⁵¹. Así, ante las circunstancias que Schmitt vislumbraba de su tiempo, fue consciente de la necesidad de *legitimar* el poder de la soberanía del Estado desde un acto que es considerado *excepcional* y que implica un ejercicio pleno y absoluto de la violencia por parte de aquél que, siendo creador y fundamento de la ley, se pone por encima y fuera de ella.

El Soberano es la figura legítima que encarna esa doble naturaleza paradójica del derecho, esa “ambigüedad constitutiva del orden jurídico por la cual éste parece estar siempre al mismo tiempo afuera y adentro de sí mismo”, siendo el *estado de excepción* “el lugar en el cual esta ambigüedad emerge a plena luz y, a la vez, el dispositivo que debería mantener

¹⁴⁹ Cfr. G. Agamben, *Estado de excepción*. Homo sacer, II, I, trad. de Flavia Costa e Ivana Costa, Argentina, Adriana Hidalgo editora, 2004, p. 31.

¹⁵⁰ Véase C. Schmitt, *La Dictadura*, trad. de José Díaz García, Madrid, Talleres Gráficos de Ediciones, pp. 181-183.

¹⁵¹ Cfr. G. Agamben, *op. cit.*, pp. 71-72.

unidos a los dos elementos del sistema jurídico”¹⁵². Así, la figura del Soberano “cae, pues fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida *in toto*”¹⁵³. De este modo, en el Soberano, estado de excepción y orden jurídico—no solo la normatividad legal—son dos elementos intrínsecos al Derecho. Es por demás célebre la sentencia con la que el jurista alemán comienza su *Teología política*: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”¹⁵⁴. La sentencia tiene como blanco principal dos frentes: hacer una crítica a la normatividad liberal que identifica Estado y derecho, y por otro, arrebatarle a los movimientos revolucionarios y anarquistas la posibilidad y legitimidad de decidir sobre la excepción.

Frente al liberalismo, recordemos que Schmitt retoma del español Juan Donoso Cortés la caracterización de la burguesía como mera “clase discutidora” para situar la *discusión* como operación constitutiva de la subjetividad liberal. Para el jurista, los procedimientos de legitimación del liberalismo basado en el modelo parlamentario no consiguen responder a la moderna crisis de fundamentación de la soberanía. Ante una situación de caos institucional, como el que experimentaba el parlamentarismo de Weimar, el jurista alemán cree ser cómplice de la crisis de una ciencia de derecho que se organiza bajo los conceptos de constitución, ley, legalidad, soberanía, derecho, etc.

Dicha crisis surge en el momento en que la normatividad de la ley, que une Estado y derecho jurídico, no es capaz de sostener y garantizar el orden jurídico institucional y estatal. Ante la crisis, Schmitt cree necesaria una *irrupción* que rompa con la *continuidad de la norma jurídica* para garantizar la *continuidad del orden estatal*. Esta *irrupción-continuidad* del orden estatal, es efectuada desde un acto *Soberano* que *decide* sobre el *estado de excepción*, quedando el ámbito jurídico relegado a un segundo plano para que el Estado pueda subsistir. Como afirma el jurista alemán, sólo la decisión que se refleja en el poder estatal

¹⁵² *Ibíd.*, p. 14.

¹⁵³ C. Schmitt, *Teología política*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 13.

garantiza el “caso normal” u homogéneo en el que puede aplicarse la norma jurídica, pues “no existe una sola norma que fuera aplicable al caos”.¹⁵⁵

Así, la *decisión* soberana es el fundamento último (*ultima ratio*) que “nace desde la nada”¹⁵⁶ para instituir el caso normal en el que el orden jurídico puede aplicarse, siendo la condición de posibilidad de lo jurídico como de todo orden posible¹⁵⁷. De esta manera, la dupla *excepción* y *decisión* quedan vinculadas al Derecho y al orden, lo que distingue al Soberano del tirano y del anarquismo, pues “como quiera que el estado excepcional es cosa distinta de la anarquía y del caos, en sentido jurídico siempre subsiste un orden, aunque este orden no sea jurídico”¹⁵⁸. A su vez, el acto fundacional de la decisión no puede delimitarse por norma alguna. La norma, que *per sé* es abstracta y no toma en consideración las situaciones concretas, no puede decidir en qué momento ha de suspenderse a sí misma si no es por un acto que está, paradójicamente, a la vez dentro y fuera de la norma y que la funda. En esta “paradoja” o “aporía” que el derecho expresa, se contiene (en términos derridianos) el *fundamento místico de la autoridad*¹⁵⁹, pues la autoridad, como decisión y violencia (*Gewalt*) instituyente, al no tener que justificar su soberanía ante ninguna ley preexistente, “apela sólo a una <<mística>>, y sólo puede enunciarse en la forma de órdenes, de dichos, de dictados prescriptivos o de realizativos dictatoriales”¹⁶⁰. Así, el carácter místico, tanto de la autoridad como de las leyes que instituye, sólo reposa en el *crédito* y en el *acto de fe* que se les da, “se cree en ellas, ése es su único fundamento”.¹⁶¹

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 32.

¹⁵⁷ La postura de Schmitt va más allá de cualquier orden histórico. Se ubica en un plano metafísico del derecho. Podría decirse que es “transhistórica” ya que en la decisión del soberano está el fundamento de todo orden posible. En este sentido afirma: “Porque **todo orden** descansa sobre una decisión [...] También el orden jurídico, como **todo orden**, descansa en una decisión, no en una norma” (C. Schmitt, *op. cit.*, p. 16. Resaltado mío).

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 17.

¹⁵⁹ Véase J. Derrida, *Fuerza de ley. El <<Fundamento Místico de la Autoridad>>*, trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 2008. En la primera parte de esta obra, Derrida retoma la noción “fundamento místico de la autoridad” de los trabajos de Montaigne y de Pascal.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 113.

¹⁶¹ *Ibid.* p. 30. En este acto fundador, sin justificación, encuentra el lenguaje y el derecho su límite, su silencio y misticismo para Derrida: “Ningún discurso justificador puede ni debe asegurar el papel de metalenguaje con relación a lo realizativo [performativo] del lenguaje instituyente [...] El discurso encuentra ahí su límite: en sí mismo, en su poder realizativo mismo. Es lo que aquí me propongo denominar [...] lo *místico*. Hay un silencio en cerrado en la estructura del acto fundador. Encerrado, emparedado, porque este silencio no es exterior al lenguaje” (*Ibid.*, p. 33. Corchetes míos. *Cursivas del autor*).

En este sentido, Schmitt, al igual que Donoso Cortés, retoma la mística autoritaria del mito del Leviatán de Hobbes que se condensa en una máxima decisionista: *Autoritas, non veritas facit legem* [la autoridad, y no la verdad, hace la ley]¹⁶². Es la *autoritas*, no la *veritas* basada en la razón lógica-argumentativa-demostrativa, la que determina y hace la ley. Es la *razón volitiva* (por llamarlo de algún modo, en la que la voluntad pura del Soberano se hace razón al tener como fin el resguardo del derecho, o la razón se hace mera voluntad que expresa una *voluntad de orden*) la que es capaz de actuar y decidir en una situación incontrolable y extraordinaria¹⁶³. Dicha legitimidad de la *autoritas* tiene como base antropológica—lo cual comparte Schmitt con Donoso y Hobbes— la idea de que el hombre es “malo por naturaleza”, pues “toda idea política adopta una actitud determinada frente a la <<naturaleza>> del hombre y presupone que el hombre es <<bueno o malo por naturaleza>>”.¹⁶⁴

Esta máxima decisionista se opone a la máxima del liberalismo representada por John Locke, quien pone en antítesis la *ley* a la *commissio*, como mandato personal del monarca, cuando afirma: “The Law gives authority” [la ley autoriza], sin que exista la posibilidad de una autoridad que esté *fuera* de la ley. Sin embargo, el problema principal de esta máxima

¹⁶² Cfr. C. Schmitt, *Teología política, op.cit.*, p. 33. Schmitt toma la cita de la versión al latín del *Leviatán*. En la versión al español sobre este pasaje se lee: “Por tanto, lo que constituye la ley no es esa *juris prudentia* o sabiduría de los jueces subordinados, sino la razón de este hombre artificial nuestro al que hemos llamado Estado y lo que el manda” (T. Hobbes, *El Leviatán*, trad. de C. Mellizo, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, p. 323).

¹⁶³ La necesidad de una decisión ante un caso de peligro es bien ejemplificada por la imagen que ofrece Donoso Cortés de la humanidad como una nave sin rumbo zarandeada por las olas y guarnecida de una tripulación sediciosa, reclutada a la fuerza, que gruñe y baila hasta que—la decisión soberana—de la cólera de Dios arroja al mar a la caterva rebelde para que “de nuevo señoree el silencio”. Sólo la decisión del capitán de barco garantiza que éste no se hunda ante el momento de peligro, no el debate ante tal situación. Véase J. Donoso Cortés, *Obras*, vol. 5, Madrid, Imprenta de Tejado, Madrid, 1854-1855, p. 102, 152.

¹⁶⁴ C. Schmitt, *Teología política, op. cit.*, p. 51. Al ser el hombre “malo por naturaleza” se asume que necesita de una autoridad que garantice su sociabilidad. En este punto sigue a las posturas de Hobbes, De Maistre, Bonald y Donoso Cortés. Este último, frente al anarquismo de Proudhon, retoma una tradición católica que basa su autoridad en el “dogma del pecado original” como punto de partida. En la antípoda de esta postura estaría el anarquismo para el cual, desde su ateísmo, el hombre es “bueno por naturaleza” y el mal es la consecuencia del pensamiento teológico que siempre deriva en una justificación de la autoridad, del Estado y su poder. El problema de escoger entre el “hombre bueno o malo por naturaleza” fue eludido por dos tradiciones para el jurista alemán: el racionalismo de la *ilustración* y el *socialismo*, sobre todo de corte marxista. El primero basa su postura en una explicación meramente “pedagógica” para la cual el hombre es sólo “necio y rudo” por naturaleza, por lo que necesita solamente instrucción y educación, justificando el “despotismo legal” del legislador. Dicha postura quedaría representada por Fichte, para quien el Estado es una “fábrica de educación”. Por otro lado, al socialismo de corte marxista no le interesa hablar de una “naturaleza del hombre”. Más que hablar de una “naturaleza” supone que para transformar al hombre basta con mudar las condiciones económicas y socio-históricas. Véase C. Schmitt; *Ibid.*, pp. 51-52.

del político inglés se encuentra en que la ley no dice *a quién* otorga la autoridad¹⁶⁵. El liberalismo, al identificar la *autoritas* con la *potestas*¹⁶⁶, tiende a eliminar toda fuerza *extra* o *supralegal* y a imponer un poder de carácter *impersonal*, técnico-procedimental. Para este legalismo, sólo el caso normal es cognoscible, fuera del cual todo lo demás constituye una mera *perturbación*. Este es el punto medular que tienen en común todos los liberales que siguen la máxima del político inglés—con sus respectivos matices—como Preuss, Krabbe y el neokantiano Hans Kelsen. Este último es, quizá, el más representativo y radical en absolutizar el orden legal, siendo el blanco principal de la crítica schmittiana. Schmitt ve en todos ellos el momento *impolítico* o de *neutralización* de lo político al vaciarlo de contenido *personal-existencial-confrontativo* en el puro cumplimiento formal de la norma legal.

Para Kelsen, como buen científico positivista, la idea de un Estado supra-jurídico fundado en el poder personal de una voluntad soberana supone un problema *subjetivo e irracional* de carácter metafísico o teológico que tiene como base la idea de un Dios trascendente al mundo. Para el jurista de Praga, sólo puede fundarse la positividad de una ciencia del derecho en la “pura inmanencia objetiva” que identifica Estado y derecho, la cual sólo considera casos que sean normales, calculables y previstos. Sobre esta identificación de Estado y derecho nos dice:

...este Estado de la teoría general del Estado, es, como orden, *idéntico con el derecho* y como persona es solamente la personificación, la expresión antropomórfica de la unidad del derecho (...) de igual manera, una teoría del Estado distinta de la teoría jurídica, sólo es posible en tanto se crea en la trascendencia del Estado frente al derecho, en la existencia, o más exactamente, en la pseudoexistencia de un Estado suprajurídico, meta jurídico.

Así, Kelsen pretende zanjar el problema de la teología política: el de una justificación o legitimación trascendente de la autoridad y el poder. Al negar que el orden legal tenga tras de sí el acto fundante de una voluntad personal que lo haya engendrado, Kelsen deriva una

¹⁶⁵ Cfr. C. Schmitt, *Teología política, op. cit.*, p. 33.

¹⁶⁶ G. Agamben en *Estado de excepción* realiza una breve genealogía histórica y filológica del sistema jurídico occidental (desde la Roma republicana y la Europa medieval, hasta la primera y Segunda Guerra Mundial) a partir de la estructura dual del funcionamiento paralelo de los conceptos jurídicos de la *auctoritas* y *potestas*, esto como dos nociones que se vinculan de manera excluyente y al mismo tiempo se complementan. *Potestas*, en sentido estricto, constituye una figura normativa y jurídica, y *auctoritas*, en un sentido amplio, conforma un elemento *anómico* y metajurídico. Al respecto, Agamben nos dice: “La *auctoritas* parece actuar como fuerza que suspende la *potestas* donde esta se ejerce y la reactiva donde ya no estaba en vigor. Es un poder que suspende o reactiva el derecho, pero que no está vigente formalmente como derecho” (G. Agamben, *Estado de Excepción, Homo sacer II, 1*, Valencia: Pre-textos, 2004, p. 116).

especie de religiosidad *panteísta* (que analizaremos más adelante) o *metafísica monista* que presupone una “armonía preestablecida” u “orden originario”¹⁶⁷ inengendrado. Así, de un misticismo que no se justifica en ninguna ley preexistente, como facultad *espiritual* que ejerce el poder (*Vermögen*) de la dictadura¹⁶⁸, Krabbe va hablar de las “fuerzas espirituales” del “imperio de las normas”¹⁶⁹. La fuente de su validez no puede ser más que otras normas. Y la fuente y fundamento del orden jurídico se encuentra únicamente en la *conciencia* de los que integran el pueblo¹⁷⁰, quedando identificados Estado y sociedad. De este modo, el liberalismo, al sacralizar la legalidad al identificar Estado y derecho, *autoritas* y *potestas*, culmina en una antítesis de lo personal frente a lo impersonal, lo individual frente a lo universal, la persona frente a la idea, lo concreto frente a lo general, lo subjetivo frente a lo objetivo, etc.

Sin embargo, para Schmitt, y en esto sigue a “la intensidad vital” del existencialismo Kierkegaardiano, la excepción es la *conditio sine qua non* para que la regla viva, pues lo “normal nada prueba; la excepción todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquella. En la excepción, la fuerza de la vida efectiva hace saltar la costra de una mecánica anquilosada en repetición”¹⁷¹. Sólo una legitimidad como *pensamiento-sustancia* de carácter “supralegal” (contra M. Weber, para quien una de las tres formas de legitimación, carismática, tradicional, racional, es la identificación racional de legalidad y legitimidad)¹⁷², más allá del formalismo y funcionalismo (*pensamiento-función*), guarda relación con la *realidad*. Esta relación con la realidad es el éxito histórico, para el jurista, del Catolicismo como modelo jurídico universal persistente en el tiempo, pues en su condición de *complexio oppositorum*, contiene este *pensamiento-sustancia* que abraza las contradicciones y situaciones cambiantes en un “oportunismo sin límites”:

¹⁶⁷ Cfr. C. Schmitt, *Teología política*, op. cit., p. 23.

¹⁶⁸ Cfr. J. Derrida, *fuerza de ley...*, op. cit, p. 113.

¹⁶⁹ C. Schmitt, *Teología política*, op. cit., p. 25.

¹⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 23-25.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 20

¹⁷² Sobre la formas de legitimidad en Weber, Véase el cap. III, “La dominación” en M. Weber, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 2014.

...la política católica no consiste sino en un oportunismo sin límites [...] con todo cambio de la situación política cambian aparentemente todos los principios, excepto uno: el poder del Catolicismo.¹⁷³

Así, para Schmitt es crucial distinguir la legalidad de “la legitimidad, tanto en su sentido conservador como en su sentido revolucionario”¹⁷⁴. El jurista reconoce que los movimientos revolucionarios y anarquistas se mueven en el ámbito supra-legal de lo político-confrontativo, en este *pensamiento-sustancia* que tiene legitimidad para decidir sobre el estado de excepción. Este es el otro frente que Schmitt confronta cuando lanza su sentencia de que sólo el Soberano puede decidir sobre la excepción. De esto fue consciente el pensador español Juan Donoso Cortés cuando en su enfrentamiento contra el anarquismo de Bakunin cree que los términos de la confrontación se reducían a “escoger entre la dictadura de la insurrección y la dictadura del gobierno”¹⁷⁵. Así, dos dictaduras, dos soberanías, dos teologías entran en lucha y disputa por la legitimidad de decidir sobre la excepción. Lucha que en el imaginario teológico se reviste de tintes apocalípticos—como veremos más adelante. El punto de encuentro de esa lucha se da en ese “espacio vacío del derecho”¹⁷⁶, en el *silencio* o la *X mística* “indestructible” (Derrida)¹⁷⁷ que reviste la *excepción* como

¹⁷³ C. Schmitt, *Catolicismo y forma política*, Madrid, Tecnos, 2000, pp. 4-5. Desde el punto de vista de *la historia de la filosofía*, para el jurista, cuando la comunidad política se aleja de la iglesia por el desarrollo de la era técnica industrial, surge una transformación del pensamiento-sustancia en pensamiento-función: “Esta transformación del Derecho en legalidad es consecuencia del positivismo. Es inevitable que se produzca tan pronto como una comunidad política se aleja de la iglesia. Sociológicamente, es una parte del desarrollo de la era técnica industrial. Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, forma parte de la transformación del pensamiento-sustancia en pensamiento-función, transformación que hasta hace poco se nos había ensalzado como espléndido progreso científico y cultural.” (C. Schmitt, *Legalidad y legitimidad*, trad. de José Díaz García, Madrid, Aguilar Ediciones, 1971, p. 169). Este texto de *Legalidad y legitimidad* de 1932—escrito en un ambiente en que imperaba el derecho positivo—se escribió un año antes de que se legalizara el partido nacionalsocialista en Alemania, llevando a un rumbo inesperado a la que entonces había sido la República de Weimar y que pronto se convertiría en el III Reich. En el texto trata los fundamentos del estado moderno legislativo profundizando en el concepto de *Legitimidad* que retoma desde el Derecho Canónico hasta la contrarrevolución de 1789. Interpreta la legalidad como un arma revolucionaria moderna, desde 1789 a 1917, contra la legitimidad monárquica. Véase C. Schmitt, *op. cit.*, pp. 157-170.

¹⁷⁴ C. Schmitt, “El problema de la legalidad”, en *Legalidad y legitimidad*, *op. cit.*, p. 164.

¹⁷⁵ Juan Donoso Cortés, *Obras Completas*, 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1970, p. 332.

¹⁷⁶ “El estado de excepción no es una dictadura (constitucional o inconstitucional, comisarial o soberana), sino un espacio vacío de derecho, una zona de anomia en la cual todas las determinaciones jurídicas [...] son desactivadas” (G. Agamben, *Estado de excepción*, Homo sacer II, I, Argentina, Adriana Hidalgo Editores, 2004, p. 99).

¹⁷⁷ Cfr. J. Derrida, *fuerza de ley*, *op. cit.*, p. 36.

violencia que no requiere justificación o fundamento¹⁷⁸. Es en ese intervalo, que separa a la *excepción*, como *violencia pura inmediata* al margen de la relación medio/fin y del derecho, y a la *excepción*, que trata *la violencia como medio* que tiene por *fin* el establecer y conservar el derecho, donde se lleva a cabo la puesta en juego de dos políticas de la irrupción. O, si se quiere decir en terminología agambeniana, es donde se lleva a cabo una lucha en esa “tierra de nadie entre el derecho público y el hecho político, y entre el orden jurídico y la vida”¹⁷⁹, en esa zona de *anomia* que:

...por una parte, debe ser mantenida a cualquier precio en relación con el derecho y, por otra parte, debe ser igualmente implacablemente disuelta y liberada de esta relación. En la zona anómica lo que está en cuestión es justamente la relación entre violencia y derecho—en última instancia, el estatuto de la violencia como clave de la acción humana.¹⁸⁰

De cualquiera modo (sea *violencia*, *excepción*, *anomia* con relación al derecho o más allá de él) el punto es que “la *decisión* entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por la regla”.¹⁸¹

Así, resumiendo, el liberalismo suprime el momento político para dejar sólo lo jurídico, una suerte de *apolítica-jurídica*. La teoría de la soberanía schmittiana afirma una *política-jurídica* que garantiza el orden jurídico. La teoría revolucionaria y anarquista supone una *política-justicia* que *interrumpe* o *suspende* el orden jurídico, sin destruirlo o cancelarlo necesariamente, para entrar en una relación de justicia con y más allá de él.

El punto neurálgico se nos presenta ahora bajo la pregunta por el *criterio* por el cual el anarquismo y las fuerzas revolucionarias adquieren legitimidad para instaurar el estado de excepción, arrebatándole de este modo al Soberano y el fascismo esta posibilidad. Es en este punto en el que Benjamin se mueve y ofrece una respuesta.

¹⁷⁸ “Dado que en definitiva el origen de la autoridad, la fundación o el fundamento, la posición de la ley, sólo pueden, por definición, apoyarse en ellos mismos, éstos constituyen en sí mismos una violencia sin fundamento” (J. Derrida, *Íbid.*, p. 34).

¹⁷⁹ G. Agamben, *Estado de excepción*, *op. cit.*, p. 24.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 114.

¹⁸¹ J. Derrida, *Fuerza de ley*, *op. cit.*, p. 39. Cursivas del autor.

2.2 Efectuar el estado de excepción desde los oprimidos: la respuesta ético-política de Benjamin.

“El derecho que no es más ejercido y que es sólo estudiado, es la puerta de la justicia” (W. Benjamin, *Franz Kafka*)

“Un día la humanidad jugará con el derecho de la misma forma que los niños juegan con objetos en desuso, esto es, no para restaurarlos a su uso canónico sino para liberarlos de él, para bien”
(G. Agamben, *Estado de excepción*)

Antes de empezar, quisiéramos hacer un breve recorrido sobre las relaciones entre nuestros dos autores. Es un hecho que Benjamin leyó la *Dictadura* y la *Teología política* de Schmitt, como lo muestra en su carta de 1930. Estuvo al tanto del concepto de soberanía del jurista, como puede verse en su *Trauerspiel* y en la *Tesis VIII*, haciendo una desviación o desplazamiento en dicho concepto—como veremos. Luego, como Schmitt afirma en sus cartas a Viesel de 1973, el *Leviathan* de 1938 fue una respuesta al *Trauerspiel*, al igual que *Hamlet o Hécuba* de 1958 que retoma y cita esta obra de Benjamin para negar su interpretación histórica, reinterpretando la historia política europea como una constante neutralización y despolitización con la urgencia de retomar el concepto político de la soberanía como autoridad. Igualmente, podríamos suponer, que el *Nomos de la tierra* de 1950 (al igual que *Hamlet o Hécuba*) es una respuesta al *Trauerspiel* y las *Tesis sobre la historia*, pues en el *Nomos de la Tierra* se diviniza al Soberano, que había sido rebajado a la condición de criatura en el drama Barroco, con la figura del *Katéchon*, que es la *fuerza histórica* que da continuidad en el tiempo.

En este círculo de lectura y contralectura entre ambos autores, Agamben sugiere—invirtiendo los términos del “escándalo” que a Taubes le resultaba el hecho de que Benjamin se acercara en un primer momento al pensamiento del jurista alemán—como primer documento de acercamiento la lectura de Schmitt hacia a la obra de Benjamin, siendo *Teología política* una respuesta a *Para una crítica de la violencia* de 1921 [en adelante PCV].

Este acercamiento del católico jurista a la obra del pensador judío tiene como centro la disputa por el *estado de excepción* como veremos.¹⁸²

En el texto “inquieto”, “enigmático”—en palabras de Derrida—de PCV, Benjamin se muestra “obsesionado por el tema de la destrucción radical [...] de la aniquilación del derecho”¹⁸³. En él, el judío busca desactivar y develar la dialéctica entre violencia instauradora o fundadora de derecho (*rechtsetzende Gewalt*) y la violencia que lo conserva (*rechtserhaltende Gewalt*). Esta dialéctica se muestra como una “repetición refundadora”: la violencia que funda a su vez conserva; la que conserva “a su vez sigue siendo refundadora para poder conservar aquello que pretende fundar”¹⁸⁴. Esta circularidad e *iterabilidad* de los dos tipos de violencias (fundadora y conservadora) es la que le da el *status* de ser “violencia mítica” (de tradición griega)¹⁸⁵. Con relación a esta dialéctica, Benjamin sigue casi al pie de la letra las palabras de F. Rosenzweig:

La violencia no es la negación del derecho, como suele pensarse bajo la fascinación de su gesto de subversión, sino, al contrario, su fundamentación. Pero en la idea de un derecho nuevo se oculta una contradicción. El derecho es por su esencia derecho viejo. Y así se manifiesta lo que es la violencia: la renovadora del viejo derecho.¹⁸⁶

El punto de Benjamin—el cual comparte con Rosenzweig—es criticar dos sentidos imperantes de la relación entre violencia y derecho: 1) una aparente oposición radical entre violencia y derecho, esto es, que donde hay instauración del derecho deja de haber violencia¹⁸⁷. 2) Una relación entre derecho y violencia en la que ésta sólo se manifiesta con necesidad en ciertos casos excepcionales, es decir, de manera intermitente y no

¹⁸² Esta sugerencia del filósofo italiano tiene como base el hecho de que el ensayo de Benjamin sobre la violencia fue publicado por el nº4 de la revista *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, revista que Schmitt leía regularmente y que incluso cita en algunos de sus trabajos el número anterior y posterior al fascículo en el cual aparece el ensayo benjaminiano. Además, dicha revista publicó una primera versión de *El concepto de lo político* de Schmitt. Esto hace suponer al italiano que “Schmitt difícilmente pudo no haber notado un texto como *Para una crítica de la violencia*, que toca [...] cuestiones esenciales para él” (G. Agamben, *Estado de excepción*, op. cit., p. 104).

¹⁸³ J. Derrida, *fuerza de ley*, op. cit., 69-70.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 97-98.

¹⁸⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 70.

¹⁸⁶ F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Salamanca, Ediciones sígueme, 1997, pp. 394-395.

¹⁸⁷ “...la instauración del derecho, ciertamente, aspira como fin (teniendo la violencia como medio) a *aquello que se instaura precisamente en tanto que derecho*; pero en el instante de instauración de derecho, no renuncia ya a la violencia, sino que la convierte en *stricto sensu*, e inmediatamente, en instauradora de derecho [...] un derecho que no es independiente de la misma violencia como tal...” (W. Benjamin, *Hacia una crítica de la violencia*, en *Obras*, II, I, Madrid, Abada Editores, 2007, p. 201. *Cursivas del autor*).

sustancialmente. Contra esto, Benjamin intenta develar la dialéctica del núcleo violento del derecho—norma o ley—que le es constitutivo y consustancial. Este núcleo violento del derecho es el mismo que Pablo de Tarso igualmente devela cuando afirma en Gal. 3, 13 “la maldición que pesa sobre la ley”; ley que, como dice en Rom. 7, 9-10, dada para la vida, provoca la muerte (regresaremos sobre este punto *afín* en Benjamin y San Pablo en el último capítulo de este trabajo).

Contra este circuito violento del derecho, sea positivo o natural, que tienden a instrumentalizar la violencia bajo la lógica medio/fin¹⁸⁸, Benjamin busca afianzar una “violencia pura”—*reine Gewalt*¹⁸⁹— (*medio puro* más allá de la lógica medio/fin) que interrumpe esta dialéctica del derecho y la subvierte, esto es, una “violencia divina” (de tradición judía)¹⁹⁰ que en su forma secular sería *violencia revolucionaria*. Esta violencia, al margen del ciclo de los medios y fines, es una violencia en su pura *manifestación*, como en el caso de la *ira* y el arrebato de los hombres, que Benjamin utiliza de ejemplo¹⁹¹, en la que no por eso es medio para fines preestablecidos, sino solamente “pura manifestación” o expresión. Su parangón en el terreno del lenguaje es el de un lenguaje que es meramente *performativo*, que no comunica otra cosa más que así mismo cuando está en acto al nombrar las cosas, que opera más allá de su instrumentalización. En ambos casos, es la expresión de una voluntad desasociada de todo fin, que sólo revela la pura existencia del ser manifestado, lo que interesa a Benjamin.

Con esto, Benjamin busca emancipar la violencia del ciclo que Schmitt describe en *La Dictadura* con la “dictadura soberana”: ciclo dialéctico del *poder-constituyente-poder-*

¹⁸⁸ El derecho natural legitima la violencia (la que ve como materia prima) si es referida a un fin justo. Para el derecho positivo (que hace hincapié en el carácter histórico de los medios violentos legítimos o ilegítimos) sólo se puede alcanzar fines justos si se emplean medios legítimos de violencia. El punto que Benjamin recalca de estos dos enfoques es que no observan que tanto medios legítimos como los fines justos podrían hallarse entre sí en una contradicción irreductible. Frente a esto, Benjamin concentra su investigación en el ámbito de los medios, excluyendo la justicia de los fines. *Cfr. Ibid.*, pp. 183-185.

¹⁸⁹ En una carta de enero de 1919 a Ernst Schoen, Benjamin define lo que entiende por “pureza”. No es algo incondicionado y absoluto, ni sustancial, sino el sentido de la pureza de la violencia se lo da la relación que guarda con un cierto exterior: en este caso con la justicia más allá del derecho. Así dice al inicio de PCV: “La tarea de una crítica de la violencia puede ser definida como la exposición de la relación de la violencia con el derecho y con la justicia” (*Ibid.*, p. 183). Con relación a esta carta y a este sentido de una violencia pura, véase G. Agamben, *Estado de excepción*, pp. 116-117.

¹⁹⁰ *Cfr. J. Derrida, op. cit.*, p. 70.

¹⁹¹ *Cfr. W. Benjamin, Hacia una crítica de la violencia, op. cit.*, p. 200.

constituido al cual el pensador judío relaciona con la violencia mítica. La violencia divina-revolucionaria, que interrumpe y suspende o desactiva esta dialéctica, sería lo que, en terminología agambeniana, se llamaría una “potencia destituyente”¹⁹², una violencia “por fuera” y “más allá” del derecho que no lo instituye, sino que lo *depone* (*Entsetzung des Rechts*) e inaugura una nueva época histórica. El punto que nos gustaría aclarar un poco más adelante es en relación al *criterio* por el cual se depone o suspende el derecho.

Antes bien, Agamben sugiere que Schmitt, al leer y estar al tanto de PCV (incluso Derrida menciona una carta de felicitación de Schmitt hacia Benjamin por este texto, aunque el filósofo francés no da referencia de ella¹⁹³) busca reconducir y capturar el carácter *anómico* de la violencia divina en el cuerpo mismo del *nomos*, pues, para el jurista, no puede haber una violencia absolutamente por fuera del derecho. Éste no tolera la existencia de una violencia fuera de él, lo cual siente como una amenaza y con el cual es imposible llegar a un acuerdo. Es por esta razón que en *Teología política* Schmitt responde estratégicamente, no ya desde la violencia de la “dictadura soberana” que instala y conserva derecho, abandonando la distinción entre poder-constituyente y poder-constituido de 1921, sino desde una soberanía que sólo *suspende* el derecho al *decidir* sobre el *estado de excepción*, casi en los mismos términos que Benjamin sugiere con la *deposición* del derecho por parte de la violencia divina.

Con esto, el jurista vuelve asegurar ese espacio vacío o de “pureza”, esa *anomia* que supone la violencia divina, para volver a ponerla en una relación con el derecho: el “estado de excepción es, entonces, el dispositivo a través del cual Schmitt responde a la afirmación benjaminiana de una acción integralmente anómica”¹⁹⁴. Así, el estado de excepción es el momento paradójico en el que la suspensión del derecho lo deja en su pura vigencia, esto es,

¹⁹² “Hacia una teoría de la potencia destituyente” es una intervención inédita de G. Agamben (publicada en Lundi.am) pronunciada en un seminario titulado “Défaire l’Occident” que tuvo lugar en el verano de 2013 en la meseta de Millevalches, centro de Francia. Véase G. Agamben. *Hacia una teoría de la potencia destituyente*, 2013. Consultado en <https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2016/06/15/giorgio-agamben-hacia-una-teoria-de-lapotencia-destituyente/>. Más adelante, cuando abordemos la temporalidad de la política mesiánica benjaminiana y paulina, retomaremos esta noción agambeniana de la “potencia destituyente”.

¹⁹³ “...este ensayo revolucionario (revolucionario en un estilo a la vez marxista y mesiánico) forma parte, en 1921, de la gran ola antiparlamentaria y anti-Aufklärung en la que el nazismo de hecho saldrá a la superficie y sobre la que se deslizará incluso en los años veinte y a principios de los treinta. Carl Schmitt, al que Benjamin admiraba, y con el que llegó a tener correspondencia, lo felicitó por este ensayo” (J. Derrida, *Fuerza de ley*, *op. cit.*, pp. 71-72).

¹⁹⁴ G. Agamben, *Estado de excepción*, *op. cit.*, p. 106.

se aplica des-aplicándose o desactivándose, actuando una pura fuerza-de-ley como norma cuya aplicación ha sido suspendida¹⁹⁵. De este modo, la suspensión del derecho lo mantiene *operando* más allá de su suspensión, siendo la decisión soberana sobre el estado de excepción su dimensión constitutiva, su concepto límite (*Grenzbegriff*). Igualmente, en el estado de excepción la violencia pura benjaminiana queda incluida en el derecho a través de su misma exclusión¹⁹⁶. Al excluirla se incluye de algún modo como momento necesario para la conformación del derecho, esto es, en una inclusión-exclusiva.¹⁹⁷

A cada gesto de Schmitt, que busca reinscribir la violencia o la anomia al derecho, Benjamin responde buscando en cada ocasión asegurar a esta violencia (divina) o anomia una existencia por fuera del derecho, esto es, un estado de excepción que lo deje *inoperativo* (lo que veremos más adelante en una política mesiánica como *irrupción-interrupción* del orden y del derecho, frente a la *irrupción-continuidad* del mismo en la teología política), abriendo en él una puerta hacia la justicia y a hacer otro uso de él. Para asegurar esta violencia, anomia o estado de excepción más allá del derecho y ganarle la partida a Schmitt, hay dos momentos que nos parecen claves en el pensamiento benjaminiano: 1) su teoría de la *indecisión soberana*¹⁹⁸; y 2) una *ética-política* de la *justicia* (que Agamben trata muy de paso al centrarse más, como creemos, en cuestiones lógicas-jurídicas, pero en la que Derrida ahonda más) que lleva a Benjamin a legitimar el estado de excepción más allá del derecho *desde los oprimidos*, como se observa en su Tesis VIII sobre la historia.

En el primer punto, si para Schmitt la *decisión* es el nexo que une soberanía y estado de excepción, Benjamin escinde irónicamente el poder soberano y la facultad de ejercerlo, mostrando que el soberano está constitutivamente en la *imposibilidad de decidir*. Esto es lo que muestra con figura de la soberanía en el barroco (que ya hemos mencionado

¹⁹⁵ Cfr. G. Agamben, *Ibid.*, p. 83.

¹⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 106.

¹⁹⁷ Dice Agamben en otro lugar sobre esto: “Pero lo que caracteriza propiamente la excepción es que lo que está excluido no queda simplemente, por esta razón, sin relación con la norma; al contrario: la norma se mantiene en relación con la excepción en la forma de la suspensión. *La norma se aplica a la excepción desapplicándose, retirándose de ella* [...] llamamos *bando* a esta estructura original de la ley, a través de la cual ella se conserva también en la propia suspensión y se aplica incluso a aquello que ha excluido de sí, que ha *abandonado*, es decir, enviado al bando. El bando es, en este sentido, la estructura fundamental de la ley, que expresa su carácter soberano, el poder de incluir excluyendo” (G. Agamben, “El Mesías y el Soberano”, en *La potencia del pensamiento*, Argentina, Adriana Hidalgo editora, 2007, p. 326).

¹⁹⁸ Cfr., G. Agamben, *Estado de excepción*, p. 108.

anteriormente). El soberano que “decide” sobre el estado de excepción, no lo incluye en el orden jurídico, sino, por el contrario, debe “excluirlo” o “evitarlo”, dejarlo fuera del mismo. Su decisión excluye justo aquello que amenaza al orden jurídico y sobre lo que no es capaz de tomar decisión alguna. El caso extraordinario y excepcional es algo sobre lo que el soberano se muestra incapaz de decidir, de ahí la brecha entre su presunto poder (divino, infinito y extraordinario) y la facultad de ejercerlo (finito, limitado, ordinario). Esta escisión entre el poder soberano y su ejercicio, es la misma escisión que Schmitt observa en *La Dictadura* con la “dictadura comisarial”, entre “normas del derecho” y “normas de realización del derecho”, esto es, entre norma y su realización¹⁹⁹. El soberano, que debería en cada caso decidir sobre la excepción, es precisamente “el lugar en el cual la *fractura* que divide al cuerpo del derecho resulta imposible de componer: entre *Macht* y *Vermögen*, entre poder y su ejercicio, se abre una brecha que ninguna decisión es capaz de colmar”.²⁰⁰

La fractura del derecho surge de la imposibilidad, ante la relación medio/fin, de elegir los medios apropiados para los fines del derecho, esto es, en la incapacidad de decidir sobre lo “correcto” y lo “falso” en relación a los medios y fines que el caso *concreto* requiere²⁰¹. Esto mismo es lo que Benjamin ya había recalado en PCV cuando afirma que el derecho, “que en la <<decisión>> establecida con su hora y lugar reconoce una categoría metafísica”²⁰², a la luz de una violencia como medio puro, más allá de medios y fines (del derecho mismo) ofrece:

...la tan extraña y desalentadora experiencia de que, en última instancia, los problemas jurídicos no tienen solución (en su desolación, esta experiencia tal vez tan sólo comparable a la imposibilidad de decidir rotundamente sobre <<correcto>> y <<falso>> en las lenguas aún en desarrollo). Pues sobre la legitimación de los medios y sobre la justicia de los fines no decide nunca la razón, sino la violencia de destino ejercida sobre ella, y sobre ésta Dios. Un conocimiento que resulta infrecuente por cuanto predomina la tenaz costumbre de pensar esos fines justos en tanto que fines de un derecho posible [...] Pues los fines que para una situación

¹⁹⁹ Cfr. C. Schmitt, *La Dictadura*, op. cit., p. 181.

²⁰⁰ G. Agamben, *Estado de excepción*, op. cit., p. 109. Cursiva en “fractura” mía.

²⁰¹ De esta fractura era consciente Schmitt—la cual utiliza Benjamin en su contra en PCV—cuando afirma: “Porque si el medio concreto para el logro de un éxito concreto [...] puede ser calculado en tiempos normales con una cierta regularidad, en caso de necesidad solamente puede decirse que el dictador puede hacer todo lo que exija la situación de las cosas. Lo que aquí importa no son ya consideraciones jurídicas, sino solamente el *medio apropiado* para lograr un éxito concreto en un caso concreto. Aquí también el comportamiento puede ser *correcto* o *equivocado*, pero esta apreciación solamente se refiere a si las *medidas son correctas* en sentido técnico objetivo, es decir, si son *adecuadas al fin que persiguen*” (C. Schmitt, *La Dictadura*, op. cit., p. 42. Cursivas mías).

²⁰² W. Benjamin, *Hacia la crítica de la violencia*, op. cit., p. 193.

resultan justos y universales, no lo son para otra situación, aunque se le parezca frecuentemente.²⁰³

Es en esa fractura o brecha irresoluble en la que se muestra “algo putrefacto del derecho, pues se sabe muy lejos de una situación en la que el destino se pudiera mostrar en majestad”²⁰⁴. En este sentido, la decisión del poder soberano al interior de esta fractura no es ya “el milagro, sino la catástrofe”²⁰⁵. En esta desgarradura del derecho, el estado de excepción ya no aparece como el umbral que garantiza (el milagro) la articulación entre un dentro y un fuera, entre medios apropiados a fines, entre la anomia y el contexto jurídico como ley que está vigente en su suspensión. Es más bien una zona de absoluta indeterminación entre anomia y derecho, de absoluta *indecibilidad* en la que el soberano— como una criatura más— y el orden jurídico son incluidos en una misma catástrofe. Esta *indecibilidad*, como experiencia desalentadora en la que una decisión clara, convincente, entre lo justo y lo falso, lo correcto y lo incorrecto, es imposible, es un exceso o desplazamiento sobre el que el soberano no tiene control y que se sustrae a la relación medio/fin. Aquí surge la posibilidad de una violencia como medio puro, de una excepción como caso extraordinario, o de una anomia que se sustraen al derecho. Esta excepción que se sustrae y depone el derecho, será el mismo problema con el que se encontrará el cristianismo primitivo con Pablo de Tarso en su controversia con los judíos: ¿Cuál puede ser el sentido de un derecho que sobrevive a su deposición? ¿Qué pasa con una ley después de su cumplimiento mesiánico? Volveremos a este punto en la tercera parte de este trabajo. Por lo pronto, podemos decir que es esta sustracción de la violencia, anomia o excepción del derecho, la que posibilita realizar una distinción “difícil e inestable” entre, de una lado, la “justicia (infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterótropa), y de otro, el ejercicio de la justicia como derecho, legitimidad o legalidad, dispositivo estabilizante, estatutorio y calculable, sistema de prescripciones reguladas y codificadas”.²⁰⁶

El criterio, a nuestro modo ver, que permite la *distinción* entre justicia y derecho, el *Krinein* como actitud que permite elegir, “decidir y resolver en la historia y a propósito de la

²⁰³ *Ibíd.*, p. 199. Sobre este punto, véase también G. Agamben, *Estado de excepción*, *op. cit.*, pp. 105-106.

²⁰⁴ W. Benjamin, *Hacia la crítica de la violencia*, *op. cit.*, p. 192.

²⁰⁵ G. Agamben, *Estado de excepción*, *op. cit.*, p. 109.

²⁰⁶ J. Derrida, *Fuerza de ley*, *op. cit.*, p. 50.

historia”²⁰⁷, es el de una *ética-política*—el segundo momento contra Schmitt que mencionamos anteriormente—de la *responsabilidad hacia el otro* (ética heteronóma) y de la *vida justa*²⁰⁸ (criterio ético-material más fuerte frente a un Agamben que sólo ve una máquina que “deja de funcionar” y “se devora a sí misma”²⁰⁹ en su análisis meramente lógico-jurídico).

Como afirma Benjamin en PCV, “la sangre es el símbolo de la mera vida”; y ahí donde la violencia mítica es *culpabilizadora* y *expiatoria*, donde *exige sacrificios* y se muestra *sangrienta sobre la vida en función de sí misma*, esto es, en su propio nombre a causa de la violencia que le es propia, la violencia divina es *redentora*, se *encarga de los sacrificios* y se muestra *incruenta* sobre todo lo viviente en *función y por amor a lo vivo*.²¹⁰ Mientras una funda derecho, impone límites, amenaza, la otra es destructora de derecho, arrasa los límites y golpea letalmente, siendo una violencia sólo *relativa* “en relación con los bienes, el derecho o la vida..., no absolutamente en relación al alma de lo vivo”²¹¹. Donde

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 132.

²⁰⁸ Decimos “vida justa” para diferenciarla de la “mera vida”. Para Benjamin, la vida no tiene su valor o sentido en sí mismo, en su mera existencia. En esto se opone a las tesis que hablan de una “sacralidad de la vida”, como la de Kurt Hiller, para quien por encima de la dicha y la justicia de una existencia está la existencia en cuanto tal. Así, el mandamiento “no mataras” sólo tiene sentido como una pauta de conducta para una comunidad o un individuo, no es criterio para el juicio sobre una acción, sobre todo en el caso en el que se es capaz de matar en defensa propia. Por eso va a decir Benjamin que el individuo, como la comunidad, tiene que arreglárselas con el mandamiento en “solitario” y asumir la responsabilidad de no observarlo en “casos tremendos” (Cfr. W. Benjamin, *Hacia una crítica...*, *op. cit.*, pp. 203-205. Sobre la interpretación de este pasaje benjaminiano como “vida justa”, Cfr. J. Derrida, *Fuerza de ley*, pp. 130-131). En este sentido, se entiende que la violencia divina es incruenta—no violenta y sangrienta—sobre todo lo viviente por amor y a casusa de lo vivo, pues el valor o criterio está en una vida justa. Este punto de Benjamin es el que Derrida interpreta como peligroso al compararlo con la “solución final” del nazismo: “Cuando se piensa en las cámaras de gas y en los hornos crematorios, ¿cómo no oír sin temblar esta alusión a una exterminación expiadora porque no sangrienta? Aterroriza la idea de una interpretación que haría del holocausto una expiación y una firma indescifrable de la justa y violenta cólera de Dios” (J. Derrida, *Fuerza de ley*, p. 150).

²⁰⁹ Cfr. G. Agamben, *Estado de excepción*, p. 112.

²¹⁰ Cfr. W. Benjamin, *Hacia una crítica...*, pp. 202-203. También véase otra traducción en la que se lee “amor a lo vivo” en W. Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, en *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 2001, p. 42. Dice Derrida sobre este pasaje: “Y, sobre todo, y esto es lo esencial, en lugar de hacer morir por la sangre [violencia mítica], hace morir y aniquila *sin efusión de sangre* [violencia divina]. En la sangre está toda la diferencia [...] La sangre es el símbolo de la vida...de la vida pura y simple [...] Pero al hacer correr la sangre la violencia mitológica del derecho se ejerce en su propio favor (*um ihrer selbst willen*) contra la vida pura y simple a la que hace sangrar [...] Por el contrario, la violencia permanente divina (judaica) se ejerce sobre toda vida pero en provecho o a favor del ser vivo” (J. Derrida, *Fuerza de ley*, *op. cit.*, p. 128. Corchetes míos).

²¹¹ W. Benjamin, *Ibid.*, p. 203.

está el soberano, como *voluntad de orden* que ejerce “ese poder sobre la vida y la muerte”²¹², se opone una exigencia de la violencia revolucionaria como *voluntad de vida y justicia* que proviene de aquellos que han sido excluidos por el derecho.

Es sobre esta *exclusión constitutiva* que efectúa el derecho, que Benjamin conforma el documento más decisivo contra Schmitt: la octava tesis sobre el concepto de historia. En ella, Benjamin afirma que la “tradicción de los oprimidos nos enseña que ‘el estado de excepción’ en que vivimos es la regla”²¹³. Al poner en entrecomillado “estado de excepción” es claro que es una cita de la *Teología política*. Aquí Schmitt afirma que “lo normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquella”²¹⁴. Benjamin invierte esto al afirmar en la tesis que regla y excepción se *confunden*, pues desde la “tradicción de los oprimidos” ambos momentos se muestran indiscernibles e indecibles, develando el núcleo violento constitutivo del derecho u orden jurídico. La violencia soberana, que debiera suspender el derecho *eventualmente*, se convierte en la *norma* para esta “tradicción”. Al demostrar el núcleo violento constitutivo de la norma (poder soberano que pone en relación la excepción con el derecho), Benjamin devela que la norma produce efectos negativos permanentes, esto es, que el vacío jurídico, que para Schmitt es sólo excepcional en casos de emergencia, es constitutivo del orden jurídico. Este vacío jurídico, que tiene su máxima expresión en la policía²¹⁵, es la violación sistemática de los derechos que se refleja en los *oprimidos*. De este modo, la regla o la norma viven, en todo caso, de la *excepción permanente*, no de la excepción como caso aislado, eventual o de necesidad, por lo que regla y excepción se confunden. Es el mismo problema—según menciona Agamben—del que Schmitt estaba consciente en *La Dictadura* ante la imposibilidad de definir “un concepto exacto de dictadura si se ve todo orden legal ‘sólo como una latente e intermitente

²¹² *Íbid.*, p. 192. Si bien es cierto que Foucault observa un desplazamiento con relación al poder soberano que se ha hecho en el siglo XIX en Europa. Mientras el soberano se rige por el aforismo “hacer morir y dejar vivir”, el nuevo poder sobre la vida se guiará bajo el principio de “hacer vivir y dejar morir”. El primero decide sobre la muerte y vida. El segundo se ejerce sobre la vida sin pasar por la muerte, sino para producir tipos específicos de vida. Véase M. Foucault, *Defender la sociedad, Curso en el Collège de France (1973-1974)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 218.

²¹³ W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. de B. Echeverría, *op. cit.*, p. 43.

²¹⁴ C. Schmitt, *Teología política, op. cit.*, p. 20.

²¹⁵ Para Benjamin, la policía es esa violencia “inasible” y “fantasmal” que aparece en medio de la vida de los Estados modernos democráticos, “constituyendo la mayor degeneración posible del poder” (W. Benjamin, *Hacia una crítica de la violencia*, p. 193).

dictadura”²¹⁶. Igualmente, con relación a este problema, al criticar el Estado de derecho, Schmitt llama “ficticio” al estado de excepción que pretende regularse por ley, con el fin de garantizar los derechos y las libertades individuales.²¹⁷

Estos problemas que aparecen en el jurista son retomados y orientados por Benjamin en su contra al hacer indiscernibles la Soberanía y la legalidad. La “aparente” excepcionalidad por la que vive la regla es desenmascarada por el pensador judío como *fictio iuris*²¹⁸. Es por esta razón que afirma en la tesis VIII que el verdadero o efectivo (*wirklich*) estado de excepción—como estado de rebelión²¹⁹—sólo puede ser promovido y efectuado desde aquella “tradicción de los oprimidos”. Mientras la excepción en el soberano es “ficticia” al ser normalizada en la regla, la excepción en las clases revolucionarias y oprimidas se hace “efectiva”. Sólo ésta se presenta como un acontecimiento singular, divino, único, extraordinario, incalculable, que abre la historia al *porvenir* y “que refiere siempre a una singularidad, a individuos, a grupos, a existencias irremplazables, al otro a mí *como otro*”.²²⁰ Excepción como justicia más allá de la “regla, la norma, el valor o el imperativo de justicia que tienen necesariamente una forma general”²²¹ y que clausura el futuro en un *presente futuro*²²² permanente, en la rueda eterna del mito.

De este modo, el criterio de la decisión legítima, desde los oprimidos, para irrumpir-interrumpir el derecho (el verdadero estado de excepción o estado de rebelión), pro-viene de la ética-política como *heteronomía*, sentido levinasiano que Derrida retoma para distinguir

²¹⁶ G. Agamben, *Estado de excepción*, op. cit., p. 110. Agamben cita el original alemán en *Die Diktature*, Duncker & Humboldt, München-Leipzig, 1921, p. XIV.

²¹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 113

²¹⁸ Cfr. *Ídem*

²¹⁹ E. Dussel propone hablar de “estado de rebelión” para enfatizar el carácter revolucionario y evitar las confusiones que puede acarrear el hablar entre un “estado de excepción” y un “verdadero estado de excepción” correspondiente a los oprimidos en tanto pueblo: “Todo comienza cuando aparece fenoménicamente, a la luz del día, la *hiperpotencia* como ‘estado de rebelión’ (más allá del ‘estado de derecho’ y del ‘estado de excepción’). Contra el liberalismo que fetichiza el ‘estado de derecho’ (por sobre la vida de los excluidos) C. Schmitt propuso el caso del ‘estado de excepción’ para mostrar que detrás de la ley hay una buena voluntad constituyente. G. Agamben continúa con el argumento. Deseamos desarrollar el discurso hasta sus últimas consecuencias. Hay que mostrar cómo el pueblo puede dejar en suspenso el ‘estado de excepción’ desde lo que llamaré ‘estado de rebelión’” (E. Dussel, *20 Tesis de política*, México, siglo XXI, 2006, p. 98).

²²⁰ J. Derrida, *Fuerza de ley*, p. 40.

²²¹ *Ídem*

²²² *Ibid.*, p. 63.

la justicia del derecho²²³. Una ética política que Benjamin descubre en la posibilidad de un lenguaje como medio puro, no-violento, que logra “acuerdo carente de violencia” más allá del *contrato*, que siempre remite a la violencia²²⁴, en donde la eliminación de los conflictos sea porque reine “la cultura del corazón”, “el amor a la paz”, “la confianza”, “la amistad”²²⁵, quedando suspendida toda la relación medio-fin.

Así, la justicia, como ética heterónoma, es la *decisión determinante* al ser la más urgente e inmediata, que no espera, aunque sea como tal una “decisión inaccesible al hombre”, pues no puede conocerse ni aprehenderse por dispositivo alguno. Ahí donde las cosas suceden como deben, donde se aplica una regla a un caso particular, donde un ejemplo queda subsumido por ella, “el derecho obtiene quizás—y en ocasiones—su ganancia, pero podemos estar seguros de que la justicia no obtiene la suya”²²⁶. Es por esto que la justicia exige—según Derrida—la “experiencia de una aporía”, la “experiencia de lo imposible”, esto es, la “experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia”²²⁷ por ser incalculable. Tanto la justicia como el derecho se mueven en lo *indecidible*, pero se enfrentan de manera distinta a ello: la justicia, como una decisión inaccesible, sin “conocimiento decidable”; el derecho, como decisión soberana que busca conocimiento y certeza “en un dominio que resulta *estructuralmente el dominio de lo indecible*, del derecho mítico y del Estado. Por

²²³ Más adelante abordaremos en Benjamin el carácter ético de la política mesiánica con relación a la comunidad. Respecto a la ética heterónoma, que Derrida retoma de Lévinas, nos dice el francés: “Estaría hasta cierto punto tentado por la idea de aproximar el concepto de justicia, que tiendo a distinguir del derecho, de Levinas. Lo haría justamente a causa de la relación heterónoma con el otro, con el rostro del otro que me ordena, del otro cuya infinidad no puedo tematizar y de quien soy rehén [...] La equidad, aquí no es igualdad, la proporcionalidad calculada, la distribución equitativa o la justicia distributiva, sino la disimetría absoluta [...] La justicia, en tanto que experiencia de la alteridad absoluta, es no-presentable, pero es la ocasión del acontecimiento [...] Este exceso de la justicia sobre el derecho y sobre el cálculo, este desbordamiento de lo no-presentable sobre lo determinable, no puede y no debe servir de coartada para no participar en las luchas jurídico-políticas que tienen lugar en una institución o en un Estado [...] tal decisión [justa] es a la vez sobreactiva y padecida, encierra algo de pasivo, por no decir inconsciente, como si el que decide fuera libre sólo si se dejara afectar por su propia decisión y como si ésta viniera de otro. Las consecuencias de una heteronomía como ésta parecen tremendas pero sería injusto eludir su necesidad” (J. Derrida, *Ibíd.*, pp. 50, 61,64. Corchetes míos).

²²⁴ Cfr. W. Benjamin, *Hacia una crítica de la violencia*, p. 193.

²²⁵ Cfr. *Ibíd.*, pp. 194-195.

²²⁶ J. Derrida, *Fuerza de ley*, p. 39

²²⁷ *Ibíd.*, pp. 38-39.

un lado la decisión sin certeza decidible, por otro, la certeza de lo indecible pero sin decisión”.²²⁸

Es desde esta ética-política o justicia-heterónoma, que se hace cargo del sufrimiento de los oprimidos de la historia, que Benjamin invita a leer la historia a contrapelo (tesis VII). Es desde ella que se debe “desgarrar el tiempo y desafiar las dialécticas”²²⁹, sobre todo develar ese oxímoron constitutivo de la sociedad occidental con sus “Estados modernos democráticos”: el de una civilización montada en la barbarie. Mientras las fuerzas progresistas se asombraban de la llegada del fascismo—al cual veían un evento anómalo, arcaico o anacrónico en la línea del progreso—Benjamin (siguiendo la tesis VIII) dirá que ese “asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sea ‘aún’ 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”²³⁰. La oportunidad que tiene el fascismo de sobrevivir es enfrentarlo “en nombre del progreso como norma histórica”²³¹. Benjamin había comprendido perfectamente la modernidad del fascismo, su relación íntima con la sociedad industrial y capitalista contemporánea²³². De este modo, el soberano schmittiano no es la excepción a la norma del progreso, sino la expresión más brutal del “estado de excepción permanente” de la opresión de clase²³³. Sólo las clases oprimidas son

²²⁸ *Ibid.*, pp. 135-136. Cursivas del autor

²²⁹ *Ibid.*, 61.

²³⁰ W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, *op. cit.*, p. 43.

²³¹ *Ídem*

²³² *Cfr.* M. Löwy, *Aviso de incendio*, *op. cit.*, p. 99.

²³³ *Cfr. Ibid.*, 97. Sobre la relación de Schmitt con el racionalismo del capitalismo industrial (al cual el jurista se oponía), vale la observación de J. Mayorga: “Schmitt puede parecer un premoderno cuyas ideas teologizantes resultan inadecuadas a la sociedad industrial. Puede asimismo parecer que su visión decisionista del Estado se contraponen a la racionalidad moderna, orientada al compromiso entre fines concurrentes. Sin embargo, el pensamiento jurídico-político schmittiano no se desarrolla de espaldas a la sociedad industrial, y es tan útil como el Donoso a los intereses de una clase. Su persuasión pudo animar la apuesta de la burguesía industrial alemana por el régimen de Hitler. En todo caso, el decisionismo schmittiano puede ser útil a la economía capitalista en una fase en que necesita la intervención del Estado y la teme en su virtualidad democratizadora” (J. Mayorga, *Revolución Conservadora...*, *op. cit.*, p. 169). Esta relación constitutiva de la sociedad burguesa con el estado de excepción, era también advertida por Marx en la necesidad que tiene la clase burguesa de “decretar periódicamente el estado de sitio” con la finalidad de “salvar transitoriamente a la sociedad por encargo de esta o aquella fracción de la burguesía” (K. Marx; *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona, Ariel, 1982, p. 36).

las legitimadas para dar el “manotazo hacia el freno de emergencia”²³⁴ que detenga el tren del progreso.

*

De este modo, vemos que la *estructura del estado de excepción* es la puesta en juego en un ámbito en el que la posición de cualquiera de las dos partes que luchan *en él y por él* está aún entremezclada con la de la otra. La victoria de la partida pasa por fundamentar la legitimidad sobre la excepción. En este punto es que se vuelve clave la rehabilitación del espacio mítico y teológico—ante la crisis de legitimación moderna—que la modernidad ha clausurado, encubierto o negado. Es por esto que Schmitt rehabilita la experiencia de la teología política—o mitología política—para situarse en el cortejo de los vencedores, mientras que Benjamin lo hará desde la experiencia de la política mesiánica para donarla a las clases revolucionarias y los vencidos. Dos teologías, dos modos de legitimación, dos experiencias de la historia son las que entran en juego. Pues como afirma Schmitt: “la teología puede convertirse políticamente en un asunto tanto de la revolución como de la contrarrevolución”²³⁵. Este es el punto que quisiéramos abordar a continuación. Antes bien, se nos hace pertinente acercarnos a la historia y el problema de la teología política como concepto y su carácter inevitable como modo de legitimación política. También para abordar la relación que guarda dicho concepto con cierta noción limitada de la política que se ha encumbrado en Occidente. Con esto resultará más claro el modo como pensamos abordar las dos teologías políticas que entran en juego y su vínculo con la teología política paulina que abordaremos en el último capítulo.

2.3 Teología política: breve acercamiento y problematización del concepto

La teología política quizá es <<la>> cruz de toda teología. ¿Podrá darle respuesta? El cristianismo (Agustín) ha rehusado el problema (como todo quiliasmo y antinomismo: aunque está en la conciencia cristiana como por detrás, con mala conciencia). El judaísmo <<es>> teología política; y esta es su <<cruz>>, ya que la teología no termina con la división en <<política>> y no política; puesto que la ley no es justamente lo primero y lo último; porque <<incluso>> hay entre hombre y hombre relaciones que <<sobrepasan>> la ley, que la <<superan>>: el amor, la misericordia, el perdón (para nada el <<sentimental>> sino el <<real>>). No sabría yo dar un paso más en mi pobre y a menudo torcida vida (por otra parte, no sé cómo dar ningún paso) sin aferrarme a

²³⁴ W. Benjamin, “Apuntas, notas y variantes”, en *Tesis sobre la historia...*, op. cit., p. 70.

²³⁵ C. Schmitt, *Teología Política*, op. cit., p. 69.

<<estos tres>>. *Lo cual me lleva otra vez –contra mi <<voluntad>>—a...Pablo* (J. Taubes, *Carta a Armin Mohler*)

El egiptólogo Jan Assmann, en su *Poder y Salvación. Teología Política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*²³⁶, realiza una aproximación histórica al concepto de *Teología política*, siendo el romano Marco Terencio Varrón (100 a. C) el primero en acuñarlo y legarlo a Occidente²³⁷. Posteriormente, el término es asumido por algunos teólogos e historiadores cristianos de los primeros siglos, por ejemplo, Tertuliano (del cual Schmitt retoma sus ideas sobre el *Katéchon*) y Eusebio de cesárea. Con dicho concepto, Varrón muestra que el origen de las instituciones del Estado coincide con el surgimiento de la religión. En sus inicios las esferas política y religiosa no son cosas que en esencia estén escindidas, sino guardan una relación intrínseca, ofreciendo una imagen completa y unitaria del mundo en la que suelen darse traducciones de una esfera a otra (una habla la lengua de la otra y viceversa). Aunque el término sea considerado un rasgo específico de la historia occidental (cristianismo, paganismo y judaísmo), Assmann cree que se puede llevar o extrapolar el término a otras culturas, por ejemplo: Egipto, Mesopotamia, India, China, culturas precolombinas de América, etc.

Para este autor, la teología política tiene que ver de manera general con las cambiantes relaciones entre la comunidad política y el ordenamiento religioso, relaciones que Assmann simplifica en la relación que se da entre “poder y salvación”²³⁸. El punto medular de su postura es cuando propone ampliar el término *teología política*, ya que dicho concepto sólo se ha circunscrito a la unidad entre autoridad espiritual y terrenal, entre poder y salvación,

²³⁶ J. Assmann, *Poder y salvación. Teología política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*, Madrid, Abada Editores, 2015.

²³⁷ Varrón reproduce la idea griega anteriormente formulada por el estoicismo de una teología que se divide en tres partes (*theologia tripertita*): teología política, teología mítica y teología cósmica. La primera versa sobre la gestión de los dioses en la política mundana. La segunda sobre la narrativa genealógica de los dioses, su normatividad fundacional para las acciones de los hombres, vinculándose al campo de la poesía. La tercera es la búsqueda de una verdad en el cosmos que es propia del campo de la filosofía. Véase J. Assmann, *op. cit.*, pp. 13-14.

²³⁸ J. Assmann cree que en un primer instante poder y salvación van unidos en una teología política a la cual llama “teología política primaria”. Esto es que, el poder, entendido como mediación institucional, se identifica con la esfera religiosa de salvación. La mediación institucional está divinizada y la religión mediatizada por lo político y el poder. Lo revolucionario del pueblo de Israel será, según Assmann, el haber escindido las dos esferas, diferenciando el poder político, terrenal, de la salvación religiosa. Este tipo de teología política la llama “teología política secundaria”, pues *surge después* en la historia, con el pueblo de Israel propiamente, como respuesta y crítica a la teología política primaria. Véase J. Assmann, *op.cit.*, p. 12.

religión y política, unidad que llega hasta el mismo Carl Schmitt cuando lanza su conocida tesis de que “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”.²³⁹

Para Assmann, el concepto de *teología política*, tematizado en el pensamiento Occidental, se ha reducido a desarrollar sólo una dimensión, a saber: la *teología política del poder*. La reducción del concepto pasa por el sentido limitado de la política que se ha establecido en la cultura occidental, esto es, entender la política meramente como *poder y dominación*²⁴⁰. Esta tematización de la noción de *teología política* se reduce a una idea vertical del poder político, dejando fuera toda posibilidad de una noción horizontal del mismo. En este sentido, Assmann propone (siguiendo la línea de Taubes en el epígrafe mencionado más arriba) reivindicar un concepto de *teología política* que tome también en consideración las relaciones horizontales y en comunidad, al margen de las instituciones y la ley. Así, la teología política debe tener en cuenta también los discursos sobre un Dios o los dioses que toman en consideración las estructuras de relaciones tanto verticales como horizontales del mundo de los hombres. Para una teología política que entiende el poder político sólo como dominación, considerarse miembro de una unión política o argumentar en vena comunitaria, esto es, pensar colectivamente como ámbito de acción no confrontativo, sino integrador, quedaría fuera del espectro de la política, siendo meras manifestaciones antipolíticas (*neutralizaciones* en los términos de Schmitt) que no reconocen la lucha como momento político constitutivo que requiere necesariamente de la autoridad del Estado y de Dios como una especie de fatalidad inevitable que garantiza el orden del mundo.

²³⁹ C. Schmitt, *Teología Política*, *op. cit.*, p. 37.

²⁴⁰ Ejemplos de esta idea moderna de lo político como dominación la encontramos en la autoridad del Estado del Leviatán despótico de Hobbes, pasando igualmente por Maquiavelo. También la conocida sentencia de Weber para quien el “Estado tiene el monopolio legítimo de la violencia”, entendiendo la política como una lucha en la que “sólo están preparadas aquellas personas que han sido seleccionadas en la lucha política, porque la política es, en esencia, lucha”, en la cual unos se adjudican el poder para “imponer su voluntad a otras [personas] como medio de obtención de fines (idealistas o egoístas) o al poder por el poder mismo” (M. Weber; *Parlamento y Gobierno*, Madrid, Alianza, 1991). Esto llega hasta el mismo C. Schmitt que—como hemos visto—parte de una política que se basa en la distinción amigo/enemigo. Así, todos comparten, aunque con sus matices conceptuales importantes, que el poder político se desenvuelve en un campo de permanente lucha, siendo necesaria la instauración de una autoridad que impone una relación vertical y jerárquica en la que unos deben mandar y otros obedecer para garantizar el ordenamiento estatal y político.

De este modo, partiendo de Assmann, entendemos que la teología política debe tratar la unión entre poder y salvación, pero también su disolución o su deslinde al no reducirse la política meramente al poder como autoridad, tomando en cuenta una política que tiene su acento en la comunidad de salvación con la que se cuestionan las relaciones verticales de poder. Un ejemplo de esto es el del pueblo judío, que al entrar en alianza directa con Dios, esto es, sin mediación institucional alguna con la figura del rey como representante de Dios, inaugura un nuevo momento de la política que cuestiona toda relación vertical al instaurar relaciones horizontales más justas. Con relación a esta ampliación del concepto, Assmann afirma:

Yo aspiro, en cambio, a una teología política que se interese tanto por la tesis de la necesaria unidad del poder y la salvación, como por la de su superación imprescindible. Considero, en efecto, que la afirmación ‘Mi reino no es de este mundo’ es igual de importante para la teología política que la de ‘No hay autoridad sino bajo Dios’ [...] La teología política tiene que ver tanto con el deslinde entre poder y salvación, como con el rechazo programático del mismo [...] Voy a ensayar, así, una *teología del poder* desde el punto de vista de la historia de las religiones; haciendo lo cual, también pretendo ampliar la forma de afrontar dicha problemática con un *teología de la comunidad*. Me refiero a que, si al mismo tiempo incluyen lo divino, las concepciones y modelos de un ordenamiento “horizontal” de la vida en común también pertenecen a la teología política.²⁴¹

Así, ampliando el concepto de lo político que se ha configurado en Occidente, se rompe con la idea de que los movimientos comunitarios horizontales no son políticos, y su inverso: que lo político es sólo dominación y relación vertical. Esto nos lleva a una nueva re-categorización de lo político que tiene consecuencias para el concepto de la teología política. En este mismo sentido es que se entiende el epígrafe de este apartado en el cual Taubes hace defensa de una teología política que instaure relaciones horizontales más allá de la ley y el gobierno. Taubes reivindica y amplía el término de teología política como una *teología de la comunidad* que alcanza su dimensión universal—como veremos más adelante—en la formulación de San Pablo del pueblo de Dios como cuerpo de Cristo.²⁴²

²⁴¹ J. Assmann, *op. cit.*, pp. 24, 27.

²⁴² En el “epílogo” a *La Teología Política de Pablo* de J. Taubes, Assmann hace referencia a que el mismo Taubes entiende el término de teología política como “teología de la comunidad”. Taubes, en su disputa con Carl Schmitt, se opone a una “teología del gobierno” o de la representación que éste último formuló. Esta oposición de teologías políticas es consecuencia del doble sentido (o contra-sentido) de entender lo político. Al respecto Assmann afirma: “De esta diferente interpretación de cómo se encarna el gobierno de Dios se deriva el doble sentido [...] del concepto de lo político. El cual, por una parte [...] se refiere a la sociedad, a la comunidad, al ámbito público, o sea, a lo que luego, usando un concepto latino, se llamará *lo social* [...] Pero

Por otro lado, para Assmann (siguiendo las observaciones de Dietrich Conrad, estudioso del derecho y experto en Asia meridional) es Mahatma Gandhi quien ejemplifica una dimensión política que no se reduce al poder como dominación, dimensión que cuestiona “esa fija asociación de lo político y el poder presente no sólo en Carl Schmitt, sino también en Max Weber, Karl Jaspers y Niklas Luhmann y típica, ejemplos aparte, del pensamiento occidental. Ha planteado [Conrad en referencia a la política de Gandhi] que es un concepto de lo político desarrollado a partir de las estructuras participativas y de representación”.²⁴³

De este modo, siguiendo a Taubes, podemos afirmar que toda teología carga su cruz como teología política, esto en la medida en que guarda una relación inevitable con la política, sea en su sentido horizontal-sociológico o vertical-cratológico, pues toda teología tiene implicaciones políticas. Lo mismo puede afirmarse en sentido contrario: toda política carga su cruz como teología política en la medida en que guarda una relación inevitable con la teología, pues toda política y sus conceptos tienen implicaciones teológicas.²⁴⁴

En este sentido, para Lluís Duch²⁴⁵, la coimplicación inevitable entre lo político y lo teológico son *condicionantes estructurales* del ser humano. Parten de una fisonomía del ser humano como *homo dúplex* que hace que la realidad adquiera igualmente una fisonomía

por otra, y principalmente, el concepto de lo político se refiere al gobierno, a la estructura y organización del poder coactivo en el espacio social. Tiene, pues, una dimensión horizontal y otra vertical: un significado sociológico y otro cratológico. Lo mismo rige para el concepto de teología política. También él oscila entre lo sociológico-horizontal y lo cratológico-vertical. Algunos de los que lo utilizan se refieren con él a una teología del gobierno; otros, a una teología de la comunidad. En el uso que hace Taubes de este concepto, la dimensión sociológica, o sea, la teología de la comunidad, está en el primer plano” (J. Assmann, “Epílogo”, en J. Taubes, *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2007, p. 151).

²⁴³ J. Assmann, *op. cit.*, p. 26. Corchetes míos. Igualmente podemos partir de la experiencia latinoamericana como ejemplo de desarrollo de una noción de la política de carácter horizontal con relación a los pueblos o comunidades llamadas “originarias”. Es el caso del pueblo boliviano que parte de la idea de un “poder obediencial” en el que “gobernar es obedecer al pueblo” (véase Rafael Bautista, *La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria*, Bolivia, Plural Editores, 2014, p. 52). También desde la sentencia zapatista, para la cual los que mandan deben “mandar obedeciendo”, frente a la corrupción de lo político de aquellos que “mandan mandando”, véase el discurso del Subcomandante Marcos, “Mandar obedeciendo”, del 26 de Febrero de 1994. Asimismo, podríamos ver en la teología de la liberación la idea una teología política comprometida con las comunidades de base y con los pobres, que entiende la teología y la política desde relaciones horizontales y no como dominación, etc.

²⁴⁴ “Como no hay teología sin implicaciones políticas, tampoco hay teoría política sin presupuestos teológicos [...] No es casual que las implicaciones teológicas de la teoría política se hayan hecho públicas durante el siglo XIX en la era de la Revolución y de la Contrarrevolución, porque en esta época estalló en pedazos un universo de discurso” (J. Taubes, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 267).

²⁴⁵ Lluís Duch, *Religión y política*, España, Fragmenta Editorial, 2014.

doble. De esta manera, “se debería hablar, por consiguiente, de lo *sagrado de o en lo profano* y de lo *profano de o en lo sagrado*”²⁴⁶. Para este autor, entre estos dos ámbitos, la teología y la política, sólo puede establecerse una diferenciación de manera *teórica*. Sin embargo, en la *vida práctica* ambos términos se encuentran constantemente imbricados de tal modo que se intercambian mutuamente el “vestido”²⁴⁷: la fisonomía de lo teológico posee los caracteres de lo político, y la de lo político adopta el ropaje de lo teológico. Este carácter *inevitable* de la relación entre ambos ámbitos, viene dado, según Duch, por cierta *conditio humana* en el sentido de que el ser humano se presenta como un “ser finito con apetencias de infinito”²⁴⁸, o como diría Franz Hinkelammert, en el mismo tono, como un “ser infinito atravesado por la finitud”.²⁴⁹

La apetencia de infinito es el resultado de que el hombre nunca podrá alcanzar una realización definitiva, pues se caracteriza como un “ser deficiente” o carente que lo determina como un “proyecto abierto” cuya realización será siempre inalcanzable²⁵⁰. De este modo, el ámbito de lo religioso, mítico o teológico, son “universales antropológicos” que se articulan

²⁴⁶ Lluís Duch, *op. cit.*, p. 14.

²⁴⁷ Con relación a este mutuo “intercambio de vestidos”, vale recordar lo que afirma Thomas Mann: “Considerar la religión y la política como cosas en esencia distintas, sin nada que ver una con otra aun en potencia, significa no entender la unidad del mundo. (...) Lo que ocurre es que intercambian vestimenta (...) y, cuando una habla la lengua de la otra, resulta el mundo completo” (T. Mann, *José y sus hermanos*, citado de J. Asmann, *op. cit.*, p. 11).

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 13

²⁴⁹ Para Franz Hinkelammert el ser humano es el único animal que se diferencia del resto por ser aquél que puede dar cuenta de su finitud y mortalidad por su apertura al infinito. El infinito, es la totalidad o ámbito trascendente al que el ser humano no puede tener acceso, pero que, como *ausencia presente*, o manifestación presente de una ausencia, muestra sus límites, su finitud y mortalidad, esto es, su condición humana. Así, este ámbito trascendente como totalidad o infinito, es parte constitutiva e imprescindible de toda experiencia humana y es un espacio ocupado por la razón mítica, religiosa o teológica. Igualmente, es un espacio que ocupa la modernidad con su mito del progreso y las teorías científicas que apelan, aunque sea de modo heurístico, a seres omniscientes. Al respecto ver la obra de F. Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. México, Driada, 2008. Sobre este “infinito atravesado por la finitud”, Hinkelammert nos dice: “La ausencia presente de la totalidad es la limitación del ser humano. Es la *conditio humana*. Pero por ausencia, la totalidad está presente, lo que es la infinitud del ser humano. Decir solamente que el ser humano es finito, es falso. Es infinito atravesado por la finitud. La finitud significa que la infinitud como totalidad está presente por su ausencia. Podemos decir que somos finitos por el hecho de que concluimos esta finitud de nuestra experiencia. Pero si fuéramos solamente finitos y nada más, no podríamos saber que somos finitos. Al poder saberlo, somos infinitos atravesados por la finitud: por la ausencia presente de la infinitud” (F. Hinkelammert, *ibid.*, p. 158).

²⁵⁰ Cfr. Lluís Duch, *op. cit.*, pp. 17-18.

históricamente de manera variada, pero que constituyen “la expresión más significativa y ejemplar de la insuperable *cuestionabilidad* inherente a la condición humana”.²⁵¹

Así, tanto la inevitabilidad de lo político, como de lo teológico, es un principio constitutivo propio de todo ser humano dada su finitud y sujeción incondicional a la *contingencia*. Ésta le impone al ser humano organizarse y relacionarse para vivir, lo cual lo hace ser un *ser de mediaciones*. Pero también vivir supone, para el hombre, el poder *representarse* a sí mismo para ubicarse espacio/temporalmente con sus condicionamientos históricos y culturales, lo cual le permite articular y dominar—de manera siempre provisional—la contingencia. Esto le permite encontrar una finalidad y orientación, mantener cierta legibilidad del mundo que le lleva a construir un sentido sobre él.²⁵²

Por otra parte, la teología funge como modo de *legitimación* al vincularse con lo *sagrado* como fuente infalible e intangible que exige un carácter absoluto para toda praxis política. Tanto la teología como la política están imbricadas en su búsqueda de un *sagrado legitimador* que sirva de fundamento inapelable que justifica toda praxis. De este modo, a pesar del supuesto laicismo y del mundo secular instaurado por la modernidad, ésta también apela a procedimientos de legitimación que la acercan al contacto con lo sagrado como fuente infalible e intangible aún cuando estos procedimientos hayan cesado de ser *evidentes*, se hayan ocultado, o hayan pasado de contrabando o de incógnito a los conceptos moderno seculares. Justo porque el componente teológico de la política moderna no es manifiesto, es que Carl Schmitt cree que es necesario recurrir a una *genealogía de los conceptos* para descubrir que “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”.²⁵³

Así, puede hablarse de una diferenciación entre *religiones inmanentes* y *religiones trascendentes* (o dioses mortales y dioses inmortales), donde las primeras se caracterizan por adorar ciertos elementos del mundo (ídolos), mientras que las segundas se fundamentan

²⁵¹ *Ibid.*, p. 18.

²⁵² Sobre las relaciones entre la contingencia, las mediaciones y la religión, véase Ll. Duch, *op. cit.*, pp. 21, 35. Igualmente sobre estas relaciones véase F. Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica...*, *op. cit.*, pp. 55-71. Igualmente el libro que refiere Duch de Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Styria Graz, Viena, Colonia, 1986, pp. 127.128, del cual Duch hace una referencia como una aproximación a lo religioso que es expresión de la contingencia en el aquí y el ahora de los seres humanos.

²⁵³ C. Schmitt, *Teología política*, *op. cit.*, p. 37.

dogmática y moralmente en una revelación trascendente “que es capaz de superar el impacto del mal en el cotidiano vivir y convivir de los seres humanos”²⁵⁴. Del mismo modo, puede hablarse de la modernidad como *religión secular* como propone Raymond Aron: “propongo denominar *religiones seculares* a las doctrinas que ocupan en el alma de nuestros contemporáneos el lugar de la fe desvanecida y sitúan aquí abajo (*ici-bas*), en la lejanía del futuro, bajo la forma de un orden social por crear, la salvación de la humanidad”²⁵⁵. Así, la idea de progreso sería una forma de teología secular, en el sentido de que reemplaza y destruye la idea de una providencia al proceder a su inmanentización que, sin embargo, adquiere igualmente un carácter inefable y absoluto al sugerir la salvación “aquí abajo” en un tiempo futuro, cosa que, como sabemos, Walter Benjamin intuiría a lo largo de su obra.²⁵⁶ En este sentido, el supuesto paso del *mythos* al *logos*, promulgado por la modernidad (desencantamiento del mundo diría M. Weber) se muestra como algo ingenuo y aparente ya que a todo proceso de desmitificación le siguen *inexorablemente* procesos de *remitización* o

²⁵⁴ Ll. Duch, *Religión y Política*, *op. cit.*, p. 94. Sobre la idea de un Dios inmortal y un dios mortal, Duch, *op. cit.*, p. 71. Sobre la crítica que el joven Marx hace a los “dioses celestes” y “dioses terrestres” por medio de su Prometeo, ver F. Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica*, *op. cit.*, pp. 13-14. Por otro lado, Ll. Duch retoma esta distinción entre “religiones trascendentes” y “religiones inmanentes” de Eric Voegelin, para quien la primera religión inmanente de la humanidad fue la que se impuso en Egipto bajo el faraón Akhenaton que, en el 1380 a.C., introduce una nueva religión solar de carácter totalitario y monoteísta, proclamándose él mismo hijo del dios Atón, quien era el único dios admitido y venerado en el nuevo panteón. Esta forma tendrá, para Voegelin, su equivalente en el totalitarismo Nazi en el que Dios sólo se revela al Führer y el pueblo sólo conoce su voluntad por mediación del mismo Führer. A partir de esto, J. Assmann en *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, Tres Cantos, Madrid, 2006, formula su tesis del monoteísmo bíblico, basada en lo que él llama la “distinción mosaica” que consiste en que, por primera vez en la historia humana, la afirmación de la distinción entre religión verdadera y religiones falsas establece el criterio fundamental en el campo religioso. Esto es característica de las “religiones secundarias” (Judaísmo, Cristianismo e Islam) que alcanzan altos grados de emancipación, de fuerza expansiva, universalidad y trascendencia. Mientras que las “religiones primarias”, o religiones inmanentes, se circunscriben a los marcos culturales estatales y particulares.

²⁵⁵ Raymond Aron, citado por Lluís Duch, *Religión y Política*, *op. cit.*, p. 100. Por otra parte, F. Hinkelammert utiliza el término “Teología Profana” (como aquella “trascendencia inmanente”) para referir el carácter absoluto o sacro que adquiere en la modernidad el mercado con su mano invisible dentro de la ideología burguesa, el Estado con los totalitarismo del siglo XX, pero igualmente la vida humana como criterio absoluto para la crítica y discernimiento de la religión y de las mediaciones institucionales, como puede observarse en Marx en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1844, donde afirma que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano” como criterio para el “imperativo categórico” de echar por tierra todas las relaciones en el que el ser humano sojuzgado, humillado, abandonado y despreciable. Véase su *Hacia una crítica de la razón mítica*, *op. cit.*, pp. 13-20. Sobre su noción de “teología profana”, véase la entrevista de Estela Fernández y Gustavo David Silnik en *Teología Profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*, CLACSO, Buenos Aires, 2012.

²⁵⁶ Hegel sería el ejemplo radical de esta forma de inmanentización de la providencia, al suponer una razón que avanza progresivamente en la historia como espíritu absoluto. La modernidad termina mitificando a la razón que supuestamente sería el artefacto con el que se acabaría con toda forma de mitificación.

reencantamiento, siendo por ello el mito—lo mismo que la religión o la teología—condiciones estructurales del ser humano.²⁵⁷

De este modo, se dan procesos inevitables de traslación o transferencia de conceptos entre las esferas de la política y la teología. A pesar del laicismo más radical y del ateísmo más recalcitrante, la modernidad se sirve de términos absolutos e incondicionales que funcionan como *equivalentes funcionales* de Dios o los dioses, aludiendo a una presencia de lo sagrado: p. e., la *razón*, el *mercado*, el *Estado*, la *democracia*, el *dinero*, el *socialismo*²⁵⁸. De este modo, con relación a esta equivalencia funcional, es que Schmitt habla de la *analogía* como posible método de investigación para mostrar cómo determinadas representaciones divinas se encuentran vinculadas *estructuralmente* a determinadas concepciones políticas, y que ciertas formas de gobierno implican, abierta u ocultamente, formas teológicas o confesiones específicas con la finalidad de asegurar los procesos de legitimación.

En este sentido, Schmitt, al ser un jurista y no un teólogo, estaría más abocado por observar las implicaciones teológicas de las teorías políticas, constituyendo una teología política que no hace uso de expresiones teológicas, sino que se asienta en una “sociología de los conceptos jurídicos” que tiene consecuencias para la teología²⁵⁹. Por otro lado, a modo de contraejemplo, Jacob Taubes, quien se ubica desde la esfera de la teología y trabaja con “materiales teológicos”, se pregunta más bien por los “potenciales” o implicaciones políticas de las “metáforas teológicas”.²⁶⁰

²⁵⁷ Ll. Duch, *op. cit.*, p. 17. Actualmente, podemos decir que estamos ante un proceso de desmitificación, pues el mito de la razón, el progreso, la civilización, como banderas de la modernidad, están en crisis, lo que nos lleva al imperativo de buscar nuevas formas de remitificar el mundo para refundarlo.

²⁵⁸ *Ibid.*, pp. 29, 61.

²⁵⁹ En Schmitt, la sociología de los conceptos es parte del método analógico que descubre y conoce la *estructura* que identifica y relaciona los conceptos teológicos con los políticos-jurídicos, Schmitt nos dice: “Para la sociología del concepto de la soberanía es necesario ver con claridad el problema de la sociología de los conceptos jurídicos. Si aquí se ha subrayado la analogía sistemática entre los conceptos teológicos y jurídicos, ha sido porque la sociología de los conceptos jurídicos presupone una ideología consecuente y radical. Sería error grave creer que esto implica oponer una filosofía espiritualista de la historia a otra materialista [...] Presupone, por tanto, esta clase de sociología de los conceptos jurídicos, la conceptualidad radical. La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente” (C. Schmitt, *Teología política, op. cit.*, pp. 41-44).

²⁶⁰ “Me pregunto por los potenciales políticos de las metáforas teológicas, del mismo modo que Schmitt se preguntaba por los potenciales teológicos de los conceptos jurídicos” (J. Taubes, *La teología Política de Pablo, op. cit.*, p. 84).

*

Al mostrar este breve recorrido por el concepto de *teología política* y sus problematizaciones (la inevitable co-implicación de ambas esferas, la imposibilidad de suprimirlas o de reducir una a la otra, su carácter tanto horizontal como vertical, etc.), vemos claramente que la teología política schmittiana se fundamenta sobre un sentido vertical de la política, entendida como dominación, autoridad y poder. Por otro lado, Benjamin estaría abogando por una teología política en sentido horizontal, comunitario, esto si tenemos en cuenta que toma aquella “tradicción de los vencidos” como criterio político universal e incluyente (esto estaría en sintonía—como veremos más adelante—con el proyecto mesiánico de Pablo de Tarso de conformar una comunidad universal e incluyente como se encuentra en Gal. 3, 28).

Como desarrollaremos más adelante, el pensamiento mesiánico de Benjamin se encuentra atravesado por los potenciales políticos que implica la idea teológica de una Edad de oro o unidad armónica que ha caído o degenerado en el presente desgarrado, y cuya *restauración* o retorno en el aquí y ahora (*hic et nunc*) le ofrece la clave para enarbolar la llegada del tiempo mesiánico que se vuelve base de su política mesiánica. Aunque Benjamin centre su interés en lo profano, este ámbito y lo teológico se encuentran en constante tensión tal como muestra en su *Fragmento teológico-político*.

Proponemos analizar la teología política schmittiana como modelo teórico analógico que busca el nexo entre la política y lo teológico de manera crático-vertical, de modo que la justificación del poder político (la soberanía como autoridad) se expresa a partir de un fundamento teológico (el Dios omnipotente). Este modelo analógico, entre el poder celestial y terrenal, sería una teología política que se encuentra entre la secularización y la teologización, como propone Assmann.²⁶¹

Por otra parte, hablaremos de Benjamin no en términos de teología política horizontal o de la comunidad, sino como una *política mesiánica* que rompe con la unidad analógica del poder que plantea la teología política schmittiana. Dicha política mesiánica pasa por irrumpir y realizar una separación de las esferas política y teológica. Esto puede observarse en el

²⁶¹ J. Assmann, *op. cit.*, pp. 29-32.

Fragmento teológico político cuando Benjamin afirma que el orden de lo profano no puede levantarse sobre la idea del Reino del Dios. Nada histórico puede relacionarse con lo mesiánico aún cuando el Mesías es quien redime y completa todo acontecer histórico. Por ello, el Reino de Dios no puede ser meta o fin de la historia, es exterior y trascendente a ella. Con esta oposición de esferas, Benjamin quiere romper con toda forma de delegación o intermediario con la divinidad. Ninguna figura mundana (el soberano) puede adquirir un poder divino o ser el encargado de acercar el Reino de Dios. Mientras que el soberano schmittiano es análogo a Dios en su intervención del mundo para *conservarlo*, el mesías no puede ser analogado con poder mundano alguno, pues es quien irrumpe en el mundo para interrumpir toda conservación del poder como lógica analógica de toda teología política.

A su vez, con esta separación de esferas, Benjamin quiere recalcar que si bien el mesías se circunscribe al marco o esfera teológica como ámbito trascendente y exterior de la esfera de lo profano, no por ello es estéril y deja de incidir en lo profano. Ambas categorías se encuentran en *constante tensión*. Lo mesiánico, aunque es completamente diferente de lo histórico, es de alguna manera aludido o irradiado en lo profano como *restitutio integrum*. Es un más allá del límite que ilumina el presente. De modo que a la *restitutio religiosa* le corresponde una *restitutio mundana* que promueve la *aproximación silenciosa* del mesiánico Reino²⁶². Esta separación de esferas pasa por un proceso que se acerca a lo que Assmann llama *teologización* o teocracia. Ésta desecha la posibilidad de justificar la política, en sentido crático-vertical, con la religión.²⁶³

²⁶² W. Benjamin, *Fragmento Teológico Político*, Obras II, I, Madrid, Abada Editores, 2007, pp. 206-207.

²⁶³ Vale la pena tener en cuenta que a pesar de la separación de esferas (la teología de la política, lo sagrado de lo profano, etc.) esto no quiere decir que lo teológico y lo político dejen de estar co-implicados de alguna manera. Esta co-implicación es inevitable e imposible de separar tajantemente pues es *condición estructural* del ser humano como vimos con Duch. Así, esta separación de esferas tendrá consecuencias políticas para la teología, como consecuencias teológicas para la política. Duch lo muestra con el ejemplo entre separación de la Iglesia y el Estado: “Creemos que es del máximo interés no confundir la separación de Iglesia y Estado con la separación de ‘lo religioso’ y ‘lo político’”. La primera de estas separaciones es de carácter *histórico y cultural*. La segunda, que según nuestra opinión es prácticamente imposible, sería de carácter *estructural*” (Ll. Duch, *Religión y Política*, op. cit., p. 96, nota 72). En este sentido va el estudio de Voegelin, que estudiando las relaciones entre religión y política en los tiempos modernos, donde teóricamente se ha establecido una separación entre la Iglesia y el Estado, se da el resultado paradójico de la sacralización del propio Estado, la nación o la raza que “se sirven del mismo lenguaje simbólico que con anterioridad habían utilizados las religiones para vincular la vida política de este mundo con el otro mundo, y de esa manera proceder a su legitimación” (Ll. Duch, op. cit., pp.95-96). De este modo, la separación benjaminiana del Reino de Dios y el Mesías de la historia y lo profano tiene la consecuencia política de deslegitimar todo poder autoritario

Como veremos a continuación, la secularización y la teologización son dos procesos inversos que rompen con la unidad analógica de la teología política. Schmitt tomará a los representantes de estos procesos por enemigos a los que, en su imaginario apocalíptico, hay que vencer en la batalla final decisiva.

2.4 Teología política como analogía: entre el proceso de secularización y de teologización. Una apocalíptica de la contrarrevolución como irrupción-continuidad del tiempo.

Así, estoy convencido de que actúo en conformidad con la voluntad del Todopoderoso Creador: al defenderme del judío estoy luchando a favor de la obra del señor (Adolf Hitler, Mi lucha).

Podemos comparar la situación de nuestro tiempo a aquella de un mesianismo petrificado o paralizado, que, como todo mesianismo, nulifica la Ley, para luego, sin embargo, mantenerla, vaciada de revelación. (Giorgio Agamben, El Mesías y el Soberano).

La teología política schmittiana, como toda teología política crático-vertical, parte de una *correspondencia analógica* entre el poder terrenal (entendido como autoridad y dominio) y el poder divino. Es la fusión o unidad del gobierno político y el religioso en manos de un representante terrenal. El representante, como monarca o soberano, es quién garantiza el acercamiento y contacto de la lejanía de la esfera celestial con respecto a la esfera terrenal. Su poder terrenal es “análogo” al poder de Dios al cual representa. Ambos poderes mantienen una misma *estructura* por la cual son análogos²⁶⁴. El jurista alemán invita a tener conciencia

terrenal. En esto radica la teocracia o teologización como política mesiánica. Con relación a los vínculos entre teocracia y política que desarrolla Benjamin en su *Fragmento teológico-político*, Taubes hace la siguiente observación: “No hay modo de descubrir la intención de Benjamin, porque la frase es demasiado breve y enigmática. Lo que, sin embargo, no hay que hacer es leerla tergiversándola. No quiere decir que los conceptos de la teocracia no sean políticos. Todos los conceptos cristianos que conozco o son o llegarán a ser en algún momento explosivos de tan políticos” (J. Taubes, *Teología política de Pablo*, *op. cit.*, p. 86). Por otro lado, el proceso de secularización, como proceso inverso de separación de las dos esferas, tiene la consecuencia de deslegitimar todo poder trascendente o teológico, como es el caso del racionalismo moderno y liberal que sacraliza el Estado de derecho al identificar la legalidad con la legitimidad. Como puede verse, Schmitt con su teología política—como analogía—se encuentra a la mitad y en oposición a estos dos frentes.

²⁶⁴ En este sentido, Schmitt lanza la conocida sentencia en su libro de 1922 con relación a su idea de la Teología política como estructura analógica: “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 todopoderoso, sino también por razón de su *estructura sistemática*, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia *análoga* significación que el milagro en la teología. Sólo teniendo conciencia de esa *analogía*

de la analogía entre los términos teológicos y políticos si se quiere conocer la evolución de las ideas de los últimos siglos. La teología política tiene, como sentido programático, el poner al descubierto los vínculos estructurales y de evolución histórica existentes entre la teología y la teoría del Estado. Como hemos hecho mención anteriormente, Schmitt, como jurista, parte de una genealogía sociológica de los conceptos jurídicos como método que le permite llegar a la “última estructura radical” con el fin de conocer y hacer visible la estructura teológica política de una época²⁶⁵. Sin embargo, dicha conciencia ha sido olvidada por el mundo moderno (o ha sido ocultada de manera intencional) en su proceso de secularización, entendido como la transferencia de términos de la esfera teológica a la esfera mundana, lo cual, para el jurista, es un proceso “ilegítimo”. La secularización es un proceso de ocultamiento de la teología en la política moderna, siendo que las estructuras argumentales y conceptuales de la legitimación política (fundamentalmente las del Derecho) son las mismas que las de la teología.²⁶⁶

Schmitt consideró una aberración o un desarrollo equivocado la moderna “reorganización” de los conceptos originariamente teológicos a través de un contenido semántico político “de este mundo”, es decir, terrenal y puramente inmanente. Esto es una autohabilitación ilegítima, ya que implica la transferencia de conceptos de un lugar legítimo a uno ilegítimo al quedar eliminado el caso excepcional. Este secularismo se va desarrollando e imponiendo en todas las esferas de la acción humana, pues el proceso moderno en su afán de borrar toda trascendencia y toda teología de los conceptos (sean estos políticos, jurídicos o económicos) desconoce o niega su origen propiamente teológico. Con esto, se traicionan o deforman dichos conceptos ya que sólo en el ámbito teológico poseen sentido y coherencia. De ahí que el derecho moderno no sepa lo que dice, pues trabaja con conceptos cuya base o raíz está oculta para él²⁶⁷. La aberración del secularismo consiste en que se cercenan los

se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos”. (C. Schmitt, *Teología política*, op. cit., p. 37. [Resaltado mío]).

²⁶⁵ C. Schmitt, *Teología política*, op. cit., pp. 37-44.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 44.

²⁶⁷ Sobre la idea negativa que tiene Schmitt de la secularización, ver Taubes, *Teología Política de Pablo*, pp. 78-81. Por otro lado, como muestra Giorgio Agamben en su libro “El Reino y la Gloria”, este desconocimiento o deformación de los conceptos teológicos por la secularización toca igualmente la esfera económica. La teología cristiana tiene un “doble paradigma” antinómico, pero conectados entre sí, lo que le lleva a afirmar que, a la par de una teología política que funda en el único Dios la trascendencia del poder soberano, se da

problemas fundamentales creyendo que sus conceptos pueden operar de modo *neutral*, lo cual es un autoengaño para el filósofo de Plettenberg, pues en el caso más extremo hay que tomar una decisión. Así, la secularización no es más que un proceso gradual de neutralización que conlleva a una despersonalización y despoltización de la política, fenómeno que Schmitt observa en el devenir de la política europea de los últimos cuatro siglos.

Primero, intentaremos resumir a los autores principales de este proceso gradual de secularización y neutralización política de los últimos cuatro siglos contra los que Schmitt polemiza. Luego pasaremos a desarrollar el proceso contrario en la *teologización*. Ambos procesos son opuestos a la teología política como analogía, encontrándose el pensamiento schmittiano a la mitad de ellos y en oposición permanente.

2.4.1 Neutralización y Secularización: teísmo, deísmo, panteísmo, ateísmo

En *Teología política*, Schmitt quiere mostrar, apretando la red sobre la que se encuentra el racionalismo y el liberalismo moderno, las consecuencias últimas y teológicas de la secularización para mostrar su ilegitimidad y contradicción. El jurista es consciente que, si bien el proceso de secularización pretende aniquilar cualquier ámbito trascendente, metafísico o teológico, este proceso tiene igualmente consecuencias para la teología o la metafísica. Fiel a su método de encontrar la “última estructura radical sistemática” de una época, observa que en este proceso continuo de neutralización de la política, la idea del moderno Estado de derecho se afirma a la par que el *deísmo*, esto es, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación de las leyes naturales como producto de una intervención milagrosa. Esta *estructura teológica* posee la misma sustancia que el orden jurídico vigente secular, el cual no admite la intervención directa del soberano²⁶⁸. Frente a la omnipotencia de Dios en el teísmo católico medieval, que

una “teología económica” que la sustituye como *oikonomía*, orden inmanente y doméstico. Véase G. Agamben, “Los dos paradigmas”, en *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2008, pp. 13-39.

²⁶⁸ Véase C. Schmitt, *Teología política*, *op. cit.*, p. 37. El *deísmo* del normativismo liberal convierte a Dios en *Deus otiosus* (ocioso) y *absconditus* (oculto) como garante de la creación, pero que se retira del mundo para dejar una “legalidad natural” que es válida sin excepciones, esto es, que no necesita supervisión e intervención alguna. La divinidad no aparece como condición necesaria del orden constitucional liberal, sino como una hipótesis de la cual bien puede prescindirse.

interviene y se revela en el mundo, la divinidad deísta liberal, aún siendo agente de la creación, se vuelve estéril, *regnat sed non gubernat* (reina, pero no gobierna), no es *legibus soluta*, sino que aparece sometida a la ley natural. Schmitt tiene a este Dios *estéril*, o *impotente*, como el producto de las ideas racionalistas de los siglos XVII y XVIII que tienen como ideal de la vida política (y económica podríamos agregar) “imitar los decretos inmutables de la divinidad”.²⁶⁹

En Thomas Hobbes puede observarse ya la ambigüedad del tránsito de un dios teísta activo, a un deísmo pasivo que apunta hacia una neutralización de la política. Si bien Schmitt rescata la máxima decisionista—que mencionamos anteriormente—del filósofo inglés, “*Autoritas, non veritas facit legem*”, no obstante, esta autoridad ya comienza a poseer ciertos rasgos de impotencia. La instauración de la soberanía, para Hobbes, tiene su origen en el consenso y contrato entre individuos atomizados que acuerdan *racionalmente* de acuerdo a las *leyes de la naturaleza*, entendidas como ley de autoconservación²⁷⁰. De este modo, la decisión de la autoridad se supedita a cumplir los contratos que los individuos se dan racionalmente con la finalidad de maximizar sus intereses y garantizar su seguridad. La autoridad no surge de una voluntad *ex nihilo*—como plantea Schmitt con la figura del

²⁶⁹ C. Schmitt, *Teología Política*, op. cit., p. 44. Ejemplo de un Dios sometido a la legalidad absoluta en la esfera económica, puede encontrarse en la mano invisible de Adam Smith que opera y rige el mercado de manera ciega en la medida que produce y se somete a la ley del valor, la cual garantiza los lazos sociales de modo mecánico, esto es, sin necesidad de gobierno o autoridad alguna.

²⁷⁰ Gregorio Saravia hace la interesante observación de que Schmitt, en sus primeras obras, al rescatar sólo el carácter decisionista de Hobbes, no repara en el papel que juega en el inglés las leyes naturales: “Hasta aquí, se podría afirmar que Schmitt ha interpretado la obra de Hobbes ajustándose, con bastante fidelidad [...] Sin embargo, pareciera no reparar en el papel que juegan las leyes de la naturaleza. En efecto, es imprescindible mencionar, en el camino que conduce a la sociedad organizada políticamente la importancia que adquieren las denominadas leyes de la naturaleza. Las mismas son definidas por el autor en el capítulo II del *De Cive*, de la siguiente manera: ‘la Ley de Naturaleza puede definirse diciendo que es el Dictado de la recta razón, acerca de aquellas cosas que debemos hacer u omitir en la medida de nuestras fuerzas, para la constante preservación de nuestra vida y nuestros miembros. La primera y fundamental ley de naturaleza *es que debe buscarse la paz allí donde pueda encontrarse; y donde no, proveernos de medios y ayudas para hacer la guerra...*’” Más adelante Saravia concluye: “...ello no conduce inexorablemente a ver en Hobbes, tal como hace Schmitt, el arquetipo del decisionismo ya que ello supondría ignorar su fundamentación contractualista e individualista del poder soberano [...] Existe [en Hobbes] una tensa unidad entre individualismo y absolutismo” (G. Saravia, *Thomas Hobbes y la filosofía política contemporánea: Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio*, Editorial DYKINSON, Madrid, 2011, p. 101, 117. Corchetes míos). El punto cardinal de Saravia es sostener que la autoridad soberana y decisionista en Hobbes tiene *su límite* en los derechos naturales de los individuos y de las mismas leyes de la naturaleza (contrato de acuerdo a la razón). Por ello, la decisión de la autoridad hobbsiana no surge *ex nihilo*, como en Schmitt, sino por y supeditada al contrato racional establecido por los individuos entre sí.

soberano—sino por el consenso racional entre individuos. Este racionalismo, como aquellas leyes naturales por las que el Estado debe velar, es ya el inicio de una instrumentalización del Estado que apunta a los inicios de la neutralización de la política. El principio de legitimación de la sociedad política en la obra de Hobbes es el consenso²⁷¹. La voluntad de la autoridad del Estado representa la suma de todas las voluntades de los individuos, quedando así limitada.

De este modo, el *deísmo*, que puede encontrarse germinando en el pensamiento de Hobbes, supone un Estado que es reducido a simple mecanismo funcional que está al servicio de los intereses individuales como ley natural²⁷². El Estado queda reducido a ser una máquina u hombre artificial cuya alma artificial es el soberano que da vida y movimiento a todo el cuerpo. En este sentido, como hace notar Schmitt, el pensador inglés sigue el dualismo cartesiano (alma-cuerpo) que ve en Dios el motor supremo y garantía del mundo, del mismo modo que en el Estado del siglo XVII el monarca se identificaba con Dios.²⁷³

Cuando Schmitt afirma que, en Hobbes, se traslada la concepción cartesiana del hombre al Estado, y que ambos son concebidos como mecanismos dotados de un alma, se está refiriendo a un episodio de la historia del pensamiento político que, según su perspectiva, marca el preludio de la muerte del Estado ya que el Leviatán recibe con la técnica una herida mortal. Será en *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomas Hobbes* donde Schmitt ajusta cuentas con su maestro, criticándole el no haber sido coherente en su defensa del absolutismo

²⁷¹ También recordar, como apunta Saravia, que el pacto social no se celebra entre dos partes, el pueblo y el soberano (o asamblea soberana), sino entre los súbditos entre sí que dan realidad y autoridad al soberano. Véase G. Saravia, *op. cit.*, p. 104, 150.

²⁷² Cabe recordar que Hobbes utiliza la imagen del Estado “máquina” como una de las cuatro imágenes con las que define su Leviatán: *Dios mortal*, *animal* (monstruo marino), *hombre* (hombre de gran tamaño compuesto de varios individuos) y máquina.

²⁷³ C. Schmitt, *Teología Política*, *op. cit.*, p.44. Por otro lado, Schmitt trata la relación del Estado como mecanismo en su artículo de 1937 *El Estado como mecanismo en Hobbes y Descartes*. Vale recordar que, para Descartes, en sus *Meditaciones metafísicas* la realidad se compone de tres sustancias: *res cogitans*, *res extensa* y *res infinita*. El hombre es alma-cuerpo, (*res extensa* y *res cogitans*), los animales junto con el mundo sólo son *res extensa* que se reducen a leyes mecánicas. Dios (*res infinita*) es la sustancia por cuya acción todas las cosas finitas (*res extensa* y *res cogitans*) existen. Dios echa andar el reloj del mundo, el cual el hombre conoce sólo porque Dios le ha implantado ideas claras y distintas. Una vez echado andar, Dios se retira, pero sigue siendo garantía de su existencia y de su conocimiento. En este sentido, para Hobbes, el Estado se comporta análogamente a la concepción dualista del hombre cartesiano: es *homo magnus* o *máquina* animada por el monarca (o asamblea soberana) que se reduce a garantizar el cumplimiento de las leyes contractuales. Véase con más detalle G. Saravia, *op. cit.*, p. 148-154.

político y haber dejado la puerta abierta para que se filtrara el liberalismo. El vínculo entre la idea de Estado y la imagen de máquina es en palabras de Schmitt:

...un gigantesco mecanismo al servicio de la seguridad de la vida física terrena de los hombres dominados y protegidos por él [...] un factor esencial del magno proceso de cuatro siglos que, mediante la ayuda de nociones técnicas, produce una ‘neutralización’ general y convierte al Estado en un instrumento técnico neutral.²⁷⁴

Por otro lado, si en el *deísmo* cartesiano y hobbesiano Schmitt todavía observa un atisbo de fuerza soberana como motor supremo y unidad personal (aunque neutralizada), será a partir del mayor desarrollo del pensamiento científico, que irá permeando en las nociones políticas y desplazando el pensamiento jurídico-ético que dominó en la Ilustración, que esa unidad personal se irá diluyendo por la validez general del precepto jurídico. Éste se identifica por la legalidad natural que, como *absoluta machina*, prescinde de motor o montador alguno: “la máquina empieza andar por sí misma”.²⁷⁵

El paso en esta dirección lo da Rousseau al identificar la *volonté générale* con la voluntad del soberano. El elemento cuantitativo adquiere centralidad en cuanto el pueblo es quien se hace sujeto y su voluntad es ley suprema. Esta unidad del pueblo ya pierde todo carácter decisionista y de unidad personal, convirtiéndose en una “unidad orgánica” que empieza a prescindir de toda trascendencia, sea esta *teísta* o *deísta*, y con la conciencia nacional comienza a surgir la noción de Estado como un todo orgánico²⁷⁶. Desde el Estado orgánico rousseauiano, hasta la democracia del pragmatismo racionalista de Jefferson²⁷⁷,

²⁷⁴ C. Schmitt, *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomas Hobbes*, Granada, Editorial Comares, 2004, pp. 29, 36. Por otro lado, será la distinción hobbsiana entre lo público y lo privado lo que allanará el camino a la entrada de las fuerzas liberales y la instrumentalización del Estado. Para Schmitt, esta separación fue la respuesta del filósofo inglés a las guerras religiosas que azotaban a Inglaterra, lo que le llevó a la búsqueda de “un campo neutral en que poder entenderse, en el cual cupiera al menos la conciliación, la tranquilidad, la seguridad y el orden” (*Ídem*). Así, Católico, luterano, pagano tendrían cabida al quedar relegado su culto al ámbito privado. Sin embargo, para Schmitt, con tono antisemita, serán los judíos los culpables del aumento instrumental y neutralizador del Estado, pues en dicho orden podrían practicar su credo privadamente aunque en el ámbito público sólo realizaran una conversión aparente. Espinoza, Mendelssohn y Sthal serán los judíos que Schmitt toma como blanco principal. Sobre el “vaciamiento del poder” por la separación del fuero interno y fuero externo, véase C. Schmitt, *ibid.*, p. 56.

²⁷⁵ C. Schmitt, *Teología Política*, *op. cit.*, p. 46.

²⁷⁶ *Ídem*

²⁷⁷ Si bien, como apunta Schmitt, en América, con Jefferson, hay todavía un rastro de deísmo en el pragmatismo racionalista para el cual la voz del pueblo es la voz de Dios, aquí, la democracia del pueblo se vuelve causa y fin de todas las cosas de quien nacen todas las cosas y a quien todas las cosas retornan, en donde “el pueblo campea sobre todo el ámbito de la vida política a manera como Dios se alza sobre el mundo” (Véase, C. Schmitt, *op. cit.*, p. 46).

Schmitt observa en el siglo XIX el parteaguas que deriva en una metafísica política cuya representación de la inmanencia adquiere cada vez mayor difusión. La doctrina del derecho de Krabbe y su identidad de soberanía y orden jurídico, y la teoría de Kelsen sobre la identidad del Estado y el orden jurídico son, a los ojos del jurista, la culminación del proceso de inmanentización del derecho y la política. Es Kelsen, sobre todo, quien se convierte en el blanco principal de la crítica schmittiana, pues en él la democracia ya se concibe como “la expresión de una actitud científica relativista e impersonal”.²⁷⁸

Esta actitud científica e impersonal deriva en una metafísica política, o teología política (como también la llama Schmitt)²⁷⁹, en la que se pierde toda noción de trascendencia, resultando en un panteísmo y positivismo fundados en la inmanencia²⁸⁰. Quizá no está de más resumir de manera somera la respuesta *panteísta* que Kelsen ofrece a la problemática relación entre el ámbito religioso y social, esto para entender por qué es quien encarna el proceso de secularización y neutralización de la política a los ojos de Schmitt.

A pesar de su inmanentismo, Kelsen no rehúsa abordar el problema de la relación que guarda la religión con lo social. Entra a la arena del debate para formular su *versión panteísta* del asunto. En su ensayo *Dios y Estado* de 1922, que hiciera para la revista *Logos*²⁸¹ (mismo año en que Schmitt publica *Teología Política*) trata el problema de la relación entre teología y derecho.

El jurista de Praga observa *paralelismos* entre las dos esferas (religiosa y social), abordando el problema de su relación desde el *psicologismo* y la “vivencia del individuo” y “su estado de ánimo”²⁸². Parte de que el individuo experimenta la vivencia en sociedad como aquellos vínculos con otros seres a los que se encuentra ligado en una red de conexiones interdependiente. Frente a esta conexión, el individuo se siente rebasado por la totalidad, siendo una parte no autónoma dentro de un todo. Su función sólo se complementa por la

²⁷⁸ *Idem*

²⁷⁹ Véase, C. Schmitt, *op. cit.*, p. 46.

²⁸⁰ Como observa Taubes, tanto Donoso cortés como Schmitt no podían entender y comprometerse a metafísica y sistematicidad alguna, pues reivindicaban una política del caso excepcional como decisión. Comprometerse a una sistematicidad sería un “desvarío panteísta”: “Pero no podían entender el compromiso metafísico, sistemático. Suspender en el punto decisivo la decisión negando que haya nada que decidir, había de parecerles un extraño desvarío panteísta” (Taubes, *Teología política...*, *op. cit.* p. 82)

²⁸¹ Sobre esto, véase J. Taubes, *op. cit.*, p. 80.

²⁸² “...si analizamos la manera como Dios y la sociedad, lo religioso y los social, son vividos por el individuo, se pone de manifiesto que las líneas directrices de su estado de ánimo son idénticas en ambos casos” (H. Kelsen, *Dios y Estado*, p.1. Disponible en: <https://es.scribd.com/doc/298787719/Dios-y-el-Estado-Hans-Kelsen>)

función de los otros miembros. La conjunción del todo es vivida como un “armónico complementarse”²⁸³. Así, este *todo* es experimentado por el individuo como algo *superior* que condiciona y posibilita su propia existencia y de lo cual depende. Esta vivencia de dependencia y subordinación de la parte al todo, corresponde a la representación complementaria de una autoridad que instituye este intrincamiento social como la obligación y el deber que se implantan en la conciencia del individuo. Así, el punto del *paralelismo* de lo social con lo religioso se encuentra, para el jurista de Praga, en que la vivencia religiosa responde al mismo principio: se cristaliza en la creencia en una autoridad situada por encima del individuo la cual determina su existencia y su comportamiento, y ante la cual debe obligaciones a la vez que una total dependencia.²⁸⁴

Por otro lado, esta vivencia religiosa del individuo no se agota sólo en la autoridad, sino en la vivencia “de hallarse inscrito en un contexto universal, de fundirse en una vasta totalidad que abarca a otros además del que experimenta, y a la que se accede por medio de la deidad”²⁸⁵. Kelsen ve en la religión una especie de comunidad universal en la que el individuo entra en íntima comunión con todos los demás seres, en una confraternidad de todos los seres en Dios y mediante Dios. Así, Dios se identifica con el todo y es garantía de la relación de todos los seres, lo que es su apuesta panteísta:

Tanto más profunda se hace esta vivencia, más van confluyendo también en ella, hasta fundarse de manera panteísta en un ser único, la representación de una deidad supraindividual, distinta del individuo al que enlaza con los demás seres en una comunidad cósmica, con la representación de esta comunidad divina en cuyo seno el individuo se une con todos los demás seres²⁸⁶

Consecuente con esto, Kelsen realiza el salto de hacer el paralelismo entre esta comunidad cósmica y el problema social. Identifica a Dios como norma ética y ley natural, fin último y causa última que explica todo lo que es²⁸⁷. Su ejemplo es el del “primitivo”, para el cual no hay distinción entre lo ético-normativo y el aspecto natural-causal. En su antropomorfismo, todas las cosas se asemejan a humanos que tienen alma y se comportan

²⁸³ *Ibid.*, p. 1.

²⁸⁴ “Si se compara la autoridad del todo normativa con la que la deidad toma posesión del alma del individuo, con esa exigencia de incondicional obediencia con la cual la sociedad penetra e invade cada vez más la conciencia del individuo, no podrá advertirse diferencia alguna de esencia, y ni siquiera de grado” (*Ibid.*, p. 2)

²⁸⁵ *Ídem*

²⁸⁶ *Ídem*

²⁸⁷ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 3.

con relación a una orden. Las cosas también reciben órdenes normativas, son “destinatarios de normas” que las convierten en “personas”²⁸⁸, lo cual hace que se desvanezca la línea divisoria entre hombre y naturaleza. Para Kelsen, si en el primitivo Dios es causa y norma de todo, lo que hace que en su visión mitológica la naturaleza se constituya como una especie de comunidad o sociedad cósmica, es en la moderna visión de las ciencias naturales que la sociedad deviene naturaleza o una parte de ella, pues Dios es reducido a la función de explicación causal última.

Así, el paralelismo que encuentra Kelsen entre el momento social y el momento religioso es la reducción de Dios a un significado ético-normativo (en el primitivo) y causa última (ley en la ciencia moderna) que explica y garantiza todos los lazos y vínculos cosmológicos y sociológicos:

Si hacemos abstracción de la función con la que, debido al avance de la actitud científica, se gravó posteriormente al concepto de Dios, a saber, la función—que destruye este concepto—de explicación causal última, y si nos atenemos a su significado ético-normativo original, que genuinamente le ha correspondido en todas las épocas, queda a salvo, en forma inalterada, la percepción de la íntima relación entre el estado de cosas religioso y el estado de cosas social. Pues la comunidad mediatizada por la representación de Dios, es la sociedad, y en la sociedad que se yergue ante el individuo como autoridad supraindividual que crea lazos y genera obligaciones normativas, es fácil reconocer al Dios que ordena y prohíbe. La esencia de la vivencia religiosa configura un momento social, y la esencia de la vivencia social un momento religioso. Resulta por tanto comprensible que toda religión posea su manifestación social, que sólo entre a la escena de la historia como orden social específico, y que el grupo social primitivo sea simultáneamente una comunidad religiosa.²⁸⁹

De este modo, Kelsen, partiendo de cierto naturalismo y psicologismo (valiéndose de ideas de Durkheim, Freud, y del mismo Feurbach), prescindiendo de toda doctrina teológica, deriva la *necesidad psíquica* del individuo de supeditarse a una autoridad ética- normativa y/o autoridad legal. La actitud del hombre, tanto en lo religioso como en lo social, parte de la misma raíz psicológica²⁹⁰. Esto se observa de igual manera en el primitivo, el cual “no

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 4.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 5.

²⁹⁰ Kelsen, quien retoma a Freud, ve que éste, más allá de la especulación teológica o adopción religiosa, vinculó lo social y religioso desde una misma *experiencia psicológica fundamental* que es la del niño que interioriza la ley del padre, como un súper yo, que se traduce al ámbito social como autoridad y al ámbito teológico como poder supremo. Véase H. Kelsen, *op. cit.*, p. 6. Así, Kelsen deriva la necesidad de la ley desde la constitución psíquica e interior del ser humano, no del producto de un acto volitivo exterior del soberano. La autoridad proviene de la *estructura psíquica interior* y no del exterior. Con esto rompe con todo tipo de trascendencia.

distingue dos órdenes diferentes, el social y el religioso; no construye éste sobre el modelo de aquél, ni hace reinar a Dios sobre la naturaleza misma...”²⁹¹. De este modo, el jurista de Praga justifica su panteísmo al identificar a Dios con la ley y la norma ética; un Dios que por esta razón adquiere matices *impersonales*, anulando de esta manera todo ámbito personal y trascendente.

Así, con la victoria del racionalismo frente al voluntarismo (tanto revolucionario como contrarrevolucionario) surge a los ojos de Schmitt un nuevo concepto de legitimidad: la legitimidad monárquica es sustituida por la legitimidad democrática, la cual queda reducida a una legitimidad formal del mero ámbito procedimental propio del Estado de derecho positivo. El pueblo es quien funda el poder como *pouvoir constituant*, no la voluntad personal del soberano. La voluntad del pueblo es identificada con la ley, instaurando una democracia parlamentaria cuya función, al ser elegida mediante el ejercicio libre del sufragio, tiene los poderes ejecutivo y legislativo del Estado. De este modo, se da una identidad entre representante y representados, entre legalidad y legitimidad. Se anula toda posibilidad de trascendencia dentro del ámbito jurídico y político, lo cual deriva que en la modernidad se dé la pérdida de toda *auctoritas* sustancial.

Siguiendo esta línea del proceso inmanente y neutralizador de la política, Hans Blumenberg es el caso límite o más extremo de la racionalidad moderna. Este nuevo “enemigo” que le sale al paso a Schmitt, le obliga a tener que escribir en 1969 su *Situación actual del problema: la legitimidad moderna*, epílogo a su Teología política II²⁹², para revisar y clarificar su propio pensamiento y defender su posición ante las nuevas críticas surgidas del filósofo germano.

En su *La legitimación de la Edad Moderna* de 1966, Blumenberg parte de la negación de toda teología política bajo un concepto de ciencia que “no admite influencias de la doctrina de la salvación de una religión que se establece absolutamente”²⁹³. La Modernidad, a los ojos del filósofo, es la *ruptura* con toda hipoteca del pasado de la religión, siendo la idea de la “secularización” ese frágil hilo que debe cortarse entre la edad media y la edad moderna. La idea de secularización implicaría una categoría ilegítima de la injusticia histórica, pues supone una deuda con el pasado y lo viejo. La Modernidad, con su centro institucional en la

²⁹¹ *Ídem*

²⁹² Véase el epílogo en C. Schmitt, *Teología política*, *op. cit.*, pp. 123-133.

²⁹³ *Ibid.*, p. 123.

ciencia, es el *novum* que no necesita de ninguna justificación, en todo caso se justifica a sí misma en su proceso-progreso constante de renovación y ampliación del conocimiento. Esto conlleva a un “autoapoderamiento” del ser humano en el que la ciencia y el conocimiento no se justifican por y en Dios, ni por iluminación o gracia alguna. Tampoco por la tradición o el pasado, rompiendo con todo carácter extraordinario, trascendente, teológico o sagrado como modo de justificación o legitimación del conocimiento, las instituciones y las acciones humanas.²⁹⁴

Con este autoapoderamiento de lo humano y su proceso-progreso, surge la idea de una “Ciencia Nueva”, puramente mundano-humana; la idea de “El hombre nuevo” que se produce a sí mismo; y la idea de una “Nueva Mundanidad” que es creada *de la nada* (y no *desde la nada*) como condición de posibilidad de su autocreación continua²⁹⁵. De igual modo, surge una nueva forma de legitimidad que ya no reside en ninguna forma de transmisión tradicional ni en una transferencia de legalidad y sus viejos componentes canónicos al nuevo ámbito del Estado, sino una forma de legitimidad por una “razón carismática” que es fortalecida por los triunfos de la ciencia moderna y de lo nuevo.²⁹⁶

²⁹⁴ Como muestra J. L. Villacañas en el epílogo a la obra *Teología política* de Schmitt, con Blumenberg, se da un vínculo necesario entre Dios y hombre, en el que este último es deificado (*deificatio*). Esta experiencia de la *deificatio* es el soporte que sostiene a la Modernidad: “Lo más relevante de la tesis de Blumenberg residió en que esa metafísica panteísta era aún no con el Estado y su teología política, sino con la ciencia moderna. Frente a esa novedad, el mundo de la teología política y sus procesos era claramente residual y sectorial. En aquella metafísica panteísta [...] se encontró la evidencia propia del conocimiento y se pensó el vínculo necesario entre Dios y el ser humano, la garantía de la *deificatio*. Sin embargo, la ciencia no había sido revelada al ser humano ni procedía del mismo Dios, era fruto del mismo ser humano, era una deificación a sí misma debida, como extraída de la nada, y no tenía otra justificación que la ofrecida internamente por las evidencias del conocimiento. Entonces el ser humano se vio portador de poderes carismáticos propios, capaces de marcar lo nuevo y lo viejo por su propio ejercicio, sin otra legitimidad que su propio apoderamiento de ellos” (J.L. Villacañas, “Epílogo” de *Teología Política*, *op. cit.*, p. 177). Por otro lado, contra esto, como sostiene el mismo Villacañas, sin la *deificatio* cristiana, como operación que culminaba en las expectativas cristianas de perfección en el aquí y en el ahora, en el seno de la misma subjetividad, la ciencia no habría recibido su interpretación carismática que se legitima en su propio ejercicio. Véase, *Ibíd.*, pp. 176-178. En este sentido, también F. Hinkelammert ve una continuidad de la *deificatio* del hombre moderno en el mito cristiano del hombre-Dios, o el hecho de que Dios se haya humanizado. Sin este mito, no podría haberse dado la *deificatio* moderna. Al respecto, véase su obra *Hacia una crítica de la razón mítica*. Para Taubes, igualmente la “realización de la autonomía humana” es producto de las “ideologías sectarias medievales” con su “ideología antinómica” (Véase J. Taubes, *Del culto a la cultura*, Katz Editoriales, Madrid, 2007, pp. 70-71). Contra Blumenberg, estos autores siguen manteniendo la idea de la secularización.

²⁹⁵ Véase, C. Schmitt, *Teología política*, *op. cit.*, p. 132.

²⁹⁶ Como muestra Schmitt, Blumenberg se embarca en el asunto de la legitimidad sin mencionar a Max Weber quien había problematizado la distinción entre legalidad y legitimidad. Weber, quien es uno de los representantes de la secularización más importantes, ve en la Revolución Francesa de 1789 que “la *legalidad* era un *tipo de legitimidad* superior y más válido, racional y nuevo; era un mensaje de la diosa de la razón, lo

Sin embargo, hablar de una “legitimidad de la Edad Moderna” es, para Schmitt, una osadía, pues es un contrabando de un concepto que durante cien años fue monopolio de la legitimidad dinástica, esto es, una justificación “basada en la duración, la edad, la procedencia y la tradición, de una justificación histórica basada en el pasado y de <<una escuela histórica del derecho>> a la que sus enemigos progresistas y revolucionarios le reprocharon que justificaba la injusticia de hoy con la injusticia de ayer”²⁹⁷. Schmitt quiere resaltar que el concepto de legitimidad implica ya una herencia y relación con el pasado frente a un Blumenberg que busca una justificación basada en lo nuevo. Por esta razón, para el jurista, la justificación basada en un conocimiento marcadamente racional y legal “no es legitimidad, sino *legalidad*, pues afirma la inviolabilidad de la ley con rigor, sin admitir excepciones”²⁹⁸. La legalidad (y no la legitimidad) es el tipo de justificación propio de la modernidad, siendo el modo de funcionamiento de la burocracia estatal o de cualquier tipo:

A partir del funcionamiento conforme a la ley de un procedimiento sólo se podría tomar en consideración la legalidad como el tipo compatible de justificación de la Edad Moderna. La legitimidad implicaría todo un contrabando de conceptos viejos y podría ocultar la tradición, la herencia, la paternidad y la nigromancia de lo viejo.²⁹⁹

Así, frente a estos autores, Schmitt busca restablecer su teología política como *analogía* al afirmar la necesidad e inevitabilidad de una justificación teológica o trascendente. La teología política, lejos de ser meras elucubraciones metafísicas difusas de ideas religiosas, escatológicas y políticas, es una sustitución de los conceptos que surgieron al interior de “las dos estructuras más desarrolladas del racionalismo Occidental”, a saber: la *Iglesia católica*—con toda su racionalidad jurídica—y el *Estado del ius publicum europaeum*³⁰⁰. Éste último, en la figura autoritaria del Leviatán de Hobbes, será el mayor progreso racional conseguido

nuevo frente a lo viejo” (C. Schmitt, *Teología política*, *op. cit.*, p. 125). En este sentido, de la razón como diosa y su carisma, afirma Villacañas que Weber “había hablado de la paradoja de una razón carismática, no porque fuera una razón irracional, sino porque se presentara como sublimada, transfigurada en una potencia divina [...] Aprender los aspectos carismáticos de la razón, fortalecidos por los triunfos de la ciencia moderna, obligaba a valorar el problema de la Modernidad de una manera más compleja [...] De lo que no cabía duda, ahora, era de la transferencia al propio ser humano de la estructura misma de los bienes carismáticos [...] Éste era el verdadero alcance de la obra de Blumenberg” (Véase, J.L. Villacañas, “Epílogo”, *op. cit.*, p. 176).

²⁹⁷ C. Schmitt, *Teología política*, *op. cit.*, p. 124.

²⁹⁸ *Ídem*

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 125.

³⁰⁰ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 124.

por la humanidad. De esta manera, para Schmitt, la teología tiene un papel concreto de *justificación racional* de lo político-jurídico, lejos de ser mera metafísica especulativa e irracional como le reprochó Blumenberg.³⁰¹

Al interior de este proceso continuo de “autoapoderamiento” del ser humano, propio de la racionalidad moderna y su inmanencia, surge una corriente a la cual Schmitt toma como su enemigo directo y principal. Esta corriente extrema y radical, producto de la continua secularización no es, sin embargo, una nueva y más sofisticada neutralización de la política, sino, todo lo contrario, una forma de lo político que acepta la confrontación directa, a saber: *el anarquismo*.

La batalla emprendida contra Dios, y la metafísica en general, por parte del positivismo de Comte, abrió el camino, para el jurista, a la batalla contra Dios emprendida por Proudhon y el anarquismo³⁰². Mientras la filosofía inmanente de Hegel, como culmen de la arquitectura sistémica de la modernidad, todavía refiere Dios al mundo, justificando el derecho y el Estado como brote inmanente del espíritu objetivo, el ala izquierda hegeliana tendrá clara conciencia de ese nexo, proclamando, no con menor decisión que Proudhon, que la humanidad debe ocupar el puesto de Dios. En esta postura anarquista, reina un ateísmo consecuente que ve en la figura de Dios la imposición y justificación de toda autoridad crático-vertical. Tanto a Marx, como a Engels, les pareció que el ideal de una humanidad cada vez más consciente de sí misma tenía fatalmente que terminar en la libertad anarquista.³⁰³

Con la revolución francesa de 1848, Donoso Cortés se había convencido de que la época del regalismo llegaba a su fin: ya no quedan ni reyes ni legitimidad en el sentido

³⁰¹ Cfr. *Ídem*. Cabe resaltar la interesante observación que hace Villacañas de que Schmitt no se oponía al proyecto secular y no lo encontraba ilegítimo como tal. Según este autor, Schmitt, “al hablar de secularización quería defender que la operación moderna no estaba cerrada hasta que no se atendiera a la reocupación del espacio sagrado. Schmitt no estaba interesado en regresar a la teología pura, sino en la culminación o perfección del espacio moderno” (J.L. Villacañas, “Epílogo”, en *Teología política, op.cit.*, p. 175). En este sentido, Schmitt habla del “umbral de las épocas” citando a Alberto Gentili, contemporáneo de Giordano Bruno, quien mandó callar a los teólogos para hacer usar sus propios conceptos ahora ya en el ámbito del derecho (Véase C. Schmitt, *Teología política, op. cit.*, p.124). Lo que está de fondo es que, para Schmitt, la secularización es un proceso legítimo sólo en la medida en que reconozca la herencia de sus conceptos por parte de la teología.

³⁰² Cfr., *Ibid.*, p. 47.

³⁰³ Como observa Schmitt, en Engels, durante los años de 1842-1844, la aspiración al auto-empoderamiento del ser humano ya se hacía escuchar bajo la afirmación: “La esencia del Estado, como la de la religión, es el miedo de la humanidad a sí misma” (Véase C. Schmitt., *Teología política, op. cit.*, p. 47).

tradicional, sólo queda una salida, a saber, la dictadura. El pensador español estaba seguro de que había llegado el momento de la lucha suprema. Frente al “mal radical” que suponen las fuerzas revolucionarias y anarquistas, sólo cabe como única opción la dictadura. Schmitt retoma de este pensamiento conservador y restaurador (Bonald, Donoso, De Maistre) la idea de que en el caso extremo, en el que se espera el Juicio Universal, no puede haber mediación posible entre catolicismo y anarquía, sobre todo en el contexto de la guerra civil intraeuropea que exige una decisión. Como Schmitt señala, para Donoso, el socialismo ateo anarquista es el enemigo mortal, siendo Proudhon la misma representación del demonio.³⁰⁴ Las expresiones satánicas de la época no son “pura paradoja, sino un fuerte principio intelectual”³⁰⁵. El anarquismo, a pesar de su ateísmo, también se piensa a sí mismo con imágenes teológicas y metafísicas. Bakunin habló de “propagar Satán”, viendo en ello la única revolución verdadera.³⁰⁶

El anarquismo, a diferencia de la neutralización política liberal—como vimos anteriormente con relación al estado de excepción—assume la confrontación directa y una visión de la historia como plazo perentorio. Dentro de esta visión, la alternativa a elegir no es, tanto en Donoso como en Schmitt, entre libertad y tiranía, sino entre la “dictadura del sable” o la “dictadura del puñal”; entre la “dictadura del Estado” o la “dictadura de los anarquistas”³⁰⁷. De ahí que Schmitt *represente míticamente* el mundo y el tiempo como una lucha maniquea con tintes apocalípticos en la que el soberano ha de salir victorioso en la

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 56.

³⁰⁵ *Ídem*

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 58. Sobre este pasaje de la obra de Schmitt, J. Taubes hace la siguiente observación: “Es inolvidable la mención de Carl Schmitt al <<satanismo>> de aquella época. <<Satanismo>> no es ahí una metáfora literaria que se use al desgaire y resulte sumamente paradójica, sino un potente principio intelectual” (J. Taubes, *Teología política de Pablo*, *op. cit.*, p. 160). Que esta imaginación teológica es un “potente principio intelectual”, vale recordar cómo el anarquismo siempre se ha identificado con Lucifer, el ángel caído del cielo por rebelde. A modo de ejemplo, vale citar las palabras del anarquista mexicano Ricardo Flores Magón: “Los timoratos y los ‘serios’ de hoy, que adoran a Cristo, fueron los mismos que ayer lo condenaron y lo crucificaron por rebelde [...] ¡Sumisión! es el grito de los viles; ¡rebeldía! Es el grito de los hombres. Luzbel, rebelde, es más digno que el esbirro Gabriel, sumiso” (R. F. Magón, *Antología*, México, UNAM, 2010, pág. 8). Para una genealogía del nombre de Lucifer y su relación con Jesús y el imaginario anarquista, véase la obra de F. Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia*, Costa Rica, DEI, 1997. Igualmente, del mismo autor, sobre el imaginario teológico de R. F. Magón, su *Crítica de la razón utópica*, España, Editorial DESCLÉE DE BROUWER, 2002, pp. 183-203.

³⁰⁷ *Cfr.*, J. Taubes, *Teología Política*, *op. cit.*, p. 82.

batalla decisiva final para instaurar y asegurar el orden universal³⁰⁸. Al interior de este imaginario apocalíptico, Schmitt encuentra una “curiosa paradoja” dentro de la corriente anarquista: que justo se convierte en aquello en contra de lo cual lucha. En su lucha contra la dictadura del gobierno, el anarquismo impone su propia dictadura. En su lucha contra la teología, su propia teología:

Cierto que en esta antítesis radical [entre autoridad y anarquía] le obliga [al anarquista] a *decidirse resueltamente contra la decisión*; y así se da la *curiosa paradoja* de que el anarquista más grande del siglo XIX, Bakunin, fuese, en teoría, *teólogo de la antiteología* y, en la práctica, dictador de una antidictadura.³⁰⁹

De este modo, se establece una lucha entre dos decisiones, la del soberano y la de las fuerzas anarquistas, con sus respectivas teologías que la legitiman. En esta imaginación apocalíptica, Schmitt representa “el Gran inquisidor de Herejes”³¹⁰ al cual le interesa legitimar el mundo *tal como es* para que el caos no ascienda. Como muestra Taubes, siguiendo a Günther Maschke, en el estilo de Schmitt puede encontrarse una mezcla de elementos “aparentemente racionales” y “febriles apocalípticos”³¹¹. A los ojos de Taubes, cabe leer y comprender a Schmitt como un jurista y un “apocalíptico de la contrarrevolución”³¹². Es esta zona de *anomia* e indeterminación jurídica—que explicamos anteriormente—la que hora adquiere tintes de una batalla universal a un nivel cosmológico,

³⁰⁸J. Assmann hace referencia a una distinción específica entre mito y teología en el pensamiento apocalíptico de Schmitt. Para el egiptólogo, Ruth Groh “ha calificado la particular idea de teología política de Schmitt de *mitología política*: llama la atención sobre el carácter mítico de la imagen negativa del mundo y del ser humano en Schmitt, y sobre los <<mitos de lucha>> que desarrolla para dramatizar la <<fatalidad del mundo>>. Al situar la esencia de lo político en la dicotomía amigo-enemigo, Schmitt considera que, para ser política, una teología deberá dotar a dicha dicotomía de fundamento metafísico”. En este sentido, el mito “da pautas de comportamiento como modelo de conducta que se materializan en relatos, imágenes y símbolos. La teología, en cambio, tiene relación con lo divino en tanto que conocimiento y fundamento último de un ordenamiento social y político” (J. Assmann, *Poder y salvación...*, *op. cit.* pp. 20-21 [Cursivas mías]). De este modo, la lucha universal y apocalíptica que postula Schmitt es una imagen mítica negativa del mundo y del hombre (como fatalidad) que justifica cierta teología como *fundamento metafísico de un orden social y político determinado*.

³⁰⁹C. Schmitt., *Teología política, op.cit.*, p. 58. Corchetes míos.

³¹⁰Schmitt, como el “Gran inquisidor de herejes”, es la figura que Taubes utiliza en relación a la obra de Dostoievski. Taubes mantuvo una conversación con el jurista que calificó de “tormentosa” con relación a dicha obra: “Muy pronto sospeché en Carl Schmitt una encarnación del Gran Inquisidor de Dostoievski. De hecho, en una conversación tormentosa en Plettenberg, en 1980, Carl Schmitt me dijo: ‘Quien no ve que el Gran Inquisidor tiene toda la razón frente a todos esos rasgos exaltados de la piedad jesuánica, es que no ha entendido ni lo que significa la Iglesia ni lo que Dostoievski, contra su propia intención, obligado por la fuerza de los problemas, ha dicho ahí en realidad’ [...] Carl Schmitt se me presentaba como el Gran inquisidor de herejes” (J. Taubes, *Teología política...*, *op. cit.*, p. 164).

³¹¹Cfr., J. Taubes, *op. cit.*, p. 165.

³¹²*Ídem*

batalla en la que el pensamiento conservador se juega todo por la permanencia del mundo en contra de su posible destrucción. En esta suerte de maniqueísmo, el pensamiento schmittiano parte del paradigma católico del “pecado original”, que absolutiza la malicia y corrupción de la naturaleza humana, lo que justifica un régimen severo de gobierno. Ya Donoso Cortés, en sus cartas con el conde Raczynski, rayando en la locura, da muestras de una filosofía de la historia en la que es evidente y natural el triunfo del mal sobre el bien, siendo “un milagro de Dios”, como autoridad y gobierno, el que pueda evitarlo³¹³. La “indignidad natural del hombre” no es, tanto para Donoso, como para Schmitt, un dogma o una característica esencial del hombre, sino tiene un sentido *polémico* frente al anarquismo que parte del axioma del hombre bueno, siendo toda autoridad y gobierno lo que tienden a degenerarlo.³¹⁴

De este modo, entre el catolicismo y el anarquismo-ateo-revolucionario no hay ni puede haber término medio o acuerdo. Frente al espíritu activista de la Revolución, Schmitt opone como arma *tradición y costumbre*. La figura bíblica del *Katéchon*, de la segunda carta a los Tesalonicenses de San Pablo—que retomaremos más adelante—, es la imagen que el jurista toma como *fuerza histórica* y universal capaz de retener a todas las fuerzas anarquistas y revolucionarias, las cuales son vinculadas con el anticristo (*anomia*)³¹⁵. Así, Dios y el monarca son analogados como fuerza histórica que legitima el accionar del Estado y la Iglesia Católica y que retarda así el *final de los tiempos*. Esta lógica apocalíptica schmittiana es referida por Taubes como una “apocalíptica de la contrarrevolución” pensada “desde arriba”³¹⁶, es decir, desde las potencias que afirman el mundo *tal como es* dentro la

³¹³ Cfr., C. Schmitt., *Teología política.*, op. cit., p 53. Para Donoso, la historia es un laberinto en el que el hombre anda a tientas y del que nadie conoce la entrada, la salida ni el artificio. De “no haberse Dios hecho hombre, <<el reptil que piso con mis pies sería a mis ojos menos despreciable que el hombre>>” (véase, C. Schmitt., *Teología política*, op. cit., p. 52). Sobre las imágenes negativas del hombre en Donoso, véase J. Donoso Cortés, *Obras*, vol. 5, Madrid, Imprenta de Tejado, Madrid, 1854-1855, p. 102, 152.

³¹⁴ Sobre la posición política que se juega de acuerdo a la imagen del hombre conformada en un sentido polémico, pasando por el pensamiento conservador, el anarquismo, el marxismo y el proyecto pedagógico ilustrado, véase *supra*, nota 164.

³¹⁵ Más adelante, al final del tercer capítulo de este trabajo, desarrollamos con más detenimiento la figura del *Katéchon* y su relación con la *anomia* a la luz de las interpretaciones de algunos autores como Agamben, Hinkelammert y Taubes. En ellas se verá cómo el *Katéchon* no puede tener ninguna valoración positiva para San Pablo. Schmitt recurre a toda una tradición conservadora que ha hecho del *Katéchon* un elemento positivo, vaciando con ello todo mesianismo y apocalíptica-escatológica paulinas al ser diferidos al final.

³¹⁶ Estos puntos sobre la teología política schmittiana, la de una irrupción apocalíptica de la contrarrevolución que garantiza el *continuum* del mundo, con su acento en la figura paulina del *Katéchon* en 2 Tes 2, los desarrollaremos con más detenimiento en el último apartado de este trabajo que titulamos: “*Katéchon*: ¿medio de salvación o anticristo? El vaciamiento de la apocalíptica paulina por Schmitt”.

experiencia cristiana de la historia como plazo³¹⁷. El Soberano, que es análogo a Dios, irrumpe milagrosamente en el mundo para garantizar su *continuum* en el tiempo.

*

De este modo, tenemos un mapeo general del proceso de *neutralización* y *secularización* que Schmitt ve en los últimos cuatro siglos y contra lo cual se enfrenta para erigir su *teología política*. La relación entre teología y política al interior de este proceso puede caracterizarse, apelando a una genealogía de los conceptos, conforme a tres pares conceptuales fundamentales: teísmo-absolutismo (*Dios potente*), deísmo-liberalismo (*Dios impotente*), panteísmo-liberalismo (*Dios inmanente-impotente*), ateísmo-anarquismo (*sin Dios*). La secularización y neutralización moderna han significado la ruptura de la teología política como analogía al romper con toda jerarquía crático-vertical. Una cita de Taubes puede ilustrar y servir para redondear lo que hemos venido exponiendo con Hobbes, Kelsen, Blumenberg y el anarquismo, este último como una secularización, pero sin neutralización política:

El derrumbe del orden jerárquico puede observarse en el giro del método medieval de la prueba por analogía al método experimental de la ciencia moderna [...] así como en el giro de una teología que presupone una analogía entre el reino de la naturaleza y el reino de la gracia, a una teología que establece una síntesis entre naturaleza y gracia (con lo cual se socava el fundamento teológico de un orden jerárquico y se vuelve ilegítima toda representación de lo divino en el mundo) [...] La realización de la autonomía humana se llevó a cabo a costa de la muerte de Dios como creador del cielo y de la Tierra y a costa de todo el orden visible e invisible que la ley [divina, Torá] brinda al hombre. Este pasaje del teísmo heterónomo al ateísmo autónomo de los siglos XIX y XX contiene la historia interna del pensamiento teológico-político de la modernidad.³¹⁸

Llegados a este punto, nos falta mostrar el proceso contrario (*teologización*) que rompe igualmente con la teología política como analogía y con el poder crático-vertical, y ver la respuesta que el jurista de Plettenberg ofrece. Como sospecha el jurista, en el proceso de

³¹⁷ Véase, J. Taubes, *Teología Política...*, *op. cit.*, p. 169. Por otro lado, Schmitt no afirma una norma jurídica o ley particular del derecho positivo, sino afirma al “mundo tal como es”, lo que implica tanto al orden normativo jurídico vigente como a la excepción que suspende la norma jurídica para mantener dicho orden. Afirma tanto el carácter ordinario de la ley, como el carácter extraordinario de la decisión que la mantiene, esto es, a la totalidad del mundo tal como es y que debe ser mantenido a toda costa. En este sentido, decimos que su teología política es *afirmativa* y no *positiva*, para distanciarla del derecho positivo del liberalismo burgués que dicho término puede referir.

³¹⁸ J. Taubes, “Teología y Teoría Política”, en *Del culto a la cultura*, Madrid, Katz Editores, 2007, pp. 270-271. Corchetes míos.

teologización, el anarquismo no necesariamente se desvincula de la teología. Benjamin y Taubes son la muestra de ello al conformar un *anarquismo teocrático* de raíz judía (que veremos un poco más adelante). Ante bien, queremos acercarnos al proceso de *teologización* que surge desde el conservadurismo cristiano con su “dualismo extremo”, el cual pretende *liquidar* toda teología política. Esto se observa en el debate que Schmitt sostiene con su amigo Erik Peterson y que a continuación esbozaremos brevemente antes de entrar a la política mesiánica benjaminiana.

2.4.2 Teologización conservadora: el dogma trinitario en Erik Peterson

Otro de los frentes a los que Schmitt se opone, con su teología política como analogía, es al proceso de teologización del dogma cristiano que lleva a cabo Peterson. Éste emprende la *liquidación* de la teología política desde el ámbito teológico, a diferencia del secularismo anarquista y el cientificismo positivista que lo hace desde la esfera mundana/terrenal. Para el proceso de secularización, el concepto de teología política adquiere un sentido *positivo* en la medida en que afirma que toda teología o religión recae inevitablemente en la *justificación de la autoridad*³¹⁹. Al contrario, para Peterson, la teología política adquiere un sentido *negativo* en la medida en que la teología—al menos la del dogma cristiano—*no justifica* y se compromete con ninguna autoridad y práctica política (sea tanto en su sentido crático-vertical, como sociológico-horizontal), derivando un dualismo que no se “contamina” de la esfera profana de la política. Su obra de 1935, *El monoteísmo como problema político*, es la obra que pretende dar la estocada de muerte, en clave cristiana, a la teología política de su amigo Carl Schmitt.

Para el teólogo germano, la teología política es meramente política y no teología, siendo desde el punto de vista de la teología una medida irrelevante, pues tiene como esencia el pensamiento político más que ser una parte fundamental de la teología³²⁰. El lugar de

³¹⁹ Sentido positivo que Kant—como culmen de la ilustración—tiene en cuenta con su apología a la autonomía como “la salida del hombre de la inmadurez causada por él mismo”; Inmadurez que consiste en aceptar los dogmas y la autoridad de la iglesia contrarios—como heteronomía—a la razón autónoma. De ahí la máxima de la ilustración que Kant continua: “¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la ilustración” (E. Kant, *¿Qué es la ilustración?*, Madrid, Alianza, 2013, p. 87).

³²⁰ Sobre la relación entre Schmitt y Peterson, véase el “epílogo” de J.L. Villacañas, en *Teología Política*, op. cit., pp. 143-154.

enunciación de Peterson es el del teólogo contra el jurista, el cual camufla su posición teológica para *imponer* su punto de vista jurídico-político a la teología. Para Peterson, la doctrina católica no debe someter el orden religioso al orden político, pues fue plenamente consciente de cómo en su época algunos católicos se decantaron a favor de Hitler, lo que le llevó a disputarle a Schmitt el *monopolio hermenéutico* de la *forma política católica*.

Más que hablar de teología política, el cristianismo sólo puede hablar con propiedad de teología a partir de la revelación de un *Logos encarnado* que habló acerca de Dios. La teología supone una *scientia divina*³²¹ como participación del Logos divino. Éste irrumpe como hijo en el mundo para hablar de Dios y revelar lo que Dios es, lo que se concreta en el dogma trinitario, para ascender nuevamente junto al padre y dejar de comprometerse con la esfera mundana. En este sentido, sólo puede hablarse de una teología con el surgimiento del cristianismo, a saber, del periodo que va de la primera venida de Cristo hasta la espera de su segunda venida o irrupción en el mundo. Es por la idea de un Logos encarnado que se concreta en el dogma trinitario que no puede hablarse propiamente de una teología entre los judíos y los paganos, ni de una teología política entre los cristianos. Sólo hay teología política en paganos y judíos.

Por otro lado, si bien tanto judíos y católicos tienen en común la esperanza del Reino (para unos en la primera venida del Mesías, para otros en la segunda), mientras no se haya consumado la parusía ningún poder político puede ser sacralizado. La iglesia sólo deriva su existencia del fracaso del Reino de Cristo como consecuencia del desconocimiento judío del Mesías. Solamente habrá iglesia mientras los judíos no se conviertan, esto es, mientras judíos y cristianos no tengan un mesías en común. La Iglesia sólo adquiere su sentido al adquirir un carácter *público y propagandístico* del dogma trinitario, no un sentido político (este punto es el que le disputa Peterson a Schmitt en cuanto al monopolio de la forma católica), pues el dogma trinitario no tiene representación en ningún poder político mundano.³²²

³²¹ *Ibid.*, p. 145.

³²² Peterson concluirá al final de su libro de 1935, que el monoteísmo cristiano se ha convertido en una pieza del imperio que no hizo más que construir la monarquía divina a través de la monarquía terrestre. Recuperando las ideas teológicas de Capadocio Nacianceno, retoma la noción de la monarquía de un Dios uno y trino, un Dios que es tres personas a la vez: Padre, hijo y espíritu. Con esto, Peterson termina demostrando simplemente un modelo metafísico de la unidad divina trina que es *imposible* que obtenga correspondencia analógica con la monarquía política en el mundo. No puede haber una persona que sea una y trina en este

Como consecuencia del rechazo del mesías por parte de los judíos, es que los Doce recibieron la misión apostólica de dirigirse a los gentiles. Esto da origen al momento fundacional de la Iglesia y su estructura, cuya consecuencia es la decisión de abandonar temporalmente el Reino para tomar *decisiones dogmáticas* que se niegan a quedar reducidas a una mera celebración misteriosa, sino que son un dogma con sacramentos, derecho y *culto público*. Por mucho que el Estado laico imponga una separación con la Iglesia, al obligarle renunciar a su condición jurídica pública de tal modo que sus actos sacramentales no se reconozcan como jurídicamente válidos, la Iglesia nunca podrá renunciar a la publicidad que implica el poder de establecer dogmas. La Iglesia dejaría de ser una entidad “pública” en el momento en que renuncia a pronunciar decisiones dogmáticas.³²³

De este modo, las discusiones entre Peterson y Schmitt pasan por la apropiación hermenéutica de la forma del catolicismo. El interés de Schmitt es transmitir la forma política y jurídica de la Iglesia al Estado³²⁴, el de Peterson, mantener la visibilidad de la Iglesia en su propio valor.

Es en este sentido que decimos que Peterson realiza un proceso que, apoyándonos en J. Assmann, hemos llamado *teologización*³²⁵. Este consiste en una transferencia de conceptos

mundo, *no pudiendo la trinidad ser modelo para una política*. Se marca el fin de toda teología política al interior de la fe cristiana: “ese concepto de unidad no tiene correspondencia alguna con la criatura [...] Y así no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó de la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una <<teología política>> que hacía degenerar el evangelio en instrumento de justificación de una situación política. Sólo en suelo judío o pagano puede levantarse algo así como una <<teología política>>. Pero el evangelio de Dios trino cae más allá del judaísmo y paganismo, y el misterio de la Trinidad es un misterio de la misma divinidad, que no de la criatura. Así como la paz que busca el cristiano es una paz que no garantiza ningún César, porque esa paz es un don de Aquél que está <<sobre toda razón>>” (E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999, p. 93-95).

³²³ Cfr., J.L. Villacañas, “epílogo”, en *Teología política, op. cit.*, p. 148. Por otro lado, como muestra el mismo Villacañas, el dualismo extremo de Peterson no se vincula para nada al dualismo extremo “rebelde, antipolítico del gnosticismo” (*Ídem*). El pensamiento gnóstico no puede dar el paso de la transformación del Reino en Iglesia, pues reniega de todo contacto mundano, relanzando una escatología como “fuga continua en la teoría” que funge “como instrumento de separación del mundo y su emancipación” (*Ídem*). En este sentido, puede decirse que si bien el dualismo extremo de Peterson reniega que el dogma recaiga en una política mundana, necesita de un tercer elemento que mantiene en contacto las dos esferas hasta que no se realice el Reino, esto es, la Iglesia, que sólo actúa como aquella institución *propagandística* y *publicitaria* hasta la completa conversión de judíos, paganos y gentiles en una *ecúmene* que complete el Reino. Esta mediación sería impensable para el gnosticismo.

³²⁴ Cfr., C. Schmitt, *Teología Política, op. cit.*, p. 72, nota 6.

³²⁵ Para Assmann, estos procesos de transferencia de conceptos de una esfera a otra tienen consecuencias drásticas en lo político y lo teológico, pues rompen con toda unidad analógica. Este proceso de transferencia

de la esfera mundana al ámbito trascendente. De este modo, las formas de la política mundana como el *Reino*, *Imperio*, *Imperator*, son trasladadas a un ámbito trascendente para deslegitimar toda autoridad terrenal que busca justificar su poder en el corpus cristiano:

En una inscripción sepulcral se dice: <<*Mundumque relinques immensum Christi possidet imperium*>> [Dejando el mundo entra en posesión del imperio sin límite de Cristo]. Máximo de Turín, en una homilía, indica: <<*Non enim ad imperium coelorum pervenitur superbia*>> [Pues al imperio de los cielos no se llega en soberbia]. Está claro, pues, que el reino de los cielos ha sido llamado también *imperium*. En el *Carmen Paschale*, de Sedulio, se dice una vez de Cristo: <<*Cuius nomen et aeterno complectens omnia gyro imperium sine fine manet*>> [Del cual es el nombre que todo lo encierra en una círculo eterno, cuyo imperio permanece sin fin]. Con ello se contrapone la fe en *el imperio sin fin de Cristo* a la profecía hecha a favor de la Roma terrenal [...] Porque el imperio de Cristo ocupó el lugar del imperio pagano.³²⁶

Por otro lado, los ataques entre sí de Peterson y Schmitt pasan por la acusación de cierta “contaminación” de protestantismo luterano. Para el primero, los católicos que se habían decantado a favor de Hitler sólo se comportaban en el fondo como luteranos. En su visión, el luteranismo siempre había implicado una “*política cristiana* que hacía de la autoridad política una personalidad sagrada desde el punto de vista religioso”³²⁷. La historia de Prusia confirmaba todo esto. La afirmación de la sacralidad del orden político era una innovación reformada que tuvo consecuencias para los saberes disciplinarios de la Modernidad³²⁸. Frente al luteranismo, la doctrina católica no podía consistir—a los ojos de Peterson—en un sometimiento del orden religioso al orden político. No lo había sido desde San Agustín con su separación de las dos ciudades o reinos. Por esto, Peterson veía en Schmitt no a un católico, sino a un luterano que funge (en el sentido de la famosa frase de Franz Overbeck) como el “peluquero teológico” del *führer*, tal como su antecesor, Eusebio de Cesarea, lo había sido de Constantino. Por otro lado, Schmitt atacaría a Peterson de ser un

tiene sus comienzos con el pueblo de Israel: “Con la transposición de las formas del tratado y el libro de las leyes desde la esfera sociopolítica a la de la relación con Dios, ambas esferas coinciden en la misma: surge algo nuevo que previamente no existía. Un caso equivalente de transferencia tenía sin duda también en mente Carl Schmitt cuando hablaba de conceptos teológicos <<secularizados>>: cuando un concepto se seculariza, ello tiene consecuencias en la teología; pero no se trata de una simple analogía—de un tercer elemento común puesto entre Dios todopoderoso y el legislador omnipotente—sino de consecuencias drásticas, pues, bajo el signo del legislador omnipotente, corresponde a Dios todopoderoso abandonar el puesto del poder legislativo. Exactamente lo contrario se verifica en el proceso que yo llamo <<teologización>>: bajo el signo de Dios legislador, corresponde al señor terrenal abandonar dicho puesto” (J. Assmann, *Teología política entre el antiguo Egipto e Israel*, op. cit., p. 59). Este mismo proceso es el que realiza Peterson en el cristianismo cuando eleva la figura de Cristo a la de *Imperator* celeste que compite y deslegitima todo imperio pagano.

³²⁶ E. Peterson, op. cit., pp. 128-129.

³²⁷ J.L. Villacañas, “epílogo” de *Teología Política*, op. cit., p. 151.

³²⁸ Cfr., *Ídem*

“luterano espiritualista”³²⁹—que se vincula más a cierto liberalismo protestante—con su consecuente neutralización política que rechaza todo vínculo religioso con el poder de este mundo; un luterano *originario*³³⁰ que rechaza el poder secular y toda forma de teología política.

En 1969, ya muerto Peterson, Schmitt escribe su *Teología política II* para hacer oír su voz contra la “leyenda de la liquidación de la teología política”. El ataque de Peterson fue sentido como la traición de un aliado y un amigo. Lo que el jurista ve en Peterson es al “peluquero teológico de la dominación mundial del liberalismo americano”³³¹. Peterson, a ojos schmittianos, no es más que la otra cara de la moneda de la neutralización política del liberalismo secular. En el contexto de la guerra fría y de las luchas de clases, el ataque de Peterson venía a esterilizar y paralizar los potenciales políticos de la teología política, lo que, “paradójicamente”, contra su intención apolítica inicial, derivaba en una postura política que sólo hacía el juego al liberalismo y a la izquierda³³². Ésta última, sí realizaría una teología política revolucionaria al margen de la doctrina de la Iglesia, la cual, en el Concilio Vaticano II, asumiría las tesis de Peterson, cosa que Schmitt sólo podía ver con horror y desesperación. Para el jurista, una teología que no fuera puesta en función de la definición del enemigo y se descomprometiera de la batalla final sólo venía a fortalecer al oponente. Schmitt era testigo de una izquierda cuya teología política podía integrar y asumir perfectamente la leyenda de Peterson, esto es, que el ámbito de la teología no puede justificar el poder político autoritario

³²⁹ *Ibid.*, p. 153.

³³⁰ *Cfr.*, *idem*

³³¹ *Ibid.*, p. 154.

³³² Schmitt encuentra cierta paradoja en la idea de una teología aséptica de toda política: “¿Cómo quiere una teología que se separa decididamente de la política *liquidar* teológicamente una magnitud política con pretensiones políticas? Si *teológico* y *político* son dos ámbitos separados (*diferentes toto coelo*), una cuestión *política* sólo se puede liquidar *políticamente*. El teólogo sólo puede expresar su liquidación de asuntos del ámbito político si se establece como una magnitud política con pretensiones políticas [...] Entonces, la frase <<El monoteísmo político está liquidado teológicamente>> implica la pretensión del teólogo a decidir en el ámbito político y su pretensión a la autoridad frente al poder político, una pretensión que se vuelve tanto más política cuanto más alta pretenda estar la autoridad teológica sobre el poder político” (C. Schmitt, *Teología Política*, *op. cit.*, p. 120). Con esta paradoja, Schmitt observa que el supuesto carácter apolítico de la teología, que propone Peterson, deriva en una política que la acerca a la neutralización de lo político del liberalismo burgués, esto es, rehúye del conflicto frente a un enemigo. J. Taubes está de acuerdo en este punto al rechazar la supuesta neutralidad y viabilidad de una teología apolítica: “...No hay, de hecho, teología que no sea relevante para el orden de la sociedad. Incluso la teología que pretende ser totalmente apolítica y que concibe lo divino como lo totalmente extraño, como lo totalmente otro respecto del hombre y del mundo, puede tener implicaciones políticas” (J. Taubes, “Teología y teoría política”, en *El culto a la cultura*, *op. cit.*, p. 267).

sino solamente a los procesos revolucionarios con su vena comunitaria. Esto podía observarse en la teología progresista de J.B. Metz, pero también en la teología de la liberación latinoamericana de un Ignacio Ellacuría y Ernesto Cardenal que Schmitt veía crecer.

*

Hemos conformado una síntesis y mapeo general de las posiciones y oposiciones en contra de las que Schmitt lanza su propuesta de una *teología política* como *unidad analógica* que se encuentra entre los procesos de secularización y de teologización. Con esto, Schmitt vincula lo trascendente con lo inmanente, el cielo y lo mundano, religión y política, como modo de legitimar todo poder crático-vertical. Esto frente a una secularización liberal que rompe con toda trascendencia para neutralizar lo político (como en Krabbe, Kelsen, Blumenberg), con excepción del secularismo del ateísmo anarquista que asume una política de confrontación directa (Proudon y Bakunin). Por otro lado, se afirma frente a un proceso de teologización que absolutiza el ámbito trascendente y que rompe con la unidad analógica, neutralizando igualmente lo político (Erik Peterson), con excepción de la teologización del mesianismo que asume una política de confrontación directa (Benjamin y Taubes), que veremos a continuación.

En este punto, se nos hace importante resaltar y rescatar la *afinidad electiva* entre el mesianismo y el anarquismo. Ambos momentos políticos, al asumir una confrontación directa contra la autoridad, trabajan por una liquidación de la teología política desde dos frentes o esferas en apariencia irreconciliables entre sí (sobre todo para una mentalidad moderna): la política-profana y la teológica-trascendente. Ambas esferas pueden vincularse y ser aliadas para la conformación de una teología política de izquierdas y “desde abajo”, basada en un sentido mesiánico, escatológico y/o apocalíptico destinado a retirar toda justificación a los órdenes caducos de la injusticia y la opresión, fundando una nueva comunidad y democracia sostenida por la justicia. A esto es a lo que hemos preferido llamar una *política mesiánica*, por la que estaría apostando Walter Benjamin.

Con esto, el pensador judío estaría liberando o des-encasillando nuevamente el potencial crítico del mesianismo (lo que en Pablo de Tarso es fundamental para una crítica a la teología del imperio, como veremos más adelante) que se encuentra neutralizado, tanto en

la teología política schmittiana, que pacta con las fuerzas mundanas, como en la teología a-política de Peterson que, al ser lanzada a las alturas, se vuelve cómplice de estas fuerzas. Igualmente se encontraría cancelado o anulado este potencial crítico del mesiánico con el proceso de secularización del legalismo del liberalismo burgués y de cierta izquierda progresista. Liberar el potencial crítico del mesianismo judío—y en consecuencia cristiano, para no ser reducido meramente a un “judaísmo para las naciones”³³³—contra toda autoridad mundana, sería la apuesta por una política mesiánica. Esta apuesta habilita el “dardo mesiánico secularizado del marxismo”, el cual, en palabras del mismo Taubes, tanto miedo y angustia provocaban a Schmitt.³³⁴

2.5 Política mesiánica como teologización revolucionaria, comunidad e irrupción-interrupción del tiempo

Tres cosas llegan de improviso: el Mesías, un objeto encontrado y la picadura del escorpión (Sanedrín, 97 a).

Pero donde el poder divino entra al mundo secular se respira destrucción. Esto es porque en este mundo nada constante y ninguna organización puede basarse en el poder divino, y mucho menos en la dominación como su principio supremo [...] Sólo en la comunidad, en ninguna parte de las ‘organizaciones sociales’, lo divino se manifiesta con fuerza o sin ella (Walter Benjamin, Mundo y Tiempo).

“Si alguna vez digo ante un instante: ‘¡Deténte eres tan bello!’ , puedes atarme con cadenas y con gusto me hundiré. Entonces podrán sonar las campanas a difuntos, que seré libre para servirte. El reloj se habrá parado, las agujas habrán caído y el tiempo habrá terminado para mí”.
(Goethe, *Fausto*).

Antes de hablar de una *política mesiánica*, que implica una ruptura con la unidad analógica de la teología política (proceso de *teologización* que se diferencia al de Peterson), quisiéramos entrever brevemente el sentido o rol que la teología, concepto no muy utilizado por Benjamin a lo largo de su obra, guarda con su pensamiento filosófico y político. Para ello, habrá que remontarse a sus años de juventud y a la relación que sostuvo con su amigo Scholem.

2.5.1 La teología en el pensamiento de Walter Benjamin

³³³ Véase J. Taubes, *Teología Política*, op. cit., p. 171.

³³⁴ “Sin embargo, notaba en cada palabra de Schmitt algo que me era extraño: el miedo y la angustia ante la tormenta que acechaba en el dardo mesiánico secularizado del marxismo” (J. Taubes, op. cit., p. 164).

Entre 1918 y 1919, a finales de la Gran Guerra, Benjamin y su esposa, Dora, se instalan en Suiza. Allí, además de trabajar en su tesis doctoral, Benjamin recibe frecuentemente las visitas de su amigo Scholem. A lo largo de aquellos años, y cuando menos hasta 1927—nos dice Scholem—la esfera religiosa adquiere en Benjamin una importancia central, pues la religión y la teología representaban para él “el orden supremo”, teniendo una “fe mesiánica profundamente enraizada”³³⁵. Por otro lado, en su conferencia *Walter Benjamin*, de 1964, el mismo Scholem desarrolla de manera sucinta el pensamiento teológico de su amigo. Este pensamiento estaba orientado hacia conceptos judíos, de los que resaltarían dos categorías a lo largo de sus escritos como “ideas regulativas” de su propuesta teológica. Por un lado, “la revelación, la idea de la *Torá*, la representación de la doctrina y de los textos sagrados en general; por otro lado, el mesianismo y la redención”³³⁶. Años más tarde, Benjamin manda una carta a Max Rychner, la cual hace llegar una copia inmediatamente a Scholem. En ella, el judío alemán hace una confidencia y confirma la influencia de la doctrina talmúdica en su pensamiento teológico: “Nunca he sido capaz de buscar y pensar de otro modo que en un sentido, si me atrevo hablar así, teológico, es decir, de acuerdo con la doctrina talmúdica de los cuarenta y nueve grados de significación de cada pasaje de la *Torah*”.³³⁷

Estas preocupaciones de juventud, expresadas en escritos y fragmentos redactados entre 1916 y 1921, contienen igualmente una doble dimensión, a saber: la filosofía (con la preocupación de la idea de tiempo y por su propio tiempo) y la teología (debatiendo con la filosofía de la religión, la moral y el judaísmo). El vínculo entre estas dos dimensiones al interior del pensamiento benjaminiano se ubica en que su preocupación filosófica por el tiempo se encuentra ya atravesada por el mundo de las categorías teológicas: “eterno retorno”, “Juicio Final”, “reconciliación”, “redención”, “mesianismo” o “catástrofe”, por mencionar algunas.

Sobre los vínculos entre filosofía y teología, para Susan Buck Morss, lo teológico sólo cumple con una *función filosófica* al interior de la teoría bejaminiana:

³³⁵ Sobre este periodo en Suiza, ver G. Scholem, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Barcelona, ediciones península, 1987, p. 67-96.

³³⁶ G. Scholem, *Walter Benjamin y su ángel*, Buenos Aires, Fondo de cultura Económica, 2003, p. 30.

³³⁷ Carta a Max Rychner del 7 de marzo de 1931, en W. Benjamin, *Correspondance II (1929-1940)*, trad. de G. Petitdemange, Aubier, París, 1979, p. 44.

Tal vez el sobrecargado término <<teológico>> conduzca a menos confusiones si se entiende que cumple una función filosófica precisa dentro de la teoría de Benjamin [...] Si Benjamin usara abiertamente conceptos teológicos, estaría dando expresión judaica a los objetivos de la historia universal; al evitarlos, otorga expresión histórico-universal a los objetivos del judaísmo.³³⁸

En la *Obra de los Pasajes* de 1927 (que Benjamin no llegó a concluir, y en la que pueden encontrarse una enorme recopilación de citas y pasajes que deberían de servir a una ambiciosa historia de la filosofía materialista del siglo XIX) puede verse el carácter oculto y auxiliar que lo teológico ocupa en su pensamiento, esto en la muy comentada y conocida imagen que ofrece de la relación entre el *papel secante* y la *tinta*: “Mi pensamiento se comporta respecto de la teología como el secante respecto de la tinta. Está enteramente impregnado de ella. Pero si dependiese del secante, nada de lo que se escribe quedaría”.³³⁹

Este carácter oculto en el que debe permanecer la teología se asemeja a aquella otra imagen que Benjamin ofrece al inicio de sus *Tesis sobre la historia* y que arroja luz sobre la relación que guarda en su pensamiento la filosofía con la teología. Aquí, como es sabido y ampliamente discutido, ofrece la imagen de una teología que permanece igualmente oculta, clandestina o de contrabando (el enano giboso de la tesis I) que ayuda a vencer en las partidas de ajedrez al autómatas que es el “materialismo histórico”, como aquél ámbito filosófico y profano³⁴⁰. Al igual que aquél jorobadito que Benjamin alude en las canciones infantiles de su infancia, que se esconde en el sótano haciendo travesuras y ve sin ser visto³⁴¹, “la teología enana y corcovada también se esconde en el sótano—de la filosofía, de la política—desde donde perturba haciendo travesuras”.³⁴²

³³⁸ Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid, La balsa de la Medusa, 1989, pp. 257, 269.

³³⁹ W. Benjamin, “La obra de los pasajes [Convulso N]”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, Santiago de Chile, Editorial Arcis-Lom, 1966, p. 140. También en W. Benjamin, “Temas varios”, en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. B. Echeverría, México, Ítaca, 2008, p. 78.

³⁴⁰ “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 a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie” (W. Benjamin. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, op. cit., p. 35).

³⁴¹ “Así encontré al hombrecillo muchas veces. Sin embargo, jamás lo vi. En cambio él me veía, y tanto más claro cuanto menos veía yo de mí mismo” (W. Benjamin, “El jorobado hombrecillo”, en *Infancia en Berlín hacia mil novecientos*, *Obras*, libro IV, vol. 1, Madrid, Abada, 2010, pp. 245-247).

³⁴² S. Rabinovich, “El enano jorobado que no fuma (o la ‘teología’ benjaminiana contra el opio del progreso). Reflexiones a partir de la primera Tesis sobre la historia”. en *En-claves del Pensamiento*, no. 16, 2014, pp. 203-218.

Con todo esto, podemos decir que, en una época secular y profana, que busca sacralizar el mundo terrenal, como es la modernidad, puede resultar escandaloso y *deslegítimo* hablar de teología, por ello nos recuerda S. Busck-Morss que “la teología es lo que da vida al materialismo histórico”, pero hay que “mantener esta idea invisible porque llamarla por su nombre haría desaparecer su verdad—esta es la última advertencia de Benjamin. Respetémosla y, otra vez, ocultemos al enano de la teología”³⁴³. Oculta, la teología puede activar su promesa, a la luz de la secularización corre el riesgo de ser reapropiada por el fascismo y la teología política³⁴⁴. Por ello, ante el tiempo de lo profano en el que vivimos, Benjamin opta hablar con medios profanos, a saber, con la filosofía y un tipo particular de política que des-pista a propios y extraños, al vestir con su ropaje a la teología para hacerla pasar desapercibida, esto es, como *política mesiánica*.³⁴⁵

Por otro lado, la relación entre la teología y la filosofía, como ámbito profano, no es tampoco en Benjamin la inversión del lema medieval “*philosophiae ancilla theologia*” en “*theologia ancilla philosophiae*”³⁴⁶. No es una cuestión de subordinar o esclavizar una a la otra, ni siquiera una cuestión de “servicio” (*Dienst*), ya que poner la teología al servicio de x es lo que corre el riesgo de transformarse justamente en teología política, sino más bien de “protección”. La teología, al estar oculta, *protege* al materialismo histórico haciéndole travesuras, orientándole a buen puerto y evitando que caiga en las redes del poder.³⁴⁷

³⁴³ S. Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid, A. Machado Libros, 2001, p. 277.

³⁴⁴ Sobre esto nos advierte S. Rabinovich: “...cuando el mesianismo se muestra a plena luz—secularista—como proyecto político nacionalista deja ver su rostro más peligroso. El mesianismo judío secularizado bajo la forma de Estado nacional buscada por el movimiento sionista ofrece un claro ejemplo [...] Todo parece indicar que la teología porta una promesa que no puede ver; pero sobre todo, que no debe mostrar: sólo puede activarla estando escondida” (S. Rabinovich, *op. cit.*, pp. 206-207).

³⁴⁵ “La religiosidad de Benjamin era secular y mundana, aproximándose a los objetos profanos con religiosa reverencia. Era entonces una teología “invertida” o “negativa” en la que convergían materialismo y misticismo...” (S. Buck Morss, *Origen de la Dialéctica de lo Negativo*, México, Siglo XXI, pp. 31-32).

³⁴⁶ “‘La filosofía es sierva de la teología’ en ‘la teología es la sierva de la filosofía’”. Véase S. Rabinovich, *op. cit.*, p. 206.

³⁴⁷ Tal vez sea más clarificador poner mayor énfasis en la idea de “protección” que de “servicio” (*Dienst*) para entender la relación que guardan la teología y el materialismo (o la filosofía) en el pensamiento benjaminiano. Esto va más acorde a una imagen del cuidado, de algo que está oculto pero que vela y cuida al materialismo histórico contra el fascismo, contra la teología política, el poder, etc. Una especie de ángel de la guarda. Esa “protección”, es una deuda permanente del materialismo histórico hacia la teología, cosa que, como muestra P. Bouretz, Scholem no se cansó de clarificar y que además Habermas captó a la perfección: “De manera sintomática, mientras que *Historia de una amistad* se contenta con observar que las *Tesis* quieren <<poner al materialismo bajo la *protección* de la teología>>, será en el texto más esotérico consagrado por Scholem a su

Así, para Benjamin, la teología tiene que ir de contrabando, de lo contrario, pierde su verdad y su potencial crítico. Incluso, para estos tiempos profanos, hacer visible la estructura religiosa del capitalismo resultaría polémico y escandaloso:

Probar esta estructura religiosa del capitalismo, es decir, probar que no sólo es una formación condicionada por la religión como lo piensa Weber, sino un fenómeno esencialmente religioso, nos conduciría hoy al extravío de una polémica universal exagerada. No podemos estrechar la red en la cual nos sostenemos; sin embargo, este punto será apreciado posteriormente.³⁴⁸

Lo que el filósofo judío nos sugiere en el fondo es que, sin negar la clara presencia de motivos teológicos en su pensamiento, su escritura no se reduce ni exige necesariamente ser interpretada en clave teológica. Su preocupación se centra más—como ya hemos mencionado anteriormente y con lo que Taubes estaría en acuerdo—en los potenciales políticos de la teología. Su pensamiento bebe de las fuentes teológicas, pero sin reducirse y limitarse a ellas. Éstas cumplen funciones precisas al interior de su teoría filosófica-política con relación a su preocupación teórica y filosófica por el tiempo.

En este sentido, Benjamin se ubica desde el lugar profano para construir su filosofía. Piensa el judaísmo *desde el mundo* y trae su existencia profana hacia su interior para encontrar allí la posibilidad de salvación. Esto es clave para comprender lo que lo diferencia de los otros grandes pensadores judíos de su tiempo: Rosenzweig, Cohen, o el propio Scholem, quienes rehusaron relacionar el pensamiento judío con el ámbito de lo profano. Este último, siempre observó como un peligro para la obra de su amigo la atracción hacia el ámbito profano que ejercía el marxismo mediatizado por la influencia creciente de Brecht.³⁴⁹

amigo donde realmente sean abordadas de frente. Aquí, Scholem no vacila en clarificar las cosas: si las *Tesis* se proponen confrontar la socialdemocracia con el materialismo histórico, deben infinitamente más a la teología de lo que desean confesar los lectores marxistas de Benjamin; algo que Jürgen Habermas captó a la perfección al considerarlas <<uno de los testimonios más conmovedores del espíritu judío>>” (P. Bouretz. *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, Madrid, Trotta, 2012, p. 297). Por otro lado, M. Löwy sí sugiere tomar en serio la inversión del lema medieval y la idea de “servicio” en la teología. Ésta, estaría al “servicio” de la lucha de los oprimidos. Ver, M. Löwy, *Walter Benjamin: Aviso de incendio. op. cit.*, pp. 51-52.

³⁴⁸ W. Benjamin, *El capitalismo como religión*. Recuperado de <http://www.elviejotopo.com/topoexpress/el-capitalismo-como-religion/>.

³⁴⁹ En una carta de 1931, Scholem muestra su reprimenda al defecto que ve en Benjamin por acercarse al ámbito profano de la política y el marxismo, queriéndole hacer que entre en razón: “Sin duda no serás la última víctima, pero quizá sí *la más incomprensible*, de la confusión entre religión y política, cuando podía esperarse que tú más que cualquier otro las aclarases con nitidez en su justa relación. Pero, como acostumbran a decir los antiguos judíos españoles, lo que puede el tiempo también lo puede la razón” (Carta de Scholem a Benjamin del 30 de Marzo de 1931, en W. Benjamin, *Correspondance II, op. cit.*, p. 48). Sin

Lo que para Scholem es una “distorsión” que debe corregirse, en Benjamin se muestra como la tensión constante que conforma la base de su pensamiento atravesado entre el universo trascendente del judaísmo y la visión profana del marxismo. Esto hace que su pensamiento sea incomprendido en su época y quede a fuego cruzado entre las demandas de su amigo Scholem como las de Brecht y la escuela de Frankfurt, siendo el más profano entre los teólogos y el más teólogo entre los profanos.³⁵⁰

Esta tensión se muestra igualmente en un indeciso Benjamin que, desde 1920, tenía la voluntad de escindirse del universo europeo para consagrarse al universo judío, imaginando el valor incalculable que tendría querer “entrar en el hebreo”³⁵¹. Sin embargo, ocho años más tarde, sigue reconociendo que el tiempo dedicado a temas alemanes o franceses—como la traducción de Proust y de Baudelaire—forma “una especie de cercado erigido alrededor” del universo judío que le impide entrar en él³⁵², lo que muestra su titubeo y reticencia de abandonar una de las dos esferas en detrimento de la otra.

Podemos afirmar que Benjamin, lejos de predicar un credo religioso o avocarse a una reflexión teológico-metafísica sobre verdades eternas y de la naturaleza del ser divino, toma el mesianismo judío como *paradigma* para una *lógica política*, a saber: *la interrupción del*

embargo, como comenta Benjamin en sus cartas a Scholem (y más tarde a Adorno), sus textos políticos y su encuentro con el marxismo se van ya perfilando desde 1924 con la lectura de *Historia y conciencia de clase* de George Lukács y su relación con Asja Lacis.

³⁵⁰ En una carta del 29 de mayo de 1926 a Scholem, Benjamin deja clara la tensión entre religión y política en su pensamiento. Ambos caminos no son incompatibles. No habla de una “diferencia en su ser esencial” y tampoco de una “superposición” o mediación entre ellas. Habla de una “identidad” en la que se dan “transformaciones de una en la otra” y viceversa: “yo no admitiría una diferencia entre estos dos tipos de conducta. Pero tampoco hay una superposición entre ellas. Yo hablo de una identidad que, paradójicamente, se manifiesta en las transformaciones de una en la otra (en ambas direcciones)”. Más adelante, Benjamin muestra la tensión entre la “política radical” y el judaísmo, lo cual es útil para ambas esferas: “No hay remedio: ‘justificado’, la política radical será siempre útil para el judaísmo y, lo que es infinitamente más importante, va encontrar al judaísmo útil para sí mismo” (W. Benjamin. *The correspondence of Walter Benjamin. 1910-1940*, trad. del alemán al inglés de M. R. Jacobson and E.M. Jacobson, *Chicago/Londres, The University of Chicago Press*, 1994, pp. 300-301 [W. Benjamin. *Briefe I*, Frankfurt, 1966, pp. 425-426]. La cita y traducción al español es de E. Taub en, “Descomposición y cumplimiento: sobre una teología política en Walter Benjamin”, en *Fragmentos de filosofía*, no. 11, 2013, pp. 196-197.

³⁵¹ Cfr. G. Scholem, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, op. cit.

³⁵² Carta a Scholem del 11 de marzo de 1928, en *Correspondance I (1910-1928)*, Aubier, París, 1979, p. 420. Sobre esta carta, como confesión de esta tensión constante en el pensamiento benjaminiano, P. Bouretz hace la siguiente observación: “En cierto sentido, esa confesión podría resumir toda la vida de Walter Benjamin, en torno a una de las tensiones que la atraviesa, entre el profundo anhelo de afincarse en los estudios hebraicos y la permanente preocupación por proteger los proyectos en curso contra la fractura que provocaría semejante decisión” (P. Bouretz, *Testigos del futuro...*, op. cit., p. 240).

tiempo. Del ámbito teológico le interesa extraer material para explicitar *categorías*³⁵³ del mesianismo judío que serán la base de su propuesta política. En la misma línea, lejos de interesarse por la fe en un credo religioso, a Schmitt sólo le interesó la forma jurídica-política del catolicismo imperial. Esta forma se vuelve el *paradigma* del Estado moderno y de todo orden vigente que implica un *nomos*, extrayendo de ello una *lógica de la continuum* del tiempo que observa con la figura teológica del *Katéchon* (las implicaciones teológicas de los conceptos jurídicos). En sentido análogo, pero inverso, es que podemos afirmar que en Benjamin encontramos el interés por las formas teológicas, cuyo paradigma deriva en una *lógica-política de la interrupción* de todo *nomos* u orden jurídico-político vigente con su tiempo continuo.

Dada la gran cantidad de aristas por las que podemos ingresar y acercarnos al pensamiento teológico-político de Benjamin, proponemos ingresar por uno de sus textos tempranos de juventud (*Mundo y Tiempo*) para ir vinculándolo con otros más tempranos y tardíos e ir desenmarañando su propuesta teológica que se nos torna basta y compleja. Haciendo eco de la sugerencia de Emmanuel Taub³⁵⁴, podemos ver en este texto ya los postulados teológicos-políticos que configurarían los escritos posteriores de Benjamin sobre la teología, por ej.: sobre el lenguaje, la violencia y el derecho, el Fragmento Teológico-Político, la Tesis sobre la historia, etc. En este texto pueden observarse con claridad todos los elementos que se oponen a la teología política schmittiana. Aquí, se muestra el proceso de separación de las esferas política y teológica, proceso que hemos llamado *teologización* (sentido inverso al de secularización, que vimos en J. Assmann). Como veremos, en Benjamin este proceso no sólo se reduce a deslegitimar toda autoridad mundana, sino que implica también una tensión y ruptura con miras a la redención (lo que llamamos una “política mesiánica” que la distingue del mero proceso de *teologización* de Peterson y/o del gnosticismo). A su vez, en este texto podremos ver el rol que juega, en este proceso de

³⁵³ Como bien muestra G. Scholem, Walter Benjamin no usó el término de “categoría” en relación al ámbito religioso y teológico, sino lo sustituía por el de “orden” u “orden espiritual”: “La palabra <<orden>>, o bien <<orden espiritual>>, era una de las expresiones más empleadas por Benjamin en esos años [1915-1927]. En la exposición de su propio pensamiento ocupaba, en general, el lugar del término <<categoría>>” (G. Scholem, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, op. cit., p. 67. Corchetes míos). En este sentido, podemos decir que Benjamin vio cierto “orden espiritual” en el mesianismo judío, el cual se vuelve la base para la conformación de su política como interrupción del tiempo.

³⁵⁴ E. Taub, op. cit., pp. 185-201.

teologización, la *comunidad* como forma de entender una política en sentido sociológico-horizontal, vinculándose con las posturas anarquistas (como bien ha hecho ver M. Löwy). También, puede verse en dicho texto la diferencia teológica entre judaísmo y catolicismo, tal como Benjamin la entiende.

2.5.2 Teologización revolucionaria y comunidad

En *Mundo y Tiempo* (*Welt und Zeit*), un fragmento póstumo escrito entre 1919-1920, se dan los restos de escritura de lo que después será el artículo de *Para una crítica de la violencia*. En este texto, Benjamin parece estar aclarándose las categorías que serán la base de su pensamiento teológico político. De entrada, deja en claro la separación de esferas con la que se opone a toda teología política. Nos dice que el contacto entre lo trascendente con lo immanente sólo “respira destrucción”. Nada de este mundo y ninguna organización pueden basarse en el poder divino:

...donde el poder divino entra al mundo secular se respira destrucción. Esto es porque en este mundo nada constante y ninguna organización puede basarse en el poder divino, y mucho menos en la dominación como su principio supremo [...] Estaríamos equivocados al hablar de una legislación profana decretada por la religión, en oposición a una requerida por ella.³⁵⁵

De aquí Benjamin lanza su crítica al Catolicismo como teología política: “El problema del Catolicismo es el de la teocracia (falsa, secular)”³⁵⁶. Esto se conecta con lo que un año más tarde dirá en su *Fragmento teológico-político*³⁵⁷. En éste, nos muestra la idea de una teocracia (verdadera) que no se vincula con lo político (secular) y que va acorde a su pensamiento judío: “...la teocracia no posee un sentido político, sino solamente religioso.

³⁵⁵ W. Benjamin, “World and Time”, *Selected Writings, Vol. 1 (1913-1926)*, ed. por Marcus Bullock y Michael W. Jennings, Cambridge—London, Harvard University Press, 2002, p. 226. Traducción al español mía. Con relación a este texto, en adelante todas las traducciones son mías.

³⁵⁶ *ídem*

³⁵⁷ Adorno creyó que el Fragmento teológico-político habría sido redactado en 1937, momento en que Benjamin lo habría leído como algo nuevo. Scholem después corregiría esa conjetura, considerando que la terminología y el espíritu del texto le hacían remontar a 1920 o 1921 (Véase, P. Bouretz, *Testigos del Futuro...*, *op. cit.*, p. 301, nota 10). Por otro lado, en la edición al español de *Obras*, II, I de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, estos autores hacen la observación de que el hecho de que E. Bloch publicara su libro *El espíritu de la utopía* en 1918, y que Benjamin lo estudiara en 1919, el cual cita en el *Fragmento*, puede ser indicio de que Benjamin haya redactado el *Fragmento* en los años 1920-1921. Como podrá verse, la terminología es muy a fin entre *Mundo y tiempo* y el *Fragmento teológico-político*.

Haber negado con toda intensidad el significado político de la teocracia es el mayor mérito del libro de Bloch titulado *El espíritu de la utopía*.³⁵⁸

Así, el orden de lo profano no puede levantarse sobre la idea del Reino de Dios; éste, no es *meta* de la historia, sino el *final* de la misma³⁵⁹. Por esto, la revelación de lo divino en el mundo—teatro de la historia—sólo lo sujeta a un gran proceso de *descomposición*, mientras que el tiempo de lo divino está sujeto a un gran proceso de *cumplimiento*³⁶⁰. El fin del mundo, es la destrucción y liberación de esta “representación dramática”³⁶¹ de la historia en descomposición. Pero este cumplimiento y realización trascendentes del tiempo divino es el del *mundo porvenir*. Por ello, para Benjamin, “la antítesis más profunda del ‘mundo’ no es el ‘tiempo’ sino ‘el mundo porvenir.’”³⁶²

Benjamin deja en claro esta separación de esferas, antítesis entre el “orden profano” y el “Reino de Dios”, el “mundo” y “mundo porvenir”. Como muestra Taubes, la idea de *teocracia* en Benjamin, aunque parezca ser apolítica, tiene consecuencias políticas³⁶³. Al lanzar a la divinidad por fuera de la historia y la política, como ámbitos profanos, tiene como consecuencia política el deslegitimar a todo representante terrenal que intente fundamentar su poder como intermediario entre el poder divino y la autoridad mundana. Justo uno de los argumentos decisivos de la crítica al judaísmo por parte de Schmitt es la tesis de que son los judíos quienes habrían acabado con dicha unidad analógica entre el poder terrenal y el

³⁵⁸ W. Benjamin, “Fragmento teológico-político”, en *Obras II*, I, Madrid, Abada Editores, 2007, p. 206.

³⁵⁹ *Idem*

³⁶⁰ W. Benjamin, “World and Time”, *op. cit.*, p. 226.

³⁶¹ *Idem*

³⁶² *Idem*. Scholem habla en estos mismos términos con relación al apocalipsis: “Dans les Apocalypsis, il est question par contre de deux éons, qui se suivent l’un après l’autre et se tiennent dans un rapport antithétique: le monde présent et le monde à venir, le règne des ténèbres et le règne de la lumière (G. Scholem, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, París, Agora, 1971, p.12).

³⁶³ Con relación a los vínculos entre teocracia y política del *Fragmento teológico-político*, Taubes hace la siguiente observación: “No hay modo de descubrir la intención de Benjamin, porque la frase es demasiado breve y enigmática. Lo que, sin embargo, no hay que hacer es leerla tergiversándola. No quiere de decir que los conceptos de la teocracia no sean políticos. Todos los conceptos cristianos que conozco o son o llegarán a ser en algún momento explosivos de tan políticos” (J. Taubes, *Teología política de Pablo*, *op. cit.*, p. 86).

celestial³⁶⁴. Taubes se mantenía firme en este punto cuando le insistía a Schmitt que, sin esa distinción de esferas, “Occidente se queda sin aliento”.³⁶⁵

Según Assmann, este proceso de *teologización* (transferencia de conceptos que ya mencionamos) tiene sus orígenes con el concepto de “Pacto de Alianza” del Antiguo Testamento³⁶⁶. Los modelos políticos del pacto entre la comunidad de tribus, y el juramento de lealtad (pacto hitita) con fuerte acento antiestatal, pasan “a ser el fundamento de una teología que ilustra el tema de la solicitud de Dios hacia el mundo en formas inequívocamente políticas, y teologiza el tema del ordenamiento político en modo verdaderamente radical”.³⁶⁷

Este proceso de teologización de lo político revolucionó aquel mundo igual de hondamente que en la Edad Moderna lo hizo el proceso de la secularización de lo teológico. La forma del pacto pone fin a la relación analógica entre el cielo y la tierra, pues el concepto de alianza no se refiere a ninguna analogía y no es ninguna metáfora, sino una transferencia de un ámbito terrenal a uno celestial que deslegitima todo poder terrenal. Si en el proceso secular se busca romper con la analogía para deslegitimar todo poder trascendente teológico-religioso, con el proceso inverso se deslegitima todo poder inmanente-terrenal. En lugar del Faraón es colocado Yavhé, cuyo reinado compite y se opone a todo reinado terrenal; y en lugar del rey, como representante del poder divino, se pone el pacto entre tribus o el pueblo que pasa a calificarse de “elegido”, exactamente igual que elegía al rey el dios del Estado egipcio³⁶⁸. Esto fue lo trascendental y revolucionario del pueblo judío, pues llevó a configurar un “discernimiento” entre dioses falsos y verdaderos que veían o no por el pueblo en exilio. Con esto, se realizó un proceso de *teologización* de lo profano o lo secular.

Taubes se inscribe en esta misma línea. Para él, la Torá se convierte en el fundamento de la comunidad judía. La ley revelada en el desierto “es la voluntad de Dios y no la vara de la medición humana”. La teocracia, como idea política de Israel, “se ubica en el espacio

³⁶⁴ Cfr. J. Assmann, *Poder y salvación... op. cit.*, p. 24.

³⁶⁵ “Ya ven lo que quiero de Schmitt: quiero mostrarle que es *absolutamente necesario* separar la potencia de lo mundano de la potencia de lo espiritual, y que si no se traza esa frontera, nos falta el aire que respirar. Esto es lo que yo deseaba hacerle comprender, contra su idea totalitaria” (J. Taubes, *Teología política de Pablo, op. cit.*, p. 119).

³⁶⁶ Para un análisis a fondo de este proceso de *teologización* y la relación del pueblo de Israel con el Estado, ver el segundo capítulo “Israel y el Estado” de J. Assmann., *Poder y salvación..., op. cit.*, pp. 51-59.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 30.

³⁶⁸ Cfr. J. Assmann, *op. cit.*, p. 54.

árabe, al que le es propio ese rasgo de rebelión en contra de todo poder humano”³⁶⁹. Así, la comunidad teocrática de Israel implica ser comunidad sin autoridad. En este sentido, nos dice Taubes que:

la teocracia ha sido erigida sobre la anarquía como base anímica de Israel. En la teocracia se expresa el impulso del hombre de estar libre de todo vínculo humanamente terrenal y colocarse en unión con Dios. En la controversia entre el dominio divino y el terrenal se perciben los primeros estremecimientos de la escatología. La idea de la teocracia puede elevarse a pasión por la acción. Así, desde la perspectiva de la inmanencia, la teocracia es una utopía de la comunidad. Puesto que la idea político-trascendente de Israel se traspone forzosamente a la vida secular, Israel está implicado en el movimiento revolucionario, en tanto guía. Pues posee los requisitos del *pathos* revolucionario.³⁷⁰

Este estremecimiento escatológico, como tensión entre un orden teocrático comunitario y un orden terrenal autoritario, tensión que implica un *pathos revolucionario*, es el mismo que guía la propuesta de una *política mesiánica* en el pensamiento de Benjamin. Como vuelve a afirmar en *Mundo y Tiempo*, “sólo en la *comunidad*, en *ninguna parte* de las ‘*organizaciones sociales*’, lo divino se manifiesta con fuerza o sin ella”³⁷¹. La divinidad se manifiesta en la comunidad y con violencia, no en una “parte” de la organización social (soberano, monarca o vicario, cualquier élite política, etc.) que busca estabilizar lo divino y lo social al ser intermediaria entre lo trascendente y lo inmanente. La *comunidad* se vuelve el criterio para hacer frente a la política entendida como ejercicio del poder autoritario crático-vertical con su justificación divina. Con relación a esto, igualmente nos dice Benjamin en el mismo texto que:

...las leyes mosaicas [...] determinan la ubicación y el método de intervención divina directa. Y justo donde este lugar tiene su frontera, donde se retira, encontramos la zona de la política, de lo profano, de un reino corporal que es sin ley en un sentido religioso.³⁷²

En este sentido, la ley de la Torá, con su vena ética comunitaria, es la que interviene e interpela en todo momento al ámbito profano de lo político que quiere instaurarse como poder autoritario (“cuerpo sin ley”). Esta interpelación o tensión sólo puede manifestarse de modo revolucionario: “En su estado actual, lo social es una manifestación de poderes espectrales y demoniacos [...] en su mayor tensión hacia Dios [...] lo divino se manifiesta

³⁶⁹ J. Taubes, *Escatología Occidental*, Argentina, Miño y Dávila Editores, 2010, p. 39.

³⁷⁰ *Ibid*, pp. 39-40.

³⁷¹ W. Benjamin, “World and Time”, *op. cit.*, p. 227. Cursivas mías.

³⁷² *Ibidem*

en ellos sólo en fuerza revolucionaria”³⁷³. Aquí pueden apreciarse ciertos ecos de Emmanuel Lévinas para quien la ética (*la Torá*) tiene la importante función de controlar y limitar los abusos del Estado. Sólo de este modo puede garantizarse una *política mesiánica* que vela en la historia por ese *tiempo otro*.³⁷⁴

Como iremos desarrollando más adelante, esta irrupción revolucionaria pasa por tener su momento mesiánico con la *detención o interrupción* del tiempo. Esto se ve más claro en las *Tesis sobre la historia*. Por lo pronto, queremos enfatizar que la *comunidad* es el criterio en el cual se reúnen en el pensamiento de Benjamin dos tradiciones que en apariencia se oponen: la utopía anarquista y el mesianismo judío.

2.5.3 Anarquismo y Mesianismo

Como muestra M. Löwy en su obra *Redención y Utopía de 1997*³⁷⁵, tanto la tradición de la utopía anarquista como la del mesianismo judío son *afines*, ya que contienen dos tendencias ligadas y contradictorias que atraviesan los escritos de Benjamin. Esto es: un momento *restaurador* (como la vuelta al restablecimiento de un estado ideal pasado, edad de oro perdida, armonía rota), y una corriente *utópica* (que aspira a un futuro radicalmente nuevo)³⁷⁶. Siguiendo los estudios de Manheim, Löwy ve que el pensamiento anarquista radical, con fuerte acento comunitario, sería la figura moderna del pensamiento “quiliástico”. Así, en Bakunin, Sorel, Proudhon y Landauer, “la utopía revolucionaria se acompaña siempre de una nostalgia por las formas del pasado precapitalista, de la comunidad campesina

³⁷³ *Idem*. En *El significado del tiempo en el universo moral* de 1920, Benjamin habla de las “instituciones legales” opuestas al “universo moral”. Éste último, se revela al mundo como aquella “tempestuosa tormenta del perdón que precede al juicio final”, y cuya mano borra la huellas de las fechorías “incluso si debe arruinar el mundo en el proceso” (W. Benjamin, “The Meaning of Time in the moral Universe”, en *Selected Writings*, op. cit. pp. 286-287. Traducción mía).

³⁷⁴ “Para Israel—y para los ancianos del Neguev—. Estado equivale a anarquía. Ésta querría decir que el orden político aceptable no puede venir a lo humano sino a partir de la Torá, de su justicia, de sus jueces y de sus sabios maestros. Política mesiánica. Espera, atención extrema e historia al modo del velar” (E. Levinas, citado de S. Rabinovich, *La huella en el Palimpsesto*, México, UACM, 2005, p. 386). Para una revisión detallada de una política mesiánica en E. Lévinas, véase S. Rabinovich, *Ibid*, pp. 376-392.

³⁷⁵ M. Löwy, *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en la Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, Argentina, Ediciones el cielo por Asalto, 1997.

³⁷⁶ Para un análisis detallado sobre la “afinidad electiva” entre estas dos tradiciones que contienen una “analogía estructural” entre sí, véase M. Löwy, *Redención y Utopía*, op. cit., pp. 9,13. Para un recorrido genealógico del concepto de “afinidad electiva”, véase, M. Löwy, op. cit. pp. 17-28.

tradicional, o del artesanado...En realidad, en el núcleo de la búsqueda de la mayor parte de los grandes pensadores anarquistas hay una actitud romántica en relación al pasado”.³⁷⁷

Este *desvío* por el pasado, para enarbolar un *futuro nuevo*, Scholem lo define en la misma lógica del mesianismo judío de la cábala de Isaac Luria (S. XVI), la cual, como es sabido, le legó a Benjamin. El concepto hebreo de *Tikkoun* es la expresión suprema del mesianismo judío que implica la *reparación* o el *restablecimiento de la armonía rota* con el advenimiento de la caída: “el Tikkoun, el camino que lleva hacia el fin de las cosas es también el camino que lleva al comienzo [...] El advenimiento del Mesías es el cumplimiento del Tikkoun, la Redención en tanto que ‘retorno de todas las cosas a su contacto originario con Dios.’”³⁷⁸

Así, revolución anarquista y mesianismo, con tintes apocalípticos/catastróficos para *restaurar* la unidad armónica de un pasado remoto que ha caído y se ha perdido (Reino de Dios o mesiánico, comunismo primitivo, matriarcado, armonía con la naturaleza, lenguaje divino, etc.) son elementos afines con los que Benjamin puede articular lo teológico-mesiánico con lo utópico-profano. Como ya hemos insinuado, ambos elementos coinciden en una crítica radical a toda autoridad terrenal, la cual se experimenta en la historia como caída y catástrofe. Si bien el anarquismo implica un rechazo a la autoridad, tanto secular como divina por igual, su negación a “todo poder de ‘carne y hueso’ constituye una *analogía-correspondencia* significativa, que suele permitir comprender la aparición, entre ciertos intelectuales judíos contemporáneos (Benjamin, Scholem, etc.), esta pasmosa figura espiritual: *el anarquismo teocrático*”.³⁷⁹

³⁷⁷M. Löwy, *op. cit.*, p. 20. En el ensayo sobre *Bachofen* de 1935, Benjamin muestra interés por el pensador suizo con relación a su interpretación de la “prehistoria” como aquella primera forma de sociedad comunista de carácter “matriarcal”, sociedad que después decaerá en una “época de envilecimiento y servidumbre masculina”. Esta interpretación de Bachofen llamó la atención de pensadores tanto marxistas como de teóricos fascistas. A su vez, Benjamin resalta el carácter romántico de su pensamiento en oposición al método positivista. Para este ensayo sobre Bachofen, véase W. Benjamin, *Obras*, libro II, vol. I, *op. cit.*, pp. 222-237.

³⁷⁸G. Scholem, *Le messianisme juif...*, *op. cit.*, p. 16, citado y traducido al español por M. Löwy, *op. cit.*, pp. 19-20. Este doble movimiento, que restaura y transforma, es descrito por Scholem en la misma lógica romántica del anarquismo utópico: “Aún la corriente conservadora vehicula elementos utópicos, y en la utopía están presentes factores de restauración [...] Este mundo enteramente nuevo comporta aún aspectos que remiten claramente al mundo antiguo, pero este mismo mundo antiguo no es idéntico al pasado del mundo; es sobre todo un pasado transformado y transfigurado por el sueño radiante de la utopía” (G. Scholem, *Le messianisme juif*, *op. cit.*, p. 10, traducido al español por M. Löwy, *Ídem*).

³⁷⁹M. Löwy, *op. cit.*, pp. 19-20. *Cursivas mías*.

Esta misma línea es la que piensa también Taubes cuando habla de establecer una apocalíptica de la revolución “desde abajo”, desde la comunidad, como una “teología política de izquierdas”³⁸⁰ que no “invierte nada en el mundo” y que puede, sin problemas, representarse su hundimiento³⁸¹. Igualmente, Scholem, en su ensayo *Para una comprensión de la idea mesiánica del judaísmo* no duda en hablar de una “apocalíptica popular” que “representa un elemento de anarquía en el seno mismo del mesianismo utópico; debía llevar a rechazar antiguas restricciones que perdían su significado en el nuevo contexto de la libertad mesiánica”³⁸². En este sentido, podemos decir que la “pasión destructiva como pasión creadora”, de la que habló Bakunin, tiene su correlato en esta visión apocalíptica del mundo y la historia propia de la tradición judía con base en una política teocrática.

Por otra parte, ese tiempo pleno y originario anterior a la caída, tanto en su versión utópica-profana, como teológica-trascendente, está antes y después de la historia, su “restitución” al interior del presente histórico-profano sólo puede ser “incompleta” o “inconclusa”. En el “Prólogo Epistemocrítico” a su *Trauerspiel*, Benjamin nos dice que lo “originario no se da a conocer en la nuda existencia palmaria de lo fáctico”. El origen (*Ursprung*), no se pone de relieve en el dato fáctico, “sino que concierne a su prehistoria y posthistoria”; su rítmica “únicamente se revela a una **dobles intelección**. Aquella quiere ser reconocida como *restauración*, como *rehabilitación*, por una parte, lo mismo que, justamente debido a ello, como algo *inconcluso e imperfecto*”.³⁸³

³⁸⁰ Véase, J. Taubes, *Teología política de Pablo*, *op.cit.*, pp. 168-169.

³⁸¹ Taubes representa a las fuerzas anarquistas desde una apocalíptica que busca derrumbar el mundo: “A Schmitt sólo le interesaba una cosa: que el partido, que el Estado permanezca; que el caos no ascienda. Cueste lo que cueste [...] Yo no veo así el mundo ni es ésta mi experiencia. Puedo representarme, como apocalíptico que soy, que el mundo se hunda. *I have no spiritual investment in the world as it is* [No he invertido nada en el mundo tal como es].” (J. Taubes, *Teología política de Pablo*, *op.cit.*, p. 119).

³⁸² G. Scholem, *Le messianisme juif...*, *op. cit.* pp. 19-20. Con tono anarquista/apocalíptico podemos encontrar también en Isaías 13:11 la negación a toda autoridad terrenal a favor de una teocracia: “Y castigaré al mundo por su maldad, y a los impíos por su iniquidad; y haré que cese la arrogancia de los soberbios, y abatiré la altivez de los fuertes”. Y en Isaías 14:15: “El señor ha quebrado el báculo de los impíos, el cetro de los gobernantes”.

³⁸³ W. Benjamin, “Prólogo Epistemocrítico”, en *Obras*, IV, I, Madrid, Abada Editores, p. 243. Resaltado mío. En sintonía con esto, Taubes nos dice: “El origen [*Ursprung*] del tiempo y de la historia es la eternidad. Así como la historia es aquel *entre* de eternidad y eternidad, así [...] el tiempo es un estadio de la eternidad, que corresponde aquel *entre* de la historia. El tiempo surge cuando la eternidad del origen está perdida y el orden del mundo está agonizando. El rostro de la muerte es el signo del mundo. El tiempo es el príncipe de la muerte, así como la eternidad el príncipe de la vida” (J. Taubes, *Escatología Occidental*, Argentina, Miño y Dávila Editores, 2010, pp. 22-23).

Esta restitución, como irrupción mesiánica/revolucionaria y redentora, sólo puede ser incompleta e imperfecta; su irrupción no es clausura o final del tiempo, sino que es apertura del mismo. La *restitutio* del pasado es al mismo tiempo el *novum*³⁸⁴ que abre el *porvenir* a otro ritmo y cualidad de tiempo, a un tiempo otro. Por esto, en la irrupción mesiánica como *restitutio* lo “que está en juego aquí no es la ‘realización’ del poder divino [...] el poder divino contiene su realidad en sí mismo”³⁸⁵. Lo profano, sólo puede “promover”, “aludir”, “citar”, “anticipar”, “traducir” (palabras claves en el pensamiento de Benjamin) el Reino mesiánico y/o la utopía (el pasado), sólo como “aproximación silenciosa”, con los elementos reacios del presente, nunca como realización³⁸⁶. Lo profano, sólo es iluminado por lo trascendente. Taubes habla en términos muy parecidos cuando nos dice que: “todo Apocalipsis habla de la victoria de la eternidad. Este hablar consiste en *captar la señales* de la eternidad [...] se pone audazmente en palabras lo contemplado, para *aludir anticipadamente* a lo aún no cumplido”.³⁸⁷

Con esto, se da una tensión constante entre el ámbito trascendente e inmanente, lo completo y lo incompleto, lo eterno y el tiempo, lo teológico y profano, el mundo y mundo porvenir, etc. En Benjamin, la tensión entre estos dos ámbitos no es una “tensión analógica” (como lo es en la teología política schmittiana) que busca encontrar la similitud o analogía para estabilizarlos; es más bien una *tensión disruptiva*, una “tensión mesiánica” que al poner en contacto dos elementos disimiles des-estabiliza, des-compone, des-articula, corroyendo cualquier quietud que se instaura en un nomos con su tiempo homogéneo. Cuanto más se acercan las esferas para identificarse, mayor es la des-trucción. Su plena identificación corresponde al tiempo final de la historia. En este sentido, el mesías es ese *tercer elemento* entre lo inmanente y trascendente cuya tarea es hacer de la antítesis de las esferas separadas por la disyunción “o”, la espera de una “y” que las incluya para contraerlas sin poderlas

³⁸⁴ M. Löwy, *Aviso de incendio*, *op. cit.*, p. 65.

³⁸⁵ W. Benjamin, “World and Time”, *Selected Writings*, *op. cit.*, p. 227.

³⁸⁶ W. Benjamin, “Fragmento teológico-político”, *Obras*, II, I, *op. cit.*, p. 207. P. Bouretz habla de un “judaísmo desgarrado” que traza un ideal al que sólo se acerca asintóticamente pero nunca es alcanzado. Benjamin ofrece un concepto de historia, ligado a la perspectiva mesiánica de una reparación del mundo, que rompe con radicalidad con los hechizos de la dialéctica. Sin embargo, este pensamiento “es muestra de un judaísmo desgarrado y que traza una especie de asíntota, a la manera de un ideal objeto de una aproximación constante, pero nunca alcanzado” (P. Bouretz, *Testigos de Futuro...*, *op. cit.* p. 301).

³⁸⁷ J. Taubes, *Escatología Occidental*, *op. cit.*, p. 23. *Cursivas mías.*

identificar plenamente. Por esto, va a decir Benjamin que el mesías “es 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”.³⁸⁸

Puede verse claramente con esto que en Peterson, como en el pensamiento gnóstico, el proceso de *teologización* se reduce sólo—como mencionamos anteriormente—en mantener las esferas en una disyunción permanente, rompiendo toda tensión o posibilidad de contacto alguno entre ellas, deslegitimando por igual tanto a la autoridad mundana como a los movimientos revolucionarios. Esta teologización que en apariencia pasa por ser “apolítica”, tiene la consecuencia política—paradoja que observó Schmitt—de dejar intactas las potencias mundanas sin cuestionarlas. Es por esta razón que la “auténtica” liquidación de la teología política en su sentido crático-vertical, a los ojos de una teología de izquierdas, sólo puede pasar por una política mesiánica que es crítica radical y transformadora de toda legitimación política del poder.

Por otro lado, el proceso de “des-composición” al que está sometido el mundo al entrar en contacto con lo trascendente (donde se respira destrucción y revolución), es el mismo que Benjamin encuentra en el “ritmo de la naturaleza” y que define su idea de una política profana. Como nos dice en el *Fragmento teológico-político*, “la naturaleza es sin duda mesiánica desde su condición efímera total”, nos conduce “a la eternidad de un ocaso”³⁸⁹. Esto efímero es propio de la condición profana, por eso una política mundial tiene que tener por método al “nihilismo”³⁹⁰. Sólo este método capta ese ritmo mesiánico que es intrínseco a la condición efímera de la naturaleza.

Este método de una política nihilista conecta también con el texto de *Mundo y Tiempo*. Aquí Benjamin define la esfera política como “el cumplimiento de una humanidad no mejorada”. Esta política rompe con la idea de ofrecer un sentido o *telos* a la historia profana, esto es, con la idea de una condición humana que puede ser acrecentada o mejorada en un

³⁸⁸ W. Benjamin, “Fragmento teológico-político”, *Obras*, II, I, p. 207. Resaltado y cursivas mías.

³⁸⁹ *Ídem*

³⁹⁰ *Ídem*

sentido teleológico, lo cual tiende a cerrar y clausurar la historia completamente³⁹¹. De este modo, una política nihilista es garantía de apertura y posibilidad de una libertad que adquiere su sentido con el anarquismo: “el significado de la anarquía para el dominio profano debe definirse desde el lugar de la libertad en la filosofía de la historia”.³⁹²

Así, una política profana, entendida como nihilismo, libertad, anarquía, vuelve a encontrar su tensión con lo mesiánico al implicar una temporalidad en constante dinamismo. Bajo esta luz, aunque lo profano corra en dirección contraria a la intensidad mesiánica, ambas captan la “condición efímera” que es propia del “ritmo una naturaleza mesiánica”³⁹³. De este modo, *nihilismo* y *anomia* son categorías de una política que es índice y factor de la experiencia mesiánica, la cual radica en su capacidad de hacer históricamente efectiva la contingencia a la que toda ley y gobierno están expuestos. Por esto, a la “*restitutio in integrum* religiosa, que conduce a la inmortalidad”, pero que produce des-composición al restituirse en el contacto con lo profano, le corresponde “una *restitutio in integrum* mundana que a su vez conduce a la eternidad de un ocaso”³⁹⁴. Tanto la *restitutio* religiosa como mundana, implican la idea de un tiempo dinámico que des-articula y rompe con cualquier quietud de la presencia del nomos y su tiempo homogéneo. Esta tensión es igualmente descrita en uno de los textos más tempranos de Benjamin.

En *La vida de los estudiantes* de 1915, Benjamin resalta igualmente la noción de una comunidad ideal. Nos habla del “valor espiritual de una comunidad” de Saber que ha decaído en una “corporación” de individuos aislados, “formada por funcionarios y hombres de carrera”. Estos sólo ejecutan su trabajo bajo el “deber” y de modo “mecánico” al “servicio del Estado”.³⁹⁵ Al principio del texto, Benjamin deja en claro lo que es la base de todo su pensamiento y de sus escritos. Habla de que el *significado histórico actual* de la universidad

³⁹¹ Por ejemplo, Hegel, quien cierra y/o clausura la historia en un fin que es el espíritu absoluto. O más actualmente, un Francis Fukuyama para quien la historia tiene su sentido y fin último en el capitalismo más allá del cual no hay posibilidad de alternativa alguna.

³⁹² W. Benjamin, “World and Time”, *op. cit.*, p. 227.

³⁹³ W. Benjamin, “Fragmento teológico-político”, p. 207.

³⁹⁴ *Ídem*. Tal vez aquí puedan percibirse los ecos de F. Rosenzweig quien opone la imagen del pueblo como algo vivo y cambiante, frente y contra el Estado que tiende a detener su fluir por la violencia jurídica, retrasando o anulando lo propio de mesiánico que hay en su ritmo ligado a la vida y al cambio. Véase F. Rosenzweig, *La estrella de la Redención*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, pp. 394-395.

³⁹⁵ W. Benjamin, “La vida de los estudiantes”, *Obras*, II, I, *op.cit.*, pp. 78-80.

y los estudiantes, “su forma de existencia en el presente”, sólo puede *describirse* y *captarse* como “metáfora” o “reflejo” de una “estructura metafísica” o “estado supremo, metafísico, de la historia” (comunidad ideal de saber, reino mesiánico o la idea francesa de la revolución)³⁹⁶. La *tarea histórica* consiste en configurar en “su pureza el estado inmanente de la perfección como estado absoluto, hacerlo que sea visible, hacerlo dominante en el presente”³⁹⁷. Por esto mismo, nos dice que los elementos propios del estado final no están a la vista como “informe tendencia del progreso”, sino que se hayan “hondamente insertados en cada presente en su calidad de creaciones y de pensamientos en peligro, reprobados y ridiculizados [...] la historia reposa como reunida en un centro, tal y como ha sido desde antiguo en las imágenes utópicas de los pensadores”³⁹⁸. Esta tensión e iluminación del presente profano por la estructura metafísica (utopía, teología, etc.) conlleva como programa político—en el caso de los estudiantes—a la tarea de una “magnitud revolucionaria”: “fundar una comunidad de personas que conocen, en vez de la habitual corporación formada por funcionarios y hombres de carrera”³⁹⁹. Llama la atención cómo describe Benjamin esta iluminación del presente profano por la teología como “pensamientos en peligro, reprobados, y ridiculizados”.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 77. Es de resaltar la inversión que aquí Benjamin efectúa de cierto marxismo ortodoxo que habla de una superestructura (religión, metafísica, ideas, etc.) como “reflejo” de una base material y de condiciones históricas. Como podemos ver, en Benjamin, la realidad del presente sólo puede entenderse bajo la luz del orden metafísico, teológico, religioso o utópico que las épocas hacen de sí. Este orden metafísico (p. e., el judaísmo) también se conecta y encuentra en una relación con la práctica revolucionaria al iluminarla, esto es, como *interrupción del tiempo*.

³⁹⁷ *Ídem*

³⁹⁸ *Ídem*. En el *Prólogo Epistemocrítico*, Benjamin ofrece una imagen similar a la de la utopía como aquel centro alrededor del cual se reúne la historia. Aquí nos habla de que “el origen radica en el flujo del devenir como torbellino, engullendo en su rítmica el material de la génesis” (W. Benjamin, *Obras*, IV, I, p. 243).

³⁹⁹ W. Benjamin, “La vida de los estudiantes”, *Obras*, libro II, vol. I, *op. cit.*, p. 78. La misma lógica de la “restitución” puede encontrarse en los textos sobre el lenguaje. En *La tarea del traductor*, Benjamin pone a la traducción como el momento mesiánico de una recomposición o restauración de la unidad perdida del lenguaje. Esta unidad la describe Benjamin en su ensayo “*Sobre el lenguaje en cuanto tal...*” como un lenguaje en el que su “mágica comunidad con las cosas es una comunidad inmaterial, puramente espiritual” (W. Benjamin, *Obras*, II, I, *op. cit.*, p. 151). Parte de la idea de un lenguaje adánico que en su caída adquiere un carácter instrumental y fragmentario—“concepción burguesa del lenguaje”—que se reduce a mero medio que comunica otra cosa que no sea a sí mismo. La traducción, actualizaría *por momentos* esa unidad perdida que Benjamin también ve en la lengua del “esperanto”, lengua universal anterior a la confusión de las lenguas que surge a partir de la construcción de la Torre de Babel. Sobre esta idea del esperanto como la imagen de un “mundo mesiánico” de “actualidad omnilateral e integral”, véase W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, *op. cit.*, p. 88.

Esta idea del peligro es la que nos permite enlazar con las *Tesis sobre la historia*. En éstas, Benjamin adquiere un pensamiento más acabado y maduro sobre su propuesta de una política crítica vinculada a la idea de una *detención del tiempo* y de la relación que guarda con la historia y la memoria.

2.5.4 Memoria e irrupción-interrupción del tiempo como momento mesiánico

La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla los cerebros de los vivos (Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*)

En las *Tesis sobre la historia*, Benjamin retoma todos los elementos de sus reflexiones teológicas desarrolladas en sus escritos de juventud para aterrizarlas en una lucha de clases que se desenvuelve en el teatro de la historia. Su propuesta radical, a nuestro modo de ver, pasa por concebir el tiempo mesiánico de la revolución esencialmente como tiempo en *detención*, tiempo *interrumpido*. En su tesis XV, el pensador judío ve en los actos revolucionarios de Julio de 1830 un ejemplo claro de una detención del tiempo en el momento en que la clase revolucionaria dispara a los relojes, que representan el tiempo mecánico, vacío y cuantitativo, para “detener el día”.⁴⁰⁰

El momento de la detención temporal pasa por una relación con el pasado en la cual adquiere toda su dimensión política. La *rememoración* (*Eingedenken*) adquiere un lugar teológico y político central para des-clausurar el sufrimiento aparentemente definitivo de las víctimas del pasado⁴⁰¹, no permitiendo concebir la historia de manera ateológica al modo del historicismo de corte positivista: “En la rememoración tenemos una experiencia que nos prohíbe comprender la historia de manera fundamentalmente ateológica en la misma manera en [que] no debemos intentar escribirla en conceptos teológicos”.⁴⁰²

⁴⁰⁰ Véase la tesis XV, en M. Löwy, *Aviso de incendio, op. cit.*, p. 143.

⁴⁰¹ Para M. Horkheimer, el pasado es algo clausurado: las víctimas e injusticias del pasado es algo consumado y cerrado. Abrir el pasado de la historia es mero “idealismo”. Benjamin no compartió esta visión científica de la historia. Sobre este debate, véase la carta de Horkheimer a Benjamin del 16 de marzo de 1937. Sobre este punto, también véase M. Löwy, *Aviso de Incendio, op. cit.*, p. 57.

⁴⁰² W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos, op. cit.*, p. 78. Corchetes míos. En sus apuntes, notas y variantes sobre el concepto de historia nos dice: “La rememoración, en la que debemos ver la quinta esencia de su representación teológica de la historia, desencanta el futuro, a la que la magia oye y se somete” (*ibíd.*, p. 118).

En las *Tesis*, la rememoración se vuelve el criterio principal para la cura de una política encandilada por las luces del futuro, evitando que el tiempo y la historia se tornen en un tiempo continuo y vacío. Como muestra en su tesis XII⁴⁰³, la clase obrera pierde sus mejores fuerzas al creer que su lucha pasa por redimir a las generaciones futuras (los nietos liberados) en lugar de las generaciones vencidas (los ancestros sometidos). Su “odio”, su “sacrificio”, la “carga explosiva” de su acción debe estar depositada en la rememoración de aquellas luchas fallidas del pasado, no en un futuro que no ha acontecido. De esta manera, la clase revolucionaria tiene que ser “la clase vengadora” de las injusticias cometidas en el pasado, esto es, ser más solidaria con los hermanos muertos que con los que están por venir⁴⁰⁴. Para Benjamin, hay una interconexión entre la *historiografía* y la *política* que es idéntica a la interconexión entre *rememoración* y *redención*⁴⁰⁵. En ambos momentos hay una vuelta al pasado en el que se *reactualiza* una imagen de liberación o redención en el momento presente.

Por otro lado, captar la señal del recuerdo de las víctimas pasa por un momento de peligro, un momento que se presenta fugaz y frágil y que abre la historia a la posibilidad de la redención. Son “pensamientos en peligro” que corren el riesgo de ser “reprobados” y “ridiculizados” (como hemos hecho hincapié en el texto sobre la vida de los estudiantes). Aquí, la relación del presente con el pasado no es meramente un arrojido de luz, sino una *constelación* como aquella “imagen dialéctica” en *suspense*, o en detenimiento, que adquiere una dimensión revolucionaria⁴⁰⁶. Ésta, paradójicamente, se da cuando el presente deja de ser mero tránsito y pasa a equilibrarse y tensionarse con el pasado para “entrar en un estado de detención” (tesis XVI)⁴⁰⁷. La detención del tiempo ocurre en el momento en que el pasado salta del *continuum* histórico para entrar en relación con el presente y es apoderado como un

⁴⁰³ *Ibid.*, pp. 48-49.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p.82.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p.109.

⁴⁰⁶ “No se trata de que lo pasado arroje luz sobre el presente o lo presente sobre el pasado; la imagen es aquello donde el pasado y el presente se juntan para constituir una constelación. Mientras que la relación del antes con el ahora es puramente temporal (continua), la del pasado con el presente es una relación dialéctica, a saltos” (*Ibid.*, p. 95-96).

⁴⁰⁷ En sus apuntes y variantes: “Este concepto de un presente que no es tránsito, sino en el cual el tiempo está firme y ha entrado en un estado de detenimiento es algo a lo que la dialéctica materialista no puede renunciar” (*Ibid.*, 113).

recuerdo, “imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante de peligro” (tesis VI).

La imagen del pasado, captada por “el sujeto histórico” (la clase oprimida)⁴⁰⁸ en el momento de peligro, le viene de manera súbita o repentina, esto es, de manera *involuntaria*. Como hace notar M. Löwy, el hecho de que esa imagen sea fugaz, frágil—visible sólo como un “relampagueo”—la vacuna contra toda intención de un aparato o Estado totalitario (“carácter Orwelliano”) de capturar el pasado y su memoria para fines oficialistas con sus respectivas narraciones épicas de la historia⁴⁰⁹. Esta *fugacidad* libera la imagen de toda pretensión de poseer “un monopolio de la verdad histórica”⁴¹⁰. De esta manera, contra toda hegemonía ideológica, el historiador—al igual que la clase oprimida—siempre corre el riesgo de no ser comprendido en su época, de que sus pensamientos sean ridiculizados y reprobados. Por esto mismo, la relación del pasado con el presente es una tensión que se muestra frágil, un “temblor ligero”, como el de la “oscilación de una balanza” que no se resuelve ni a detenerse absolutamente, ni a inclinarse por uno de los polos (pasado y presente)⁴¹¹. Es un momento frágil de la imagen que resplandece en el ahora y que corre el riesgo de perderse en el olvido para nunca más volver. La verdad en la historia, si es auténtica, sólo puede ser

⁴⁰⁸ El “sujeto histórico” es, para Benjamin, la clase oprimida que lucha en una situación de riesgo. No es un sujeto trascendental que se monta a *priori* sobre la historia y la conoce desde ahí. En el instante histórico del peligro, sólo a la clase oprimida le es dado el conocimiento de la historia, “es para ella y únicamente para ella”. Véase W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, *op. cit.*, p. 96.

⁴⁰⁹ Véase M. Löwy, *Aviso de Incendio*, *op. cit.*, p. 73.

⁴¹⁰ No se trata de imponer un monopolio de la verdad histórica al conjunto de la sociedad. Sobre esto, véase M. Löwy, *op. cit.*, p. 74. Así, por ejemplo, al movimiento indígena zapatista (EZLN) se le aparece involuntariamente la imagen del pasado de E. Zapata para enarbolar su lucha en el momento de peligro, rememorando un tiempo mesiánico pasado que se actualiza en la acción del presente. En la tesis XIV, Benjamin habla de Robespierre, para quien la imagen de Roma era el pasado lleno de tiempo-ahora que guiaba la acción de la revolución francesa en el presente al ser citada. M. Löwy habla de la relación entre la revolución rusa de 1905 y la Comuna de París de 1871, constelación que el obrero ruso rechazó, perdiendo fuerza el movimiento obrero hasta que, doce años después, retomaría esa imagen del pasado que le aportaría salvación. Véase, M. Löwy, *Ídem*.

⁴¹¹ La detención mesiánica, como tensión frágil y “temblorosa” entre los tiempos que no se resuelve, es explicada y clarificada por Benjamin con la imagen de la balanza que cita de Focillón: “...Breve minuto de plena posesión de las formas, se presenta [...] como una felicidad fugaz, como la *ακμῆ* de los griegos: el fiel de la balanza no oscila sino débilmente. Lo que espero no es verla pronto inclinarse nuevamente, menos aún el momento de la fijación absoluta, sino en el milagro de esta inmovilidad dubitativa, el temblor ligero, imperceptible, que me indica que vive” (*Ibid.*, p. 63).

pasajera, fugaz e irrecuperable para el sujeto histórico cognoscente en un momento de peligro.

En esta tensión, el pasado es salvado en el presente al encontrarse en cierta *semejanza*, relacionándose y transformándose mutuamente: se transforma el pasado porque éste adopta una *nueva forma* al ser salvado del olvido y ser recordado en el presente; se transforma el presente porque éste se revela como el *posible cumplimiento* de esa promesa anterior no llevada a cabo y que se inscribe en las líneas de lo actual.⁴¹²

Por otro lado, aunque la imagen sea fugaz, la interrupción y detención del tiempo es *permanente*. Al reunirse todos los tiempos (pasado, presente, futuro), al contraerse en el tiempo-ahora (*Jetztzeit*), todos los tiempos entran en una relación para conformar un tiempo pleno y lleno como tiempo de la actualidad. Este tiempo es el que Benjamin ve como una *constante en la historia*: tiempo de la redención o la liberación que da saltos al interior de ella, una especie de significante vacío en la historia que es llenado por el contenido concreto de las luchas de cada época. Todas las imágenes de liberación y redención a lo largo de la historia quedan condensadas y resumidas, anudadas, concentradas y actualizadas en el *tiempo-ahora* de la revolución como un presente que deja de ser mero tránsito (tiempo vacío). Digamos que cada acto de liberación deja una huella o marca en la historia y en el inconsciente colectivo; deja una especie de estela o portal abierto para ser *citado* y conectar con otros tiempos, sean estos del pasado o del futuro. En este sentido, el único consuelo—parafraseando a Benjamin—de los que luchan por liberarse en el presente, es que aquellos que vendrán rememoren sus derrotas; eso “es el consuelo: el consuelo que sólo puede haber para quienes ya no tienen esperanza de consuelo”.⁴¹³

De aquí que el pensador judío observe una “aporía fundamental” en el *discontinuum* de la historia, esto es, que la redención o liberación, para una conciencia revolucionara, es lo único realmente continuo y permanente en ella⁴¹⁴. Esta aporía queda expresada en la imagen

⁴¹² Véase la cita que hace Löwy de Jeanne-Marie Gagnebin en *Aviso de Incendio*, *op. cit.*, pp. 73-74.

⁴¹³ W. Benjamin, “Fragmentos sueltos”, en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, *op.cit.*, p. 89.

⁴¹⁴ Sobre esta aporía, en sus apuntes y notas nos dice: “Aporía fundamental: ‘La historia de los oprimidos es un *discontinuum*.’ ‘Tarea de la historia es adueñarse de la tradición de los oprimidos [...] ‘El *continuum* de la historia es de los opresores. Mientras que la idea de un *continuum* iguala todo al nivel del suelo, la idea de un *discontinuum* es la base de la tradición auténtica.’ La conciencia de una discontinuidad histórica es lo propio de las clases revolucionarias en el instante de la acción.” (*Ibid.*, pp. 80-81).

alegórica de la “lámpara eterna” que “cita lo que ha sido—la llama que una vez fue encendida—*in perpetuum* al darle un alimento siempre nuevo”⁴¹⁵. En este sentido es que sólo a partir del mundo mesiánico es que puede hablarse propiamente de una “historia universal”.

Benjamin pone en cuestión la idea de una historia universal del género humano, propia del historicismo, que sólo ve a los pueblos como meros componentes o medios, agregados de historias que se alinean al “común denominador de la cultura” y desarrollo civilizador⁴¹⁶. Así como la pluralidad de lenguas tienen en común al *esperanto* como lengua universal e imagen redentora (al poder traducirse en ella y acercarse entre sí a partir de ella), la pluralidad de historias tienen en común ese mundo de actualidad omnilateral e integral que es el tiempo mesiánico⁴¹⁷. Todos los pueblos están imbuidos de una carga mesiánica que puede expresarse en cualquier momento. De este modo, el acontecimiento mesiánico no se reduce a un tiempo y un pueblo en particular como momento culmen de la civilización y la cultura, sino es un evento de carácter universal porque es *una constante* que se expresa en cualquier momento a lo largo de toda la historia de los pueblos.

De este modo, para Benjamin, la figura del crítico (como la del profeta) es la encargada de salvaguardar la imagen redentora bajo la *mirada de vidente* que se enciende ante el pasado y no ante el futuro: “es precisamente para esta mirada de vidente para la cual la propia época se encuentra presente de manera más clara que para aquellos que ‘avanzan al paso’ de ella”⁴¹⁸. Como es sabido, el profeta, al interior de la tradición judía, es aquel citador del libro sagrado que reinterpreta y actualiza constantemente sus significados y sentidos, impidiendo con esto justificar todo atisbo de autoridad aparejada a la restricción del sentido

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 101.

⁴¹⁶ *Ibid.*, pp. 74, 90-91. Ejemplo de una historia universal en clave historicista que ciega a la izquierda en su lucha, puede verse en el mismo Marx y Engels que observaron con buenos ojos la invasión y anexión de territorios mexicanos por parte de los Estados Unidos: como el logro de abrir “por primera vez el océano pacífico a la civilización” (Véase la primera parte del artículo “Der demokratische Pauslawismus” de Engels, publicado en 15 de febrero de 1849, en K. Marx y F. Engels, *Materiales para la historia de América Latina, Cuadernos de Pasado y Presente*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 189-190. También la carta de Marx a Engels del 2 de Diciembre de 1854, *ibid.*, p. 2).

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 85.

⁴¹⁸ *Ibid.*, 83. En sus apuntes y anotaciones sobre las *Tesis*: “¿Crítica y profecía deberían ser las categorías que se juntan en la ‘salvación’ del pasado? ¿Cómo se ha de conciliar la crítica al pasado (p.ej. Jochmann) con su salvación?” (*Ibid.*, p. 102). Por otro lado, la profecía no anuncia lo venidero, sino que su objeto es el presente, delatando sólo “aquello por lo que la campana ya dobló” en un momento dado (*ibid.*, p.113).

y la verdad. Es por esta razón que, para Benjamin, el método adecuado para abordar la historia es un *método filológico* cuyo motivo es “el libro de la vida”⁴¹⁹. En términos seculares o profanos, el crítico es aquél que debe velar por aquella *revolución permanente* de la que habló Trotsky entre 1905-1906⁴²⁰. También debe velar por la conformación de una subjetividad que no pierde el horizonte revolucionario para la acción, a saber: una “subjetividad mesiánica”.

Con esto, Benjamin conforma una imagen de lo negativo que no se convierte o deviene en un momento positivo al insertarse al interior de la lógica progresiva. La redención, como momento negativo, “es el *limes* [frontera] del progreso”⁴²¹. Así, el pensador judío conforma una “dialéctica mesiánica” o dialéctica de la irrupción-interrupción/detención (dialéctica en suspenso) que se vacuna contra la dialéctica progresiva de corte hegeliano. En ésta, lo negativo es subsumido (*Aufhebung*) y superado, sintetizado para ser insertado en la lógica de la progresión infinita y provocar su olvido⁴²². En la dialéctica progresiva, lo negativo queda supeditado como mero *medio* para la realización de un fin superior, siendo instrumentalizado. La misma lógica se encuentra en la teología política schmittiana como ya hemos visto. La excepción (*anomia*) como momento negativo, al igual que la fuerza destructiva apocalíptica, es insertada en el *continuum* del tiempo como Katéchon, conformando una apocalíptica en la que el tiempo final es aplazado y relanzado hacia el futuro, excluyendo y neutralizando el momento mesiánico de la redención como vivencia en el presente del tiempo final como detención temporal.

De este modo, en la figura del Katéchon, el misterio de la salvación de la cristiandad occidental permanece articulado a la continuidad histórica, quedando el cristianismo vaciado

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 84.

⁴²⁰ La teoría de la *revolución permanente* de Trotsky, cuyo libro tiene por título el mismo nombre, fue la respuesta y crítica más acabada a las posturas reformistas y de colaboración de clase al ala derecha por parte del movimiento obrero ruso, los mencheviques. Al respecto, véase M. Löwy, *Aviso de incendio*, *op. cit.*, p. 73. El concepto de “conservación revolucionaria” de Juan Mayorga se acerca al de Trotsky. Frente a una “revolución conservadora”, que reforma y mantiene el orden, se le opone una “conservación revolucionaria” que lo depone. Véase, J Mayorga, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria: Política y memoria en Walter Benjamin*, España, Anthropos, 2003.

⁴²¹ W. Benjamin, *Tesis sobre la historia...*, *op. cit.*, p. 77.

⁴²² Nos dice Benjamin: “El progreso no está en ninguna relación con la interrupción de la historia. Esta interrupción [como el momento negativo] sufre bajo el prejuicio de la doctrina de la perfectibilidad infinita” (*Ibid.*, p. 98. Corchetes míos).

de su mesianismo, conformando la antesala de lo que será el tiempo vacío de la modernidad⁴²³. Es justo por este vaciamiento que se da con la cristiandad, que las ideas místicas sobre la historia del Abad J. Fiore en el siglo XII serán la base del pensamiento desarrollista de Hegel. Benjamin fue consciente de que este vaciamiento del tiempo mesiánico en la cristiandad guarda una relación con el tiempo del progreso moderno. Observa cómo la historia de la salvación es puesta al servicio pragmático del Estado. En el *Trauerspiel* nos dice:

Por el contrario, mientras que tanto el misterio cristiano como la crónica cristiana presentan la totalidad del curso de la historia, la historia universal, como historia de la salvación, por su parte la acción principal y de Estado tiene que ver con una mera parte de lo que es el pragmático acontecer. La cristiandad o Europa se divide en una serie de cristianismos europeos cuyas acciones históricas ya no aspiran a integrarse en el flujo del proceso de salvación.⁴²⁴

Contra este vaciamiento del tiempo, el pensador judío insiste en la “continuidad” y permanencia del *discontinuum* en la historia, considerando una política mesiánica que se construye en la constante constitución del momento o ser mesiánico: el de una irrupción mesiánica en estado de persistencia⁴²⁵. La ruptura hace permanente una dimensión en la que se adquiere una *diferencia cualitativa* del tiempo, distinguiéndose del mero tiempo histórico como acumulación cuantitativa. Esta diferencia cualitativa del tiempo se vuelve condición necesaria para el advenimiento de la libertad y la justicia⁴²⁶. La interrupción en la historia de esa lógica del poder, gracias a una política basada en la justicia, es la posibilidad que “abre un nuevo tiempo en la historia de los hombres”.⁴²⁷

⁴²³ Sobre las relaciones y semejanzas del tiempo desarrollado con la cristiandad, y su posterior secularización en la época moderna, véase la obra de K. Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos aires, Katz Editores, 2007.

⁴²⁴ W. Benjamin, “El Origen del Trauerspiel Alemán”, en *Obras*, libro I, vol. I, *op. cit.*, p.283.

⁴²⁵ Martin Buber habla también en este sentido de un “mesianismo de la continuidad”. Véase M. Buber, *Dos modos de fe*, Caparrós Editores, Madrid, 1996, p. 102.

⁴²⁶ En este mismo sentido, Herbert Marcuse escribía en 1964: “...la lucha revolucionaria exige la detención de lo que sucede y de lo que ha sucedido; antes de asignarse cualquier meta positiva, esta negación es el primer acto positivo. Lo que el hombre ha hecho a los otros seres humanos y a la naturaleza debe cesar, y cesar radicalmente; recién después podrán comenzar la libertad y la justicia” (H. Marcuse, “Revolution und Kritik der Gewalt. Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins”, citado de M. Löwy, *Aviso de incendio*, *op. cit.*, p. 152, nota 127).

⁴²⁷ R. Mate, *Media noche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin <<Sobre el concepto de historia>>*, Trotta, Madrid, 2006, p. 288.

A su vez, esta dialéctica mesiánica es desencajada de la mera lógica de la dialéctica del poder constituyente-poder constituido—que ya hemos mencionado con relación al estado de excepción—la cual sigue estando inserta en una lógica de la *continuidad* del tiempo. La dialéctica mesiánica no es el momento negativo de la revolución como *paso necesario* que deviene en el momento positivo de su institucionalización o constitución de nuevo derecho, sino su deposición. Es el mismo caso que ya vimos con una violencia *pura* o *divina* que se sustrae a la dialéctica y mecanismo de la *violencia mítica* que funda y conserva el derecho. La *huelga general revolucionaria*, que pensó George Sorel en su obra *Reflexiones sobre la violencia* y que Benjamin retoma con interés, es un claro ejemplo en el que no se da el paso a la instauración de un nuevo derecho, como si lo es el derecho a la *huelga obrera* que busca alcanzar ciertos fines jurídicos.⁴²⁸

Este tipo de dialéctica mesiánica, como momento negativo que no es subsumible, se acerca más a lo que G. Agamben ha señalado como una *potencia destituyente*⁴²⁹. En ella, el tiempo mesiánico es el de una *potencia* como *desobramiento* que desactiva o hace inoperantes los mecanismos de poder. No es la simple abolición de las instituciones o la ley, sino que el tiempo mesiánico abre y permite *otro uso* de ella(s)⁴³⁰. Este tiempo es, por antonomasia, el *tiempo de la fiesta* en donde “las actividades humanas quedan sustraídas de su economía propia y, a través de esto, son abiertas a otro posible”⁴³¹. La temporalidad festiva es medida con los calendarios “que no miden el tiempo como relojes” (tesis XV), sino que cumplen la función de *rememorar* y actualizar el tiempo pleno que se experimenta en los eventos de redención o revolución (tal como la revolución francesa inaugura un nuevo calendario que comienza a partir de 1793). En los calendarios, con sus días festivos, queda

⁴²⁸ Sobre esta diferencia entre huelga general revolucionaria y el derecho a la huelga obrera, véase W. Benjamin, *Hacia una crítica de la violencia*, op. cit., pp. 187-188.

⁴²⁹ Véase G. Agamben. *Hacia una teoría de la potencia destituyente*, 2013. Recuperado en <https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2016/06/15/giorgio-agamben-hacia-una-teoria-de-lapotencia-destituyente/>

⁴³⁰ “Así pues, en el mesianismo existía este problema: pensar una relación con la ley que no sea su ejecución, su aplicación. Resulta muy interesante: ¿es posible pensar una relación con la ley que la desactive, que la vuelva inoperante en cuanto mando y permita otro uso de ella” (*Ídem*). El concepto de “desobramiento” es crucial en Agamben para pensar una acción que “desobra” las obras. Es un *clinamen* (desvío) propio e inherente a la condición humana, una “forma-de-vida” constitutiva antropológicamente que *depone* todo mecanismo de poder, de tal modo que sus funciones son abiertas a otro uso.

⁴³¹ *Ídem*

abreviada la historia entera de la humanidad (tesis XIX). En ellos, se configuran imágenes dialécticas como “el recuerdo obligado de la humanidad redimida”.⁴³²

Con todo esto, queda claro que la irrupción-interrupción mesiánica no es ni busca el final de la historia: “el Mesías *interrumpe* la historia; el Mesías no aparece al final del desarrollo”⁴³³. Es una irrupción que provoca una *detención del tiempo*, un boquete en su interior en el que el tiempo queda suspendido y adquiere otra consistencia al no resolverse⁴³⁴, desactivando, suspendiendo y abriendo nuevas posibilidades de las relaciones de los sujetos entre sí y de éstos con las instituciones y la ley al interpelarlas. Es por esta razón que el tiempo mesiánico es vivido como *apertura*, como posibilidad de un nuevo tiempo, un *tiempo otro* que da cuenta de algo *inconcluso* que no llega a ser ni a cerrarse—como ocurre con el sentido teleológico de la historia y/o del eterno retorno. Es el tiempo, como lo pensaba E. Bloch, de una ontología del “todavía-no” (*noch-nicht*)⁴³⁵; algo propio del ser utópico que da cuenta del carácter procesual de la realidad con sus múltiples posibilidades. No se trata tampoco de “acelerar el final”. Se trata más bien de *vivir ya en el final del tiempo* cuando éste queda suspendido; o, empleando la terminología paulina, vivir “como no” estando ya en la mera condición presente y efímera, sino en el *tiempo-ahora* de la revolución que se vive y experimenta como *anticipación concreta* del tiempo final, el cual no es más que traer al presente el recuerdo obligado de la humanidad redimida tal como se nos revela en la imagen dialéctica.

La mirada mesiánica es lo que permite develar la miseria del presente y del pasado, al poder—dice R. Mate—“ver cada una de las existencias desde el final”, entendiendo el final como “promesa de redención o realización” que faculta al hombre para ver “lo que acontece en *este mundo* bajo la luz de la redención”⁴³⁶. Esta mirada situada en el final es la misma que tenía en mente Kafka cuando en su diario escribe que “el mesías llegará cuando ya no haga

⁴³² W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, *op. cit.*, p. 73.

⁴³³ *Ibid.*, p. 97. Cursivas mías.

⁴³⁴ Esta detención o *impasse* del tiempo, es el mismo tiempo—como pensamos demostrar más adelante—que aparece en San Pablo entre la primera y segunda venida de Cristo. En esta detención no hay una abolición de la ley, sino sólo su suspensión a partir del evento de la crucifixión del Cristo justo. La ley ya no justifica, solamente su relación con la fe que la cumple hasta la llegada de la segunda venida de Cristo que es el tiempo final.

⁴³⁵ Véase Ernst Bloch, *El principio esperanza*, tomo I, Madrid, Trotta, 2004.

⁴³⁶ R. Mate, *Media noche en la historia...*, *op. cit.*, pp. 64-65.

falta, llegará sólo un día después de su propia llegada, no llegará en el último día, si no en el ultimísimo”⁴³⁷. La mirada mesiánica posada en el final lo anticipa, por eso cuando llegue el mesías ya no hará falta, llegará tarde, un día después de su propia llegada.

Lo mismo tiene en mente Benjamin, en términos seculares, cuando nos dice en uno de sus apuntes y variantes de la tesis XVIII que la sociedad sin clases que pensó Marx (la humanidad redimida) no es la meta final de la historia, esto es, no aspira a realizarse en ella para finalizarla y clausurarla, sino, más bien, solamente es “su interrupción [en la historia] tantas veces fallida y por fin llevada a cabo”⁴³⁸. Lo que vuelve a decirnos ahora en términos seculares es que, en el tiempo de la interrupción revolucionaria en la historia, el de la excepción (sociedad sin clases, tiempo mesiánico, etc.), el tiempo es vivido “como no” estando ya condicionados a una identidad y clase (tema que Agamben aborda con Pablo de Tarso como veremos más adelante), exhibiendo la contingencia de toda figura y condición social, viviendo y experimentado dicho tiempo como la *anticipación* de una sociedad sin clases⁴³⁹. No es que la revolución sea un mero medio para la posterior realización de esta sociedad en un futuro, o que la revolución tenga que esperarse al final del proceso, sino que todo instante trae su posibilidad revolucionaria que puede ser vivida y experimentada de manera anticipada como una sociedad sin clases, porque en el tiempo homogéneo y vacío “cada segundo era la pequeña puerta por la que puede pasar el mesías”.⁴⁴⁰

Tanto Benjamin, como E. Bloch, ven en el marxismo el heredero secular de un conjunto de tradiciones proféticas y de liberación que surgen al interior de la religión judeocristiana, cosa con la que Taubes no estaba de acuerdo⁴⁴¹. A los ojos de estos dos

⁴³⁷ F. Kafka, *Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero*, Buenos Aires, Editorial Alfa Argentina, 1975, pp. 87-88. Con relación a esto dice R. Mate: “El judío está empeñado en <<hacer llegar al mesías antes de tiempo>>, en anticipar el futuro. No se trata ya de remitir el presente al futuro que es lo habitual, sino, por el contrario, de retrotraer el futuro al presente. La esencia de esa anticipación del futuro es el deseo de abolir el *diktat* del tiempo” (R. Mate, *Media noche en la historia...*, *op. cit.*, p. 286).

⁴³⁸ W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, *op. cit.*, pp. 55-56. Corchetes míos.

⁴³⁹ Agamben compara la *Klesis* (vocación, llamada) mesiánica de Pablo (que nulifica y vacía todas las divisiones jurídicas fácticas en el “como no”) con la tesis XVIII benjaminiana de la sociedad sin clases. Véase G. Agamben, *El tiempo que resta*, Madrid, Trotta, 2006, p. 39.

⁴⁴⁰ W. Benjamin, *Tesis Sobre la historia y otros fragmentos*, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁴¹ “...lo que expuse fue, en vez de apocalíptica de la contrarrevolución, apocalíptica de la revolución; eso sí, libre de las ilusiones de los marxistas del estilo de Ernst Bloch y Walter Benjamin. No me gustaba el tono místico de su marxismo, porque respeto demasiado el sistema de coordenadas marxista, dentro del cual, en

pensadores, la tarea urgente que tiene el marxismo, si quiere vencer, es la de recuperar ese legado para *reactivarlo* en su propia lucha. Esta reactivación pasa por recuperar esas ideas “medio olvidadas”⁴⁴², esto es, por “refrescar la memoria” para “no borrar las huellas originarias de la secularización”⁴⁴³. Sólo de este modo el marxismo tiene la garantía de sobrevivir y potenciar su criticidad ante una modernidad que se decanta por las luces del progreso y el futuro. Se trata de rescatar un legado que, como hemos querido resaltar, pasa por un mesianismo que contempla la *redención* o *revolución* como aquel tiempo en estado de detención vinculado con el *pasado* y la *memoria*. Podemos redondear todo lo dicho con una cita de la tesis XVIII:

En la sociedad sin clases, Marx secularizó la idea del tiempo mesiánico. Y es bueno que hay sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia eleva esta idea a “ideal” [...] Una vez definida como tarea infinita, el tiempo vacío se transformó, por decirlo así, en una antesala en la que se podía esperar con más o menos serenidad el advenimiento de la situación revolucionaria. En realidad no hay un instante que no traiga consigo *su* oportunidad revolucionaria [...] Al pensador revolucionario la oportunidad revolucionaria peculiar de cada instante histórico se le confirma a partir de una situación política dada. Pero se le confirma también, y no en menor medida, por la clave que dota a ese instante del poder abrir un determinado recinto del pasado completamente clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica.⁴⁴⁴

*

Hemos querido resalta aquellos elementos que creemos son relevantes en el pensamiento benjaminiano para la conformación de una *política mesiánica* que se opone y confronta a toda teología política que busca justificar cualquier poder en un sentido autoritario. Dichos elementos, como los pensamos, son: 1) El proceso de *teologización* (teocracia) que busca desactivar y deslegitimar todo poder terrenal autoritario. 2) La *comunidad*, como el único ámbito o lugar donde la fuerza divina se manifiesta y expresa con fuerza revolucionaria y la relación que guarda con el anarquismo teocrático. 3) Por último,

mi opinión no queda lugar alguno para la experiencia religiosa” (J. Taubes, *La teología política de Pablo*, op.cit., p. 168).

⁴⁴² En relación a este “olvido”, nos dice E. Bloch: “Quieren traer estas páginas a los días presentes, llevar a los venideros, una conmoción temprana, *unas ideas medio olvidadas*, que ya sólo son *conscientes de manera atenuada* [...] Y ello por razón de que no sólo nuestra vida, sino todo cuanto de ella está penetrado, *sigan operando*, y en consecuencia no permanezcan encerrados en su tiempo o, de modo más general, sino que continúen ejerciendo su influencia en cuanto figuras de testimonio dentro del ámbito suprahistórico” (E. Bloch, *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, Madrid, Editorial Ciencia Nueva, 1960, p. 16. Cursivas más).

⁴⁴³ R. Mate, *Media noche en la historia*, op. cit., pp. 279-281.

⁴⁴⁴ W. Benjamin, *Tesis sobre la historia...*, op. cit., pp. 55-56.

la irrupción-interrupción de esta fuerza en la temporalidad que se experimenta como una *detención del tiempo/ detención mesiánica* y la relación que guarda ésta con la memoria.

Proponemos, expuestos ya todos los elementos principales que creemos conforman a la *teología política* como a la *política mesiánica*, adentrarnos—a sabiendas de quedarnos muy cortos en la empresa—a uno de los personajes más controvertidos y determinantes para el pensamiento Occidental: la figura de Pablo de Tarso. Es a través de esta figura y su posible mesianismo—o anti-mesianismo—que queremos arrojar un ápice de luz al pensamiento contrapuesto de nuestros dos autores. Creemos que la efervescencia en la actualidad de interpretaciones en torno a la figura de Pablo no es casual pues para unos en ella Occidente se juega la reivindicación de una tradición mesiánica—la cual puede orientar para una salida a sus crisis—que posteriormente se traicionó y olvidó, sobre todo con la imperialización del cristianismo y su consiguiente neutralización mesiánica al erigirse en una nueva ley en Cristo. Para otros, en cambio, la figura de Pablo sirve como modelo para la justificación de la autoridad y el poder (p.ej., Schmitt) siendo, como cree el mismo E. Bloch, el indicio de una traición o neutralización de la tradición mesiánica anterior a él, a saber: el mesianismo de Jesús. Como sea, las consecuencias de dichas interpretaciones en torno a esta figura son síntoma de lo que Occidente se juega en torno a ellas, lo cual también se vuelven cruciales para entender las posturas de Benjamin como de Schmitt, pues, como creemos, esta figura late por debajo del pensamiento de ambos aunque reivindicada de manera opuesta o contrapuesta. Mientras que el mesianismo benjaminiano podría estar continuando y reivindicando cierta tradición mesiánica paulina que buscar rescatarse para el presente, Schmitt estaría reivindicando a un Pablo que sólo puede justificar a la autoridad y el poder.

Capítulo 3: Un acercamiento (a modo de tanteo) entre Walter Benjamin y Carl Schmitt a través de la figura de Pablo de Tarso.

“...solamente el amor se lo deberán unos a otros, pues el que ama al prójimo ha cumplido con toda ley [...] Con el amor no se hace ningún mal al prójimo, por eso en el amor cabe toda ley”
(San Pablo, Rom. 13, 8-10).

*

“<<Te basta mi gracia; mi mayor fuerza se manifiesta en la debilidad>> Con todo gusto, pues, me preciaré de mis debilidades para que me cubra la fuerza de Cristo [...] Cuando me siento débil, entonces soy fuerte” (San Pablo, 2 Cor. 12, 7-10)

También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos has sido conferida una débil fuerza mesiánica...” (W. Benjamin, *Tesis II Sobre la historia*)

*

“Que todos se sometan a las autoridades que nos dirigen. Porque no hay autoridad que no venga de Dios [...] Por eso, el que se rebela contra la autoridad se pone en contra del orden establecido por Dios, y el que se resiste prepara su propia condena” (San Pablo, Rom. 13, 1-2)

“...la doctrina del apóstol San Pablo sobre el hombre y la fuerza que reprime el poder del mal y del Anticristo, retardando así el comienzo de la catástrofe definitiva. Es la doctrina de lo que San Pablo llama con una palabra griega el Kat-echon. [...] Siglos enteros de la historia medieval cristiana y de su idea del Imperio se basan en la convicción de que el Imperio de un príncipe cristiano tiene el sentido de ser precisamente un tal Kat-echon”. (C. Schmitt, *La unidad del mundo*)

3.1 Pablo de Tarso en la encrucijada de Occidente

Pablo de Tarso es el nombre de un problema. En los últimos años se ha dado el fenómeno de la “pablomanía”—término empleado por E. Dussel—que da cuenta del gran interés recobrado en torno a esta figura en recientes interpretaciones realizadas desde disciplinas y pensamientos aparentemente disímiles y heterogéneos. Esto por sí sólo es muestra del síntoma de la apertura de una problemática más que el de una solución y posible acuerdo. Como señala Reyes Mate, la revista *Esprit* de febrero de 2003 se fijaba monográficamente en “l'événement saint Paul”, tratando de responder al interés creciente por la Carta a los Romanos en gente tan dispar como A. Badiou, G. Agamben, S. Breton, J. Taubes, K. Barth o el mismo C. Schmitt. La misma revista—señala R. Mate—menciona acertadamente que

“no estamos ante un *retour religieux*, sino ante la necesidad de echar mano de una reserva que se consideraba agotada.”⁴⁴⁵

Podemos preguntarnos: ¿por qué la necesidad de echar mano de una reserva considerada religiosa, además de agotada y anacrónica en tiempos de lo profano y de la secularización moderna? ¿Qué tiene que decirnos Pablo en esta época en la que *el cielo parece haberse estrellado contra la tierra*⁴⁴⁶, esto es, donde no parece haber ya atisbo de trascendencia alguna? Iremos respondiendo a esto, pero una primera respuesta está en que el Apóstol representa la encrucijada de varios caminos que conforman la base de lo que será la cultura Occidental. Cruce de dos tradiciones: la judeocristiana y la grecorromana cuyos problemas iniciales no han dejado de ser los mismos con los que se encuentra la época actual.

Por una parte, el Apóstol es considerado el auténtico fundador del cristianismo (aunque la palabra “cristiano” no aparece nunca en sus cartas)⁴⁴⁷, el cual algo tiene que ver “con Europa, su historia, sus valores, sus conflictos y sus aporías. La historia de Europa está tan vinculada a Pablo que no hay manera de entender muchos de sus hitos sin esta referencia”⁴⁴⁸. Nombres como Lutero, Agustín, Pascal, Kierkegard, también, aunque indirectamente, Kant, Hegel y Heidegger resuenan en estos hitos del pensamiento Europeo. Y no olvidar a F. Nietzsche, quien se proclama abiertamente el enemigo directo de Pablo por envidiar su genio y haber invertido los valores. También un E. Bloch, con el que Benjamin mantuvo amistad y quien ve en Pablo los signos de una traición e inversión del mensaje mesiánico de Jesús.⁴⁴⁹

A la lista que ofrece la revista francesa de pensadores de la actualidad, también puede sumársele el nombre del controvertido S. Zizek con su obra *El títere y el enano*. Y en el contexto latinoamericano reciente, con su crítica a la modernidad y al eurocentrismo, pueden

⁴⁴⁵ R. Mate (ed.), *Nuevas Teologías Políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2006, p. 29.

⁴⁴⁶ Metáfora del historiador Amnon Raz-Krakotzkin que S. Rabinovich emplea en su artículo, “El enano jorobado que no fuma (o la Teología benjaminiana contra el opio del progreso). Reflexiones a partir de la primera Tesis sobre la historia”, en *En-claves del Pensamiento*, no. 16 (2014), pp. 206.

⁴⁴⁷ J. Taubes, *Teología política de Pablo*, op. cit., p. 35.

⁴⁴⁸ R. Mate, op. cit., p. 30.

⁴⁴⁹ Cfr. E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*, Taurus, Madrid, 1983, p. 70. Sobre esta “traición” o “tregiversación” del mensaje de Jesús por parte de Pablo, véase también Günther Bornkamm, *Pablo de Tarso*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2008.

añadirse las obras de E. Dussel y F. Hinkelammert con sus respectivas diferencias y matices. A diferencia de los autores anteriores, estos últimos tienen el mérito de esforzarse por articular su propia hermenéutica de Pablo con la realidad económica y política actual⁴⁵⁰. Todo esto por mencionar sólo a algunos autores, pues la lista puede extenderse vagamente con su complejidad y disparidad, tanto por su condición y ubicación histórica-geográfica, como por la divergencia de su pensamiento.

Lo que es un hecho, es que Pablo representa, por un lado, la piedra angular entre las tradiciones judeocristiana y grecorromana al querer llevar el mensaje mesiánico de raíz judía a los paganos, utilizando categorías helénicas para la conformación de una Nueva Alianza y un nuevo pueblo universal⁴⁵¹. Por otro lado, representa la piedra angular entre cristianismo y judaísmo. Es escándalo para los judíos por representar la superación de la ley; piedra angular para el cristianismo por declararse el heredero legítimo de la Antigua Alianza. Es por esto que Pablo queda envuelto en una dialéctica de inclusión-exclusión, ruptura-continuidad que no deja hasta la actualidad contentos ni a judíos ni a cristianos. Autores como Rosenzweig, Buber y el mismo Scholem, por poner un ejemplo, siguen la línea de “la clásica controversia judeocristiana de la Edad Media”⁴⁵² que tiende a remarcar las diferencias y rupturas entre ambas religiones.⁴⁵³

⁴⁵⁰ Véase E. Dussel, “Crítica de la Ley y legitimidad crítica del consenso de las víctimas (Pablo de Tarso como filósofo político)”, en *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, Akal, México, 2015, pp. 105-172. F. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José: Costa Rica, Editorial Arlekin, 2003.

⁴⁵¹ Estas transferencias culturales tienen ya sus antecedentes en Filón y Josefo. Para ser persuasivo ante los gentiles helenizados, Pablo tuvo que tener un buen conocimiento de estas transferencias que, como caldo de cultivo, venían dándose ya anteriormente; sobre todo de un conocimiento del lenguaje del judaísmo helenizado de la tradición de Filón. Véase J.L. Villacañas, *Teología Política Imperial y Comunidad Cristiana de Salvación. Una genealogía de la división de poderes*. Madrid, Trotta, 2016, pp. 159, 170.

⁴⁵² J. Taubes, “El mesianismo y su precio”, en *Del culto a la cultura*, Madrid, Katz Editores, 2009, p. 46.

⁴⁵³ J. Taubes es crítico de estas dicotomías y tiende a trazar más bien una línea de continuidad. No podemos desarrollar estas críticas por razones de espacio. Pero para la crítica a Buber, con sus *Dos modos de fe* que opone la *emuná/pistis*, que se corresponden con las figuras de Jesús/Pablo, siendo este último ya una degeneración del primeo, véase J. Taubes, *Teología política de Pablo*, op. cit., pp. 20-22. Para la crítica de Taubes a F. Rosenzweig, que en su *Estrella de la Redención* opone el pueblo eterno judío que está fuera de la historia, frente al destino de los demás pueblos paganos que alcanzan su perfección sólo en la historia por la venida de Jesús, véase J. Taubes, “La controversia entre judaísmo y cristianismo”, *Del culto a la cultura*, op. cit., pp. 90-92. Por último, para la crítica a Scholem (maestro del mismo Taubes) que opone la redención mesiánica judía que tiene su centro en la historia y lo público, frente al mesianismo del cristianismo que tiene a la redención por un acontecimiento en el ámbito espiritual, invisible y privado, véase J. Taubes, “El mesianismo y su precio”, en *Del Culto a la Cultura*, op. cit., pp. 46-47.

En el otro extremo de la dicotomía, ya en los albores del mismo cristianismo, está Marción, discípulo de Pablo, quien lleva al extremo las ideas de su maestro, sobre todo desde el ámbito de la gnosis, inaugurando con ello un fuerte antijudaísmo y rechazo total al Antiguo Testamento. Con Marción se rompe el hilo delgado que une al Dios creador del Antiguo Testamento (al que responsabiliza de todos los males del mundo) y el Dios redentor o extranjero (*deus alienus*) del Nuevo Testamento⁴⁵⁴. Esta dicotomía marcará el rumbo antijudío de la Iglesia posterior a Pablo (aunque Marción entre en conflicto con ella) como también el del individualismo Luterano y moderno.

Como ya se mencionó, Taubes es crítico de estas dicotomías, pues muestran que no son el “resultado de un análisis histórico”⁴⁵⁵, apuntando más bien a una *línea de continuidad* que se da con la figura de Pablo. Observa en el cristianismo paulino “una dinámica interna de la idea mesiánica” y “el centro de una lógica mesiánica” del judaísmo que entra en crisis y que encuentra con el Apóstol una solución y salida. Para esto, se vuelve clave rescatar los rasgos judíos de Pablo y su mesianismo que tienden a ser borrados por la práctica milenaria de traducción y comentario que coincide con la historia de la Iglesia cristiana que, incluso, ha eliminado literalmente “el término mismo de ‘mesías’ del texto paulino”.⁴⁵⁶

La continuidad entre ambas religiones se encuentra, según Taubes, en la crisis al interior del mesianismo judío en el momento en que la profecía de la redención no se cumple, con lo cual se ponen en cuestión y en duda la esperanza y la fe en ella. En consecuencia, la vivencia mesiánica debe volcarse hacia el interior para quedar resguardada y que la comunidad mesiánica no llegue a desintegrarse ante tal crisis. Para la concepción judía, las crisis de validez del mundo exterior no son leídas como crisis de las leyes de la naturaleza,

⁴⁵⁴ Para Taubes, Pablo sigue la línea judía de una “dialéctica ambivalente” entre la ira y la misericordia de Dios. Pablo es un monoteísta: el Dios creador es el mismo Dios salvador bajo esta dialéctica. Esta dialéctica es la que Marción y el pensamiento gnóstico rompen. La ira, castigo y justicia estarán del lado del Dios judío, mientras la salvación queda del lado del Dios cristiano. La salvación surge sólo en el individuo (lo cual es un antecedente a la individualización moderna) cuya gnosis—el acto del conocimiento—se separa de la cuestión paulina de la comunidad en el cuerpo de Cristo como pueblo de Dios. El nihilismo escatológico que Pablo agita contra el imperio romano, Marción lo devuelve contra el que, desde entonces, llama “Antiguo Testamento”. Es Marción quien también oculta ya los rasgos judíos de Pablo resaltando sólo los griegos, lo cual no puede sostenerse, pues para Pablo los judíos son tomados en cuenta en el nuevo proyecto de Dios como puede verse en Rm.9-11. Sobre Marción, véase J. Taubes, *Teología política de Pablo*, op. cit., pp. 69-76. También el “Epilogo” de J. Assmann, en J. Taubes, op. cit., pp. 140-142.

⁴⁵⁵ Cfr. J. Taubes, “El mesianismo y su precio...”, op. cit., p. 46.

⁴⁵⁶ G. Agamben, *El Tiempo que resta*, op. cit., p. 13. También véase, J. Taubes, op. cit., p. 25.

sino que son crisis de la validez de la ley divina (*Torá*). La estrategia de Pablo para superar la crisis de la ley judía (como toda ley) fue consecuencia directa de “su lógica inmanente, después de haber aceptado un mesías que fue crucificado en nombre de la ley”, desarrollando “su teología mesiánica de una manera totalmente antinómica, que culmina—según Pablo— en la comprobación de que el mesías crucificado es ‘el fin de la ley’ (Rm.2, 28)”.⁴⁵⁷

Con esto, Pablo muestra una “paradoja” al interior de la tradición judía y su lógica inmanente de la ley (típica herejía antinómica judía que aparece una y otra vez en su historia, siendo el cristianismo un caso típico más)⁴⁵⁸ con la que saca “consecuencias heréticas”, a saber: “el *mesianismo antinómico*, la creencia de que con la llegada del mesías lo importante para la salvación será la fe en él y no el cumplimiento de la ley”⁴⁵⁹. No es coincidencia que Pablo, siendo un fariseo zelota, celoso observante de la ley y la tradición, quien persiguió a los cristianos antes de su conversión (Gal 1, 13-14), pueda responder mejor a la polémica que separa al judaísmo y el cristianismo. Polémica que tiene su centro alrededor del tema de la ley.⁴⁶⁰

3.2 El mesianismo antinómico de Pablo de Tarso

Decimos que Pablo es una reserva o “cantera” (en el sentido extractivista del término) de la cual se extrae material que tiene mucho que decir en el presente. Las soluciones a los problemas de su tiempo, aunque se circunscriben al ámbito religioso, trascienden su tiempo y este mero ámbito. De ahí el interés y su vigencia actual. La problemática de su tiempo (que es, como creemos, semejante a la de la época moderna, a la que Benjamin como Schmitt se enfrentan)⁴⁶¹ era la de una apoteosis del *nomos* o imperialización de la ley en todas formas: judía, romana y de la naturaleza, tal como era concebida por el helenismo aristotélico, sobre todo epicúreo⁴⁶². Era la ley como hipóstasis lo que el Apóstol vive y experimenta en su

⁴⁵⁷ J. Taubes, “El mesianismo y su precio”, *op. cit.*, pp. 46-47.

⁴⁵⁸ Cfr. J. Taubes, “La controversia entre judaísmo y cristianismo”, *op. cit.*, p. 96

⁴⁵⁹ *Ídem*. Cursivas mías.

⁴⁶⁰ *Ídem*.

⁴⁶¹ Sobre el “antiliberalismo de Pablo”, ver J. Taubes, *Teología política de Pablo*, *op. cit.*, pp. 38-39.

⁴⁶² Montserrat Torrens defiende que en el ámbito de las ciudades griegas la predicación de Pablo a los paganos se especializó en los *metuentes*: griegos decepcionados de la forma pagana de entender la vida con sus elementos y leyes naturales. Estos griegos ya están bajo la órbita del judaísmo, pero no están circuncisos. Esto serían los “temerosos de Dios” en *Hechos* 13,16 (véase, M. Torrens, *La sinagoga cristiana*, Madrid, Trotta,

ambiente, sobre todo en el entorno mediterráneo, queriendo romper con “el consenso existente en la teología de la misión greco-judío-helenística”⁴⁶³ que estaba sumamente extendido. El Apóstol niega que toda ley (sea en el marco del gobierno, de la iglesia o de la naturaleza) funja como fuerza política de orden, cuestionando toda pretensión de legitimidad de los poderes de este mundo. Contra el universalismo de la ley que se encuentra difundido en el ambiente, Pablo universaliza igualmente la rebelión mesiánica como puede leerse en *Gal.3*, 28. Esta rebelión pasa por el escándalo que supone la muerte del justo, de aquél que actuó con ejemplaridad ética, por el cumplimiento de la ley. Este hecho trastoca las estructuras del mundo: “el *imperator* no es el *nomos*, sino el clavado por el *nomos* a la cruz”⁴⁶⁴. Este hecho contiene una carga política totalmente Anti-Cesar y anti-legalista.⁴⁶⁵

A partir de este hecho, el escándalo que se vive al interior de la comunidad judía y que deja a los sabios perplejos, se establece sobre la idea de que el Dios que da la ley es el mismo Dios que entrega a su Hijo a la ley; el Dios que maldice a los hombres con la ley es el mismo que maldice a su Hijo con la ley y, al hacerlo, salva a su Hijo y a los hombres⁴⁶⁶ porque devela el carácter o núcleo perverso de la ley, pues dada para la vida, ha provocado la muerte (Rm.7,8-12). Así, la ley, considerada instrumento de justicia al provenir de Dios, ha sido develada como lo contrario: ley del pecado. Entonces ¿por qué hubo necesidad de

2005, p. 53). En *Gal.4*, 8-16 Pablo se refiere a los que antes eran paganos pero ahora han conocido a Dios. Pero estos al volverse infieles de nuevo, al dejar de ser cristianos, no es que “hayan vuelto al Dios judío pura y simplemente, sino que ‘os volvéis de nuevo a los elementos (*stoichea*) ineficaces y sin contenido’. La terminología es altamente filosófica y no se refiere a los paganos que se entregan al judaísmo, sino a los que regresan al auténtico paganismo epicúreo” (J.L. Villacañas, *Teología política imperial...*, *op. cit.*, p. 166). Por otra parte, Aristóteles en su *Política* I, II justifica la esclavitud por “ley natural”. Estas exclusiones que se justifican por cualquier tipo de legalidad (natural, jurídica, etc.) son el blanco principal de la crítica paulina. Sobre el problema de la esclavitud y su legalidad en la estructura económica de la sociedad antigua, y la subversión de esta práctica en Pablo, véase el libro del francés J. Pierre Faye, *Paul de Tarse et les Juifs. La libération de l’esclavage*. París, Germina, 2012.

⁴⁶³ J. Taubes, *Teología política de Pablo*, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁶⁴ *Ídem*

⁴⁶⁵ Sobre la idea de que el *imperator* es el clavado en la cruz por el *nomos*, dice Taubes: “Es una enormidad cuya comparación son nada los aprendices de revolucionario. Esta inversión de los valores pone patas arriba la teología judeo-romano-helenística de las altas esferas, o sea, toda esa mescolanza que es el helenismo. Ciertamente Pablo sigue siendo universal, pero lo es por el ojo de aguja del Crucificado, lo que quiere decir: la inversión de todos los valores de este mundo” (*Ídem*).

⁴⁶⁶ *Cfr.* J. L. Villacañas, *op. cit.*, pp. 178-179.

esta ley? Esta pregunta es interna a la tradición judía y al misterio de la economía de la salvación, aunque adquiere relevancia para los gentiles y los nuevos cristianos.⁴⁶⁷

A partir de este misterio de la economía de la salvación, es que Pablo insta una “nueva fe paradójica”⁴⁶⁸ que marca un cambio de *eón*, el cual empieza ya a cumplirse en los nuevos tiempos que conciernen a todos. Por este hecho, es que el pueblo de Israel se transfigura y se proyecta ahora con un carácter universal como un nuevo *Israel espiritual* o *Pan-Israel* (Cor.1-14), abriéndose a los paganos alrededor de este escándalo. El criterio de la nueva fe de la comunidad creyente deja de ser la ley-obras-circuncisión (con su carácter objetivo y visible), que pasa ahora a ser una “nueva fe” (*pistis*) en torno al evento del Mesías crucificado que ha dejado inoperante toda legalidad⁴⁶⁹. La nueva fe es vivida como *gracia/pneuma*, con el carácter de una convicción subjetiva que se basa en vínculos invisibles, lo cual lleva a Pablo a una distinción entre judíos que lo son en el *exterior*(circuncidados), de aquellos que lo son en el *interior* (por la fe) en Rm. 8, 10-11, 2 Cor.4,16.

El nuevo criterio de la fe alcanza su polarización más extrema en el dualismo entre muerte/vida. La muerte queda vinculada a la ley y a la carne (*sarx*), la cual se sirve de la ley para dar rienda suelta a sus impulsos (Rm.7, 5-6). La vida, nuevo criterio que Pablo encuentra más allá de la ley, queda vinculada al *soma pneumático* como cuerpo liberado de la autoridad por el espíritu y la nueva fe⁴⁷⁰. Esta nueva fe y creencia se sostienen en la *promesa* que

⁴⁶⁷ Cfr. *Idem*

⁴⁶⁸ J.Taubes, *Teología Política de Pablo*, pp. 24-25.

⁴⁶⁹ Taubes, contra Buber, señala que la “fe en” (*pistis*) no es sólo griega ni corresponde a una degeneración de la fe, sino “constituye el centro de una lógica mesiánica” (*ibíd.*, pp. 21-25). El concepto de *pistis*, como el de *pneuma*, experimentan en el horizonte de la lógica mesiánica una transformación radical. Taubes intenta liberar estos conceptos “de cuanto se le ha ido impregnando anacrónicamente en el curso de la historia cristiano-occidental” para comprenderlos “partiendo de la situación histórica de Pablo” (J. Assmann, “Epílogo”, *ibíd.*, pp. 136-137).

⁴⁷⁰ “Las reflexiones sobre la noción de *soma* son muy elaboradas. El *soma* es la *morphé* corporal, la forma de ser que puede estar configurada con materiales diversos: carnales o pneumáticos. Puesto que el *soma* siempre es algo vivo, la diferencia reside en una vida carnal o una vida espiritual eterna” (J.L. Villacañas, *op. cit.*, p. 630). La idea es que el *soma* puede degenerar en *sarx* al guiarse meramente por la ley, o erigirse como *pneuma*, cuerpo liberado de la ley. Sobre la antropología paulina con relación al *soma*, véase R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1980, p.243. Por otro lado, la vinculación al *soma* es lo que separa a Pablo del gnosticismo, pues para éste es esencial un *pneuma* liberado del cuerpo. Para Hinkelammert, la inversión que sufrirá el mensaje paulino, que justifica ahora toda autoridad, pasa por desvincular la ley de la carne y vincular ahora la carne con el *soma*. Con esto empieza a negarse todo tipo de corporalidad, quedando liberada la ley que ahora se obedece como ley de Cristo, la cual adquiere un carácter

implica el hecho de que Jesús resucitó y venció a la muerte-ley-autoridad. Su muerte-sacrificio⁴⁷¹, no es en vano, pues devela que la ley ya no justifica, ya no es criterio para la acción, inaugurando con ello el nuevo *eón* de la promesa de la victoria de la vida sobre el antiguo *eón* de la muerte-ley (el criterio de la vida es el mismo que encontramos en Benjamin, como vimos anteriormente).

Así, lo que se encuentra en juego, con Pablo, es el *fundamento y legitimación de un nuevo pueblo de Dios* al margen de la legalidad y del parentesco de sangre⁴⁷². Es la conformación de una nueva clase de vínculos, una intimidad nueva alrededor de una comunidad como “un cuerpo en Cristo”, pues todos los miembros son iguales a aunque tengan funciones distintas (Rm. 12, 4-8)⁴⁷³. El nuevo fundamento y criterio de legitimidad de esta comunidad es ahora el “amor al prójimo”.

Con esto, la comunidad cristiana proviene ahora del *orden pneumatiko* (parentesco por la promesa y no por la sangre) que transcurre en la *ágape* recíproca, en oposición al *orden natural* que se instaura por cualquier clase de legalidad. Esta unidad del cristianismo dependía, como ya hemos hecho mención, en “la creencia en Jesús resucitado y elevado a Mesías, signo apocalíptico central de la presencia Real del Reino”⁴⁷⁴. El hecho de la resurrección resultaba igualmente un escándalo para la creencia de los fariseos, pues ésta sólo debía darse en el día final, por lo que no podían “aceptar el planteamiento mesiánico-apocalíptico cristiano por el que la edad de la resurrección ya se había iniciado y con ella el

universal con el Imperio cristiano, véase F. Hinkelammert, *La Fe de Abraham y el Edipo Occidental*, Costa Rica, DEI, 1989, p.35.

⁴⁷¹ Taubes lee la muerte-sacrificio de Jesús sobre la “paradoja trágica” del “siervo sufriente” que se encuentra al interior de la lógica mesiánica judía (J. Taubes, “La controversia entre judaísmo y cristianismo”, *op. cit.*, p. 96). La originalidad de Taubes es haber interpretado este “sacrificio” desde el ritual del Yom Kippur y su lógica mesiánica, la cual se basa en una “dialéctica ambivalente” entre ira-castigo/perdón-reconciliación. Esto se muestra con Moisés, quien intercede por el pueblo que ha pecado, apaciguando la ira de Dios para que se reconcilie con su pueblo. Para Taubes, es desde esta dialéctica que Pablo entiende la muerte de Jesús, como segundo Adán mesiánico, que intercede por el pecado de la humanidad efectuado por el primer Adán. Pablo habla de la reconciliación que trajo la muerte de Jesús, forzando su paralelismo con Moisés en cuanto a la conformación de un pueblo a partir de una reconciliación con Dios. Sobre esta interpretación del Yom Kippur y su relación con Moisés y Pablo, véase J. Taubes, *Teología Política de Pablo*, *op. cit.*, pp. 43-54. J. Assmann, “Epílogo”, *op. cit.*, pp. 134-136.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 42.

⁴⁷³ La idea de una comunidad, como un solo cuerpo en Cristo, cuyas diferencias al interior de dicho cuerpo cumplen una función, polemiza con el acento que el discurso imperial pone en la imagen de la cabeza (César) como el punto cardinal de la sociedad, Véase J. Taubes, *Ibid.*, p. 66.

⁴⁷⁴ J.L. Villacañas, *Teología política Imperial...*, *op. cit.*, p.172.

Reino de Dios”⁴⁷⁵. En este sentido, Pablo continúa con el mismo supuesto básico de Jesús: de que el Reino ya había llegado. Pero a diferencia de éste, sistematiza el evangelio (aquella denuncia a la autoridad y la legalidad que Jesús prefiguró en contra del fariseísmo) desde el virtuosismo del intelectual.

Para llevar y ampliar el mensaje de Jesús a los centros intelectuales urbanos helénicos, Pablo debe abandonar la alegoría como medio de enseñanza y refinar el mensaje de Jesús desde el pensamiento lógico y sintético. Reduce el doble mandamiento, que Jesús exige en Mt.22, 37-39 de amar a Dios y al prójimo, a uno solo: “amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Rm, 10,9)⁴⁷⁶. Esta reducción la efectúa igualmente a todos los mandamientos de la Torá en Rm.13, 9. De este modo, la vida y el amor al prójimo son el criterio que Pablo encuentra más allá de la ley o mandato que a su vez los cumple: “no tengan deuda con nadie; solamente el amor se lo deben unos a otros, pues el que ama al prójimo ha cumplido con toda ley [...] con el amor no se hace ningún mal al prójimo, por eso en el amor cabe toda ley” (Rm.13, 8-10).

Así, el *nomos* se reduce ahora a un único *logos* que la cumple, y al cumplirla la deja sin vigor: el amor es la nueva legitimidad y fundamento de la comunidad universal.⁴⁷⁷ Como apunta Taubes, el amor, como criterio en Pablo, no corresponde al amor romántico, sentimental o a una mera sensiblería. Quiere decir que “yo no tengo mi centro en mí mismo”, que “estoy necesitado” y me “hace falta el otro”. Es la “confesión de que soy alguien que necesita”, de que “yo no soy un yo, sino que “nosotros somos un nosotros”, donde “el otro no es una construcción cualquiera”⁴⁷⁸. En esta necesidad del otro, “la redención implica el carácter de necesidad que tiene el ser del hombre y supone el cuerpo de Cristo, o sea, una comunidad”.⁴⁷⁹

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 173. Como bien muestra Villacañas, el Pablo fariseo-zelota persiguió a los cristianos principalmente por esta fe en la resurrección, no tanto por su discurso universalista que ya empezaba a estar en boga antes de Pablo, ni por los atentados contra la ley, véase J.L. Villacañas, *Ibid.*, pp. 172-174.

⁴⁷⁶ En esta reducción a un solo mandamiento, Taubes ve una suerte de *feuerbachización* en Pablo, lo cual es “un acto absolutamente revolucionario”, pues al simplificar el criterio a *un mandamiento* pone en el centro el amor a los prójimos y el de los hombres entre sí, no el amor al Señor (véase, J. Taubes, *Teología Política de Pablo, op. cit.*, pp. 67-68). Con esto, Dios deja de ser el centro al develarse también su posible carácter de fetiche ahí donde éste imponga su autoridad y obediencia a su ley, lo cual conlleva consecuencias más radicales que las planteadas por Jesús.

⁴⁷⁷ Cfr. J.L. Villacañas, *op. cit.*, p. 178.

⁴⁷⁸ J. Taubes, *Teología Política de Pablo*, pp. 69-70.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 70.

De este modo, podemos resumir que Pablo sistematiza el evangelio cristiano ante los gentiles al anunciar que el reino de Dios ya ha llegado. Con la llegada e irrupción del Cristo-mesías y su resurrección llega la Buena Nueva del nuevo mandato de la pureza de corazón y del amor, entonces la ley ya ha cumplido su tiempo⁴⁸⁰. Así, en el caso judío, la ley se superaba a sí misma por cumplirse en su totalidad en el amor, lo que Pablo llama la “plenitud de la ley” (Rom. 13, 10). En el caso de los paganos o gentiles, la ley es una ley clausurada y por lo tanto prescindible.⁴⁸¹

Así, el punto neurálgico en Pablo es el de conformar una *ekklésia* universal que trasciende y niega la pertenencia étnica (lo local), negando al mismo tiempo la universalidad de la ley del Imperio por agregación y homogeneización. Es en este sentido que Taubes defiende la tesis de que “el cristianismo no se origina de veras con Jesús sino en Pablo”⁴⁸². El fundamento de esta tesis es que Pablo guarda un paralelismo con Moisés, esto es, ambos están en el momento crítico de ofrecer legitimidad a la fundación de una Alianza y un pueblo. El primero con la “ley mosaica”; el segundo con el “amor al prójimo”. En ello le va todo su genio al Apóstol.

3.3 Pablo y los dilemas de la Modernidad

Expuestos—para nuestro propósito—los elementos principales que creemos claves en el pensamiento paulino, podemos empezar a conformar una constelación a partir del Apóstol con el pensamiento de Benjamin y Schmitt, y su relación con los dilemas de la modernidad.

Los efectos del pensamiento paulino llegan a la crisis de la secularización moderna con la apoteosis del *nomos* o la legalidad. El problema de fondo sigue siendo el de una legitimidad más allá de la ley⁴⁸³, cosa que Pablo resuelve en su época con la fórmula de

⁴⁸⁰ Cfr. J.L. Villacañas, *op.cit.*, 173.

⁴⁸¹ Cfr. *Ibid.*, p. 176.

⁴⁸² J. Taubes, *op. cit.*, pp. 54-55.

⁴⁸³ Para Agamben, la crisis moderna pasa igualmente por una crisis de la legitimidad, por el deseo de hacer coincidir la legalidad y la legitimidad. Nos dice el filósofo italiano: “Si la crisis que nuestra sociedad está atravesando es tan profunda y grave es porque no cuestiona solamente la legalidad de las instituciones, sino también su legitimidad [...] una crisis que inviste a la legitimidad no puede ser resuelta solamente en el plano del derecho. La hipertrofia del derecho, que pretende ante todo legislar, traiciona incluso, a través de un exceso de legalidad formal, la pérdida de toda legitimidad sustancial. La tentativa de la modernidad de hacer coincidir la legalidad y la legitimidad, buscando asegurar a través del derecho positivo la legitimidad de un

superar la ley por la fe que se expresa en la vida-comunidad en Cristo, configurada a partir de lazos espirituales *pneumáticos*, negando, con ello, a cualquier autoridad del orden de lo profano toda significación religiosa, trazando una “línea de demarcación intraspasable entre gobierno y salvación”⁴⁸⁴. Es por esta razón que puede trazarse una constelación del pensamiento paulino con las dilemáticas de la modernidad y sus crisis que se expresan en pensadores como Benjamin, Schmitt y Barth; esto a partir de la imposibilidad de renunciar a la trascendencia—como forma de legitimidad—ante la crisis del mundo secular y su inmanencia (aunque Schmitt la resuelve en el modelo carismático de la decisión soberana, que hemos visto, la cual es una trascendencia que garantiza la ley sin criticarla y se pone al servicio de lo inmanente). Incluso F. Hinkelammert propone trazar una constelación—como la base del pensamiento crítico moderno—entre Pablo y Marx, cuya crítica a la ley del valor, como ley de los mercados, tiene su prefiguración en Pablo.⁴⁸⁵

Por otra parte, Spinoza, Nietzsche y Freud son pensadores que quieren salirse de la órbita trazada por Pablo y quieren romper toda constelación con el pensamiento del Apóstol. Estos autores insisten en la “irrebasable inmanencia de la realidad, en la que se niegan instancias metafísicas como Dios, el alma y el juicio”,⁴⁸⁶ no exigiendo del hombre que tome decisión alguna entre el mundo y la trascendencia. A diferencia de los otros autores, sacan un diagnóstico totalmente opuesto, sobre todo Nietzsche, de la crisis moderna, esto es: que la crisis proviene justamente de las *altas expectativas y exigencias morales* que provoca la cultura al tener la mirada en lo trascendente, lo cual guarda una íntima relación con la culpa y el sacrificio que tiene sus antecedentes con Pablo. La *lógica y dialéctica mesiánica* que relaciona los conceptos de decadencia-catástrofe, culpa-sacrificio, redención-reconciliación debe ser extirpada desde la raíz⁴⁸⁷. Nietzsche entiende que “la historia de la decadencia, la

poder, es resultado del incesante proceso de decadencia en el que han entrado nuestras instituciones democráticas, del todo insuficiente” (G. Agamben, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*, pp. 1-2. Recuperado en:

www.medicinayarte.com/img/Giorgio%20Agamben.%20El%20misterio%20del%20mal.pdf

⁴⁸⁴ J. Assmann, “Epílogo”, *op. cit.*, pp. 144-145.

⁴⁸⁵ “El pensamiento de Pablo está presente en toda la crítica de la ley que hace Marx. La estructura de la crítica de la ley de Pablo y Marx resultan idénticas [...] Es pensamiento crítico en su sentido más autónomo. Por eso contiene embrionariamente toda una teoría de la sociedad moderna. Es raíz de todo pensamiento crítico hasta hoy, pero es a la vez un relámpago que ha iluminado milenios: en sus afirmaciones y en sus transformaciones” (F. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley...*, *op. cit.*, pp. 17, 23).

⁴⁸⁶ J. Assmann, “Epílogo”, *op. cit.*, p.145.

⁴⁸⁷ Sobre esta “dialéctica paulina”, véase J. Taubes, *Teología Política de Pablo*, *op. cit.*, pp. 103-104.

historia de la Modernidad, cabe colgársela a Pablo”.⁴⁸⁸ El filósofo alemán se ve a sí mismo como el anti-Pablo, pues ve en el Apóstol el genio de la inversión de los valores que ha llevado a la decadencia del pensamiento occidental y la modernidad⁴⁸⁹. En Jesús sólo ve al “santo idiota” que conoce efectos morales y que se mueve con cinco o seis conceptos que había aprendido sin ciencia y lógica alguna⁴⁹⁰. En Pablo ve al genio.

De este modo, la catástrofe de Occidente, para Nietzsche, tiene su centro en haber fundado la moralidad trascendentemente, esto es, sobre la culpa que provoca la responsabilidad ante un observador y un juez extramundano. Esta culpa se extiende a la secularización moderna con la estipulación de los Derechos Universales del Hombre, que derivan en utopías revolucionarias (anarquistas, socialistas, comunistas, etc.) que no logran jamás cumplirse o realizarse. Estos derechos universales y utopías tienen su raíz en la tradición judeocristiana con su crítica a la autoridad, la opresión y la exclusión que parten de la promesa de otro mundo⁴⁹¹. Nietzsche denuncia todo esto como moral del “resentimiento” que atenta contra “el orden jerárquico de la vida”⁴⁹². Para él, Pablo es ya el *chandala*,⁴⁹³ el prototipo del *paria* resentido que supo reunir “mediante el símbolo *Dios en la Cruz*”, todo “lo despreciable y secretamente rebelde, toda la herencia de las maniobras anarquistas en el imperio”.⁴⁹⁴

La consecuencia que Nietzsche extrae de la negación de la trascendencia—la muerte de Dios—es el regreso a los valores aristocráticos, a la imagen del mundo presocrático y la tragedia griega con su noción del tiempo del eterno retorno. Es la vuelta al devenir sin culpa

⁴⁸⁸ J. Taubes, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁸⁹ *Cfr.*, F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Alianza, Madrid, 1983, pp.39-40.

⁴⁹⁰ Sobre este fragmento póstumo de Nietzsche, J. Taubes, *Ibid.*, pp. 96-97.

⁴⁹¹ Aunque los derechos humanos se vacían con el liberalismo, al ser reducidos al ser humano como propietario (humanismo abstracto), quedando ligados a la estructura del derecho y el mercado, estos mismos derechos se continúan en los movimientos revolucionarios que los reivindican como el “derecho a la vida de todos” (humanismo concreto) ante su traición e incumplimiento, relativizando las misma estructura del derecho y del mercado. La nueva estrategia del capitalismo, en su fase nihilista y cínica (con fuerte acento posmoderno) es enfrentar a estos movimientos eliminando toda clase de humanismo y universalismo como horizonte, dejando sólo la lucha y la competencia como la *Realpolitik* verdadera con su fuerte acento anti-utópico. Véase, F. Hinkelammert, *La Fe de Abraham y el Edipo Occidental*, *op. cit.*, pp. 72-101. También F. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley*, *op. cit.*, pp. 220-252.

⁴⁹² Véase, J. Assmann, “Epílogo”, *op. cit.*, p. 145.

⁴⁹³ F. Nietzsche, *El anticristo*, en *Obras inmortales*, tomo I, Visión Libros, Barcelona, 1985, p. 103.

⁴⁹⁴ *Ídem*

de la vigencia de las jerarquías naturales—que tanto criticó Pablo de la *physis* griega— y los valores de la vida de la inmanencia cósmica (vuelta al *pneuma tou kosmou*, “espíritu del mundo” [¿Hegel?]) como concepto negativo al que Pablo opone el *pneuma tou theo*, “espíritu de Dios” que salva, 1 Cor.2, 1-16)⁴⁹⁵. Con ello, la desigualdad entre los hombres, que los fuertes sojuzgan a los débiles, queda representada como un dato natural inmutable, siendo el sojuzgamiento la condición de posibilidad de que el hombre se desarrolle hacia niveles superiores de humanidad: el superhombre.⁴⁹⁶

De esta manera, Nietzsche reivindica lo humano por su negación del humanismo. Sin embargo, la desigualdad es *grave culpa* para la mirada cristiana, liberándose de ella sólo sobre la igualdad que viene *de afuera* como igualdad ante Dios, esto es, en términos paulinos, como igualdad en Cristo que se funda en una moral trascendentemente⁴⁹⁷. En Rom. 8,18-27, Pablo dice que el hombre y el cosmos son culpables, lo cual—como ya dijimos—vincula con la absolutización de la ley en todas sus formas como portadora de muerte. Es culpa que sólo puede abolirse y encontrar expiación por el sacrificio y la reconciliación.

De este modo, Nietzsche como Freud, ante el dilema de la Modernidad, marcan su proyecto de escapar a las ataduras del drama de la culpa/reconciliación que Pablo hizo universales. Los une el programa moderno de la “redención de toda culpa”⁴⁹⁸. Nietzsche lo expresa en la contraposición entre Dionisio y el Crucificado. En el primero, el sufrimiento se

⁴⁹⁵ J. Taubes, *op. cit.*, p. 58.

⁴⁹⁶ Puede verse la inversión que Nietzsche hace de 1 Cor. 27-28, donde dice Pablo que Dios ha escogido a los débiles del mundo para confundir y avergonzar a los fuertes, a los despreciables, lo que *no es*, para rebajar y reducir a la nada lo que *es*. O de 2 Cor. 12, 9-10, donde dice el Apóstol que la gracia y la mayor fuerza de Dios se manifiesta en la debilidad. Puede apreciarse también cierto correlato con Benjamin con su idea de la “*débil* fuerza mesiánica” de la tesis II sobre la historia, en el sentido de que la redención dista mucho de estar asegurada. Más adelante desarrollaremos este correlato con las sugerencias de Agamben.

⁴⁹⁷ Véase, J. Assmann, “Epílogo”, p. 145.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 146. Según Taubes, lo que une a Freud con Pablo es el tema de la ley y la experiencia de la culpa universal. En Freud, la culpa se expresa en el ámbito inconsciente. La moralidad no coincide con la voluntad consciente. Es el pecado original hereditario que nos viene por el recuerdo de un pasado lejano que comprende la historia entera de la humanidad. Para Freud, en Pablo esta culpa proviene del primer Adán que al desobedecer mató al padre (judaísmo como religión del padre). Eso genera una culpa con la que los mandamientos se hacen más severos en la tradición judía, que es renuncia severa de los impulsos. Para Freud, Pablo “fantasea” con la expiación de esta culpa (con su neurosis obsesiva al castigo) por el hijo que se sacrifica y toma ahora el lugar del padre (cristianismo como religión del Hijo), destronándolo y reconciliándose con él, exactamente como en los tiempos primitivos lo había ansiado todo hijo. Con la idea de “redención”, Pablo exorciza la conciencia de culpa de la humanidad. La solución de Freud a la culpa, asumiendo el mismo papel de Pablo, es el reemplazo de la “salvación” por el método de “la curación” en el análisis. Véase, J. Taubes, *Teología Política en Pablo, op. cit.*, pp. 104-111. También J. Assmann, “Epílogo”, pp. 147-148.

fundamenta a sí mismo, y la destrucción y el nacimiento se repiten continuamente en el eterno retorno. En el segundo, ve el paradigma de “la entrega de sí”, el “derramarse uno mismo” que sólo perpetúa el sacrificio al querer hacerse cargo del sufrimiento que tiene su fundamento en el otro⁴⁹⁹. Con esto, Nietzsche cierra la posibilidad de pensar el sufrimiento desde un sentido trascendente, desde un punto exterior que juzgue sobre ese sufrimiento. De ahí la interpretación nietzscheana de que el Dios en la cruz sea visto como un ataque contra la vida, contra la repetición infinita de la que parte el filósofo alemán como imagen metafísica de mundo.

Sin embargo, lejos de lo que suponen estos autores, para Walter Benjamin, al igual que para Pablo, la justificación de la desigualdad, la exclusión y el asesinato del otro no hacen desaparecer la culpa. La aparente salida, que proponen estos autores al dilema Moderno, sólo hace que se *exalte esta culpa de manera más extrema y universal* al clausurar la posibilidad de encontrar una expiación o salvación. El capitalismo como religión, nos dice Benjamin, es un culto culpabilizante *sans rêve et sans merci* en el que “la desesperanza se extiende a estado religioso del mundo”. Nietzsche, como Freud, son los primeros en realizar esta religión de la desesperanza. Nos dice el pensador judeoalemán en *El capitalismo como religión*:

El capitalismo es probablemente el primer caso de un culto que no es expiatorio sino culpabilizante [...] Una conciencia monstruosamente culpable que no sabe expiarse se apodera del culto no para expiar en él esta culpa sino para hacerla universal [...] En la esencia misma de este movimiento religioso que es el capitalismo yace la perseverancia hasta el final, hasta la completa culpabilización final de Dios, hasta un estado del mundo afectado por una desesperanza que todavía *espera*. Lo que el capitalismo tiene de históricamente inaudito es que la religión no es ya la reforma del ser sino su destrucción. Habría que esperar la salvación de la desesperanza que se extiende a estado religioso del mundo. La trascendencia divina se ha derrumbado. Pero Dios no ha muerto; está incorporado en el destino del hombre. La transición del planeta hombre, siguiendo su órbita absolutamente solitaria en la casa de la desesperación, es el ethos que determina Nietzsche. Este hombre es el superhombre, el primero que comienza a cumplir, reconociéndola, la religión capitalista [...] El tipo del pensamiento religioso capitalista se encuentra extraordinariamente expresado en la filosofía de Nietzsche. La idea del superhombre desplaza el “salto” apocalíptico, no sobre la conversión, la expiación, la purificación y la contrición, sino sobre una intensificación [*Steigerung*] aparentemente continua [...] El superhombre es el hombre histórico que ha llegado sin conversión, que ha crecido atravesando el cielo. Nietzsche prejuzgó esta explosión del cielo provocada por el acrecentamiento de lo humano que es y permanece (incluso para Nietzsche) culpabilidad [...] La teoría freudiana pertenece también a la dominación sacerdotal de este culto; está pensada de forma completamente capitalista. Según una analogía

⁴⁹⁹ Cfr., J, Taubes, *op. cit.*, p. 102.

muy profunda que está aún por aclarar, lo reprimido, la representación culpable, es el capital que produce los intereses del infierno del inconsciente.⁵⁰⁰

Frente al *ethos* nietzscheano de lo humano por el sojuzgamiento libre de toda culpa (que en Schmitt se traduce en una política de la relación amigo/enemigo), Benjamin vuelve a reivindicar y reactivar la vena mesiánica comunitaria, tanto judía como paulina (como creemos), que el filósofo alemán quiere extirpar de raíz. Sólo desde esta vena comunitaria es que puede abrirse una salida que expíe la culpa ante la “sin salida” que ofrece Nietzsche. Más adelante del texto citado, termina Benjamin diciendo: “Un estado sin salida semejante es culpabilizante. ‘Las preocupaciones’ son el índice de la conciencia culpable de la sin salida. Las ‘preocupaciones’ nacen por el miedo de que no haya salida, no material e individual, sino **comunitaria**”.⁵⁰¹

Tenemos, así, dos diagnósticos de la crisis Moderna y sus posibles salidas y soluciones que se entrelazan con los dilemas abiertos por Pablo. En una, la crisis es producto de los altos valores e ideales de la cultura moderna, cuyas exigencias imposibles de realización generan y exacerbaban la culpa. La salida que ofrecen a esto es justo la ausencia de salidas, no más sentido en la historia ni la promoción de promesas al interior de ella, como son las utopías, mesianismos, otros mundos, metarrelatos, etc.

El otro punto de vista, que es el de Benjamin y al que puede adscribirse a San Pablo, diagnostica la crisis en el progresivo inmanentismo moderno y en la ausencia de trascendencia. Igualmente (como Benjamin y Schmitt coinciden) la crisis se muestra en el vaciamiento del universalismo del humanismo liberal (universalismo abstracto) que es la otra cara de esta inmanencia⁵⁰². Para este punto de vista, surge una culpa que no logra expiarse al justificarse el sometimiento del otro, sea en nombre de un ideal, o en nombre de la lucha a muerte entre iguales como lo más propio del hombre. Como solución y salida a esta culpa,

⁵⁰⁰ W. Benjamin, *El capitalismo como religión*. Consultado en: <http://www.elviejotopo.com/topoexpress/el-capitalismo-como-religion/>.

⁵⁰¹ *Ídem*. Resaltado mío.

⁵⁰² En este vaciamiento, la universalidad queda absorbida por la estructura estatal o del mercado, sea en un ideal a cumplir, o en un ideal ya realizado como fin de la historia: “En esta reconstrucción radicalmente profana de la historia llegada a su término, la concepción trascendente—la paulina en este caso—de un <<reino>> universal e igualitario queda ahora absorbida en la realización de la universalidad política y en la homogeneidad del Estado y, en consecuencia, la propia cuestión de la redención es ya indiferente” (R. Mate (ed.), *Nuevas Teologías Políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, op. cit., p. 14).

parte de la exigencia de una igualdad y comunidad que se fundan en la necesidad del otro (universalismo concreto), que adquiere un carácter trascendente a cualquier justificación de la ley, autoridad o gobierno.

*

| Con esto, vemos que la experiencia que hace temblar a Benjamin, Barth, Bloch, como al mismo Schmitt, sobre todo en el periodo de entre guerras a partir de 1918, al igual que la experiencia del *Trauerspiel* que analizamos al principio como antecedente de la experiencia moderna, es similar a la experiencia que hizo temblar a Pablo de Tarso en su propio tiempo (de aquí la constelación y el interés creciente por Pablo que no es mera arqueología, sino actualidad). Es la experiencia crítica de la apoteosis del *nomos*, en la que se juega la *universalidad de lo humano en comunidad*, como asignatura pendiente de la cultura Occidental desde sus inicios con Pablo,⁵⁰³ que se funda en la *necesidad del otro*, cuyo centro y criterio es el “amor al prójimo” al margen de la ley, la autoridad o gobierno. Igualmente, en estas experiencias afines se juega también la *posibilidad de otro mundo* en un momento de crisis, que implica también la *posibilidad de otro tiempo* como horizonte más allá de la ley.

Los enterradores del humanismo (Nietzsche, O. Marquard, H. Blumenberg, M. Walzer, P. Sloterdijk y el mismo C. Schmitt) tienen en común el *negar la dimensión mesiánica y escatológica del tiempo*, ya sea privando a la historia de esta dimensión, o convirtiendo el tiempo en mito. La otra cara de esto es la negación del monoteísmo (al cual se vincula con el humanismo del dios bíblico y las utopías liberadoras) que apela a una vuelta a los mitos y al politeísmo.⁵⁰⁴

Por otro lado, la negación de *otro tiempo* y de *otro mundo* pasa por la *negación del tiempo apocalíptico*. Esta negación se encuentra en los planteamientos de un “final de la historia” (Fukuyama, Hegel, etc.) en donde se toma en cuenta lo apocalíptico pero como un

⁵⁰³ Reyes Mate nos dice que la actualidad de Pablo, eminentemente política, se centra en dos cuestiones que quedan pendientes en Occidente: “si hay que despedirse del hombre que hemos conocido (un hombre bien caracterizado por las tres preguntas kantianas: qué podemos conocer, qué debemos hacer y qué nos cabe esperar), y si otro mundo es aún posible” (*Ibíd.*, p. 8).

⁵⁰⁴ Sobre la crítica posmoderna de cada uno de estos autores al humanismo y al monoteísmo, véase R. Mate, *op. cit.*, pp. 33-52.

vencimiento del tiempo *ya realizado*, del que ya no cabe esperar nada: un tiempo sin redención⁵⁰⁵. Igualmente en una apocalíptica, como la de Carl Schmitt, vaciada de toda escatología y todo mesianismo, que toma en cuenta ese “otro tiempo” y “otro mundo” pero para diferirlo hasta el final. La de Schmitt es una apocalíptica neutralizada y subsumida (*Aufhebung*) en el interior de la lógica del progreso que prolonga el tiempo al desplazar el final hacia adelante permanentemente.

Frente a esta experiencia de la época, Walter Benjamin, como creemos y puede entreverse, bajo la similitud que guarda con la experiencia de Pablo y su época, estaría reactivando el mesianismo y el *éschaton* apocalíptico paulino⁵⁰⁶. El pensador judío alemán estaría efectuando una constelación con el *mesianismo antinómico* judío-paulino que hoy puede movilizar. Agamben sugiere esta constelación al observar una “analogía” en la llegada del Mesías con el Estado de excepción en el pensamiento benjaminiano, lo cual guarda una relación con el tema de la ley y su suspensión en el tiempo del mesianismo paulino:

Al establecer esta analogía [Mesías-estado de excepción], Benjamin no hace sino llevar al extremo una genuina tradición mesiánica. El carácter acaso esencial del mesianismo es precisamente su particular relación con la Ley. Tanto en el ámbito judío como en el cristiano o chíí, el acontecimiento mesiánico significa ante todo una crisis y una transformación radical de todo orden de la ley [...] *El Mesías es la figura en la cual la religión se enfrenta con el problema de la Ley, y hace con ella una decisiva rendición de cuentas* [...] Por eso, las tres grandes religiones monoteístas siempre han tratado de controlar y reducir por todos los medios sus propias esenciales instancias mesiánicas, sin nunca verdaderamente lograrlo del todo.⁵⁰⁷

⁵⁰⁵ Véase, R. Mate, *op. cit.*, pp. 53-63.

⁵⁰⁶ G. Agamben hace una distinción, que nos parece pertinente, entre el tiempo mesiánico y el tiempo escatológico-apocalíptico. El apocalíptico se sitúa en el final de los tiempos, en el último día, en el *éschaton*. La tradición apocalíptica judía y la rabínica distinguen entre dos mundos o tiempos: el *olam hazéh*, que es la duración del mundo hasta su fin (que en Pablo aparece como *ho kosmos houtos*, este eón/este mundo) y el *olam habá*, que es el mundo que viene, la eternidad intemporal que seguirá al fin del mundo (en Pablo es *ho aiôn mellon*, el eón/mundo futuro). El tiempo mesiánico (*ho nyn kairós* en Pablo) “no es el final del tiempo, sino el tiempo del final”. No es el tiempo cronológico ni el *éschaton* apocalíptico. Es el tiempo que queda o *resta* entre estos dos como *anticipación* o *antesala* del tiempo final. Es el tiempo *suplementario* que el tiempo emplea para realizar la conclusión: “el tiempo que el tiempo nos da para acabar”, según Agamben. Es la *relación* misma en la que los dos tiempos han entrado “frente a frente” al contraerse; una *zona de indiferencia* que el *Apóstol* vive con la llegada del mesías. Véase G. Agambem, *El Tiempo que resta*, pp. 67-80. Es en este sentido que decimos que Schmitt vacía la apocalíptica de todo *éschaton* y mesianismo al diferir el final del tiempo y el tiempo del final mesiánico, como detención temporal, y ponerlos al servicio del *continuum*.

⁵⁰⁷ G. Agamben, “El Mesías y el Soberano. El problema de la ley en Walter Benjamin”, en *La potencia del pensamiento*, *op. cit.*, pp. 327-328. Corchetes míos, cursivas del autor.

De este modo, al interior de estos dilemas de la Modernidad, podemos decir que sus crisis se encarnan en la figura principal de estos tres personajes que guardan una relación intrínseca con Pablo. Un Benjamin que estaría reactivando la tradición mesiánica y apocalíptica paulina enterrada en Occidente. Esto frente a un Nietzsche que percibe igual esta constelación para enfrentarla y destruir su posibilidad. También frente a un Schmitt que neutraliza esta tradición al retomar la apocalíptica paulina para vaciarla de toda redención y ponerla al servicio de la decisión del Soberano, de la ley y del Estado en la figura del *Katéchon*.

De este modo, la reactivación del mesianismo de Pablo, que Benjamin como Taubes estarían actualizando, pasa por no dejar “al mundo en su modesta situación, sino que lo ven o lo juzgan desde el punto de la redención”⁵⁰⁸. Sólo de este modo Occidente no ha de ahogarse en sangre y demencia⁵⁰⁹. Dice Taubes:

...el apóstol Pablo [...] al que yo me vuelvo en este cambio de época, diferenciaba incluso para <<lo político>> un dentro y un fuera. Sin esta distinción, quedamos entregados a las manos de los tronos y las potencias que ya no saben nada de un más allá en este cosmos <<monista>>. Trazar la frontera entre espíritu y mundo será difícil y habrá de volver a hacerse siempre de nuevo (es asunto perdurable de la teología política); pero si la distinción desaparece, nos falta entonces...el aliento (de Occidente).⁵¹⁰

El hecho es—nos advierte Taubes siguiendo al Apóstol—que la vía de la inmanencia no conduce a ninguna parte. Por el contrario, hay que saber, como sabía Walter Benjamin (al que es posible pensar desde la *Carta a los romanos* de K. Barth)⁵¹¹, que “el puente levadizo está del otro lado” y que “es desde el otro lado desde donde tienen que decirte que estás libre”.⁵¹²

De este modo, se trata para estos autores (Pablo, Taubes, Benjamin), ante el momento de peligro y de crisis de la bancarrota del humanismo, como hace dos mil años, de oponer a la voluntad de autoridad y poder una “política mundial como nihilismo” (que guarda un paralelismo entre Pablo y Benjamin, como veremos según las intuiciones de Taubes). Se trata

⁵⁰⁸ R. Mate, *op. cit.*, p. 59.

⁵⁰⁹ Cfr., J. Taubes, *Teología Política de Pablo*, *op. cit.*, p. 177.

⁵¹⁰ J. Taubes, “Carta a Carl Schmitt” del 18 de Septiembre de 1979, en J. Taubes, *ibid.*, p. 183.

⁵¹¹ Cfr., *ibid.*, p. 91.

⁵¹² *Ídem*

de recuperar una *política mesiánica*, como faceta importante de la experiencia humana⁵¹³, que es capaz de *emitir un juicio* sobre el estado del mundo en todas sus formas instituidas y de minar toda pretensión de totalidad. Es saber de nuevo, ante las ruinas dejadas por la modernidad con su fetichismo de la ley, si bien de otro modo, que con la llegada del Mesías y su promesa “pasa la forma de este mundo” (1, Cor. 7,31).

3.4 ¿Es Pablo el enano jorobado de Benjamin? Un mapeo de la cuestión

Queremos acercarnos y detenernos en ciertos elementos sobre la constelación entre el mesianismo paulino y el mesianismo benjaminiano. Antes queremos aclarar ciertos puntos.

Al hacernos esta pregunta corremos el riesgo de ofrecer una respuesta exigua y de pecar de cierta presunción. Esto por la figura problemática y ambigua que, a nuestro modo de ver, representa Pablo para el pensamiento Occidental en el debate actual. Ahí donde unos ven en el Apóstol el lugar privilegiado para pensar en una subjetividad comprometida con una política militante de izquierda y anti-imperial⁵¹⁴, otros ven en sus cartas bloques heredados e incuestionados de la semántica imperial y de la ley⁵¹⁵. Desde una perspectiva de género, también hay quienes ven cierta continuidad en Pablo con el esquema imperial, que evalúa el sexo y el género con su definición de roles al interior del Imperio.⁵¹⁶

⁵¹³ Cfr., J. Taubes, “El mesianismo y su precio”, *op. cit.*, p. 47.

⁵¹⁴ Helmut Koester y Dieter Georgi, pensadores que representan los estudios críticos sobre Pablo a finales del siglo pasado y principio de éste, analizan las inversiones retóricas que Pablo realiza del poder imperial romano. Dan cuenta de las cartas paulinas desde su carácter expresamente antiimperialista y/o anticolonial. Véase H. Koester, “Imperial Ideology and Paul’s Eschatology in 1 Thessalonians”, en R. Horsley (ed.) *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial society*, Harrisburg, Trinity Press International, p. 1997. D. Georgi, “God Turned Upside Down”, en R. Horsley (ed.), *Ídem*.

⁵¹⁵ Así lo plantea Jeremy Punt: “Con una disidente deferencia, el desafío burlón de Pablo al Imperio crea la impresión de que estaba decidido a subvertir sutilmente la propaganda imperialista. Sin embargo también internalizó y reprodujo la cultura imperial en su empleo y despliegue de la ambivalencia del discurso hegemónico para su propio beneficio” (J. Punt, “Negotiating Empires, Then and Now”, en J. Marchal (ed.), *Studying Paul’s Letters. Contemporary Perspectives and Methods*, Minneapolis, Fortress Press, 2012).

⁵¹⁶ Sobre los roles sexuales y de género al interior del Imperio romano y en todo el mediterráneo, y su continuidad con Pablo, quien habla de una “sexualidad normal” (hombre-mujer) frente a una “sexualidad desviada” contra natura (varon-varon, mujer-mujer) en Rom. 1, 19-32, véase B. Brooten, *Love between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago, University of Chicago Press, 1996. Sobre un recorrido por todos estos autores que analizan tanto a un Pablo anti-imperial, como a un Pablo imperialista, véase el artículo reciente de C. Joselevich y A. Loza. “Pablo: palabra, imperio y disidencia. Compromiso y fragmentación en la izquierda”. *Interpretatio (4.1)*, Marzo-Agosto, 2019, pp. 19-46.

De cualquier forma, a nuestro modo ver, creer que Pablo es distorsión o traición de un sentido previo es lo que impide poder comprendernos en el presente. Las torsiones o ambigüedades en su discurso, sus claroscuros, no son el error o desvío de un sentido “original” anterior, sino son las hebras y dilemas que tejen los cimientos e inicios de la historia de Occidente. Pablo es crítico del Imperio, pero también es cierto que no logra zafarse completamente de ciertas estructuras y categorías imperiales. Esta es su ambigüedad. Por eso es una cantera—como hemos querido recalcar—que tiene mucho que decir en la actualidad, sea desde una óptica conservadora o revolucionaria.

Lejos de intentar aportar algo a los problemas de interpretación de su discurso, o de intentar dilucidar “el sentido verdadero” (revolucionario o autoritario) de su mensaje, sólo queremos entresacar, como hemos venido haciendo, aquellas hebras de su pensamiento crítico que nos permiten conformar una constelación con el pensamiento crítico de Benjamin a la luz del debate actual. Nos parece necesario recalcar que, ante la ambigüedad y complejidad de tal personaje, nuestro trabajo se ciñe solamente en buscar aquellos elementos que pueden ser rescatados para la conformación de una política mesiánica emancipadora. Esto es, rescatar aquellos elementos emancipadores del pensamiento paulino que, al interior de esta ambigüedad, pueden servir de guía y arrojan cierta luz a la situación del presente. Elementos que, como creemos a la luz del debate actual, Benjamin intenta restituir para la época actual.

Para mostrar lo anterior, será clave acercarnos principalmente a los puntos concordantes y disonantes de los pensamientos de G. Agamben, J. Taubes y el mismo F. Hinkelammert, quienes ofrecen indicios, desde perspectivas distintas y con sus matices, de una correspondencia entre ambos autores, tema que se ha vuelto relevante para la actualidad y el pensamiento crítico. Queremos enfatizar esta correspondencia entre Benjamin y Pablo alrededor de los tres ejes que creemos son base para una política mesiánica: *teologización/teocracia, comunidad y detención del tiempo*, que vimos anteriormente. Veamos primero a Agamben.

*

G. Agamben sugiere una constelación entre la *experiencia del tiempo mesiánico* de las *Cartas paulinas* y las *Tesis* sobre la historia de Benjamin. En su célebre obra *El tiempo que resta* del 2006 (que es el resultado de varios seminarios realizados en París en 1998) lanza la siguiente pregunta con relación a la primera Tesis benjaminiana: “¿Quién es este teólogo corcovado que el autor ha sabido ocultar tan bien en el texto de las Tesis y que ninguno ha logrado identificar hasta ahora? ¿Es posible en las Tesis encontrar indicios y trazas que permitan asignar un nombre a este personaje que no debe dejarse ver de ningún modo?”⁵¹⁷. El filósofo italiano sugiere que el enano es Pablo. Para él, hay una correspondencia entre las *Cartas* y las *Tesis* no solamente conceptual, sino “textual”, en el sentido de que todo “el vocabulario de las Tesis aparece como de cuño genuinamente paulino”⁵¹⁸. Tomando en serio la máxima benjaminiana del “arte de citar sin comillas”, Agamben sugiere que partes de las *Tesis* son meras citas implícitas del léxico mesiánico paulino. Así, por ejemplo, la cita espaciada que Benjamin resalta con relación a la segunda Tesis: *s c h w a c h e m e s s i a n i s c h e k r a f t (d é b i l f u e r z a m e s i a n i c a)* es una alusión solapada a 2 Cor. 12. 9-10. Aquí, Pablo habla de que “la potencia se cumple en la debilidad”, “cuando de hecho soy débil; entonces soy fuerte”. Lutero traduce este pasaje paulino de “la fuerza se realiza en la debilidad” como “*mein Kraft ist in den schwachen mechting*”, traducción que Benjamin probablemente tenía ante sus ojos, pues *Kraft* y *schwachen*, aparecen en las Tesis.⁵¹⁹

En Pablo, la potencia mesiánica se realiza y opera en la forma de la debilidad. Lo débil es el criterio que hace inoperante (*Katargéo*) a la ley, siendo la debilidad el cumplimiento y el fin, como *telos*, finalidad, de la ley: “es posible llevar la ley a su cumplimiento sólo si esta ley ha sido restituida al estado de inoperabilidad de la potencia”⁵²⁰. Así, en lo débil está depositada la fuerza que posibilita la reparación (*resitutio*) y la

⁵¹⁷ G. Agamben, *El tiempo que resta*, op. cit., p. 135.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 140.

⁵¹⁹ *Ibid.*, 137. Sobre esta traducción, véase igualmente el comentario de M. Lówy, en *Walter Benjamin. Aviso de Incendio*, op.cit., pp. 60-61.

⁵²⁰ G. Agamben, op. cit., p. 99. Sobre el dejar inoperable la ley por la fe, no cancelarla, negarla ni destruirla, puede leerse en Rom. 3, 31: “¿Negamos entonces el valor de la ley por lo que decimos de la fe? De ninguna manera; más bien colocamos la ley en su verdadero lugar”. Más adelante haremos unas observaciones sobre el término *katargein*.

redención⁵²¹. Esta relación de la ley con la debilidad es la misma que encontramos en Benjamin en su Tesis VIII, como vimos anteriormente, cuando afirma que sólo desde la tradición de los oprimidos (los débiles) es donde debe efectuarse el “verdadero estado de excepción” a la ley. Lo cual también está en sintonía con 1 Cor.1, 27-28, donde Pablo dice que Dios ha escogido “a los débiles del mundo para confundir a los fuertes. Los plebeyos y despreciados ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a nada lo que es”. Esto coincide igualmente con aquél “mesianismo perfecto” de Benjamin—en palabras del mismo Agamben—que no deja sobrevivir la vigencia de la ley más allá de su significado, sino que— como escribe Benjamin de Kafka⁵²²—“logra encontrar la redención en el reverso de la nada”.⁵²³

Otra “cita sin comillas”, que abre la vía para la identificación del teólogo corcovado con San Pablo, que guía en secreto las manos del muñeco (el materialismo histórico), es con relación al concepto enigmático benjaminiano de “imagen” (*Bild*), tal como se observa en su Tesis V. El término técnico *Bild* (término importante en Benjamin que expresa la experiencia del tiempo mesiánico en detención), es la relación que guarda un instante del pasado irredento con un instante del presente, conformando una constelación. En esta *imagen*, el pasado encuentra en el presente su sentido y cumplimiento, y el presente se abre a la incompletud al verse significado por el pasado (*waw* inversivo)⁵²⁴. En Pablo hay una constelación similar (“relación tipológica”) entre un evento del pasado y el tiempo del presente mesiánico con el término *typos*. Pablo tensa el destino de la humanidad entre dos polos: el *protos* Adán y el *éschatos* Adán⁵²⁵ (Rom. 5, 12-20). El primer Adán, por el que entra el pecado al mundo

⁵²¹ Como hace mención Taubes, la debilidad alude al carácter de seres necesitado que somos, donde la “redención implica el carácter de necesidad que tiene el ser del hombre”, que supone “una comunidad” (J. Taubes, *Teología Política de Pablo*, op. cit., p. 70).

⁵²² Cfr. la carta de Benjamin a Scholem sobre Kafka del 11 de Agosto de 1934.

⁵²³ Agamben distingue dos formas de mesianismo o de nihilismo: uno *imperfecto*, que nulifica la ley pero mantiene su nada en una perpetua e infinitamente diferida vigencia (cercana a la decisión del soberano de Schmitt), y un mesianismo *perfecto*, que no deja sobrevivir la vigencia de la ley más allá de su significado. Así, para Agamben, la tarea del Mesías no es simplemente enfrentar una ley que ordena y prohíbe, sino una ley que está en vigencia sin significar (suspendida por el poder soberano o mesianismo imperfecto). Véase, G. Agamben, “El Mesías y el Soberano...”, en *La potencia del pensamiento*, op. cit., pp. 341-342.

⁵²⁴ Cfr. G. Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, Madrid, Siglo XXI, 1985, p. 295.

⁵²⁵ Cfr. J. Taubes, *Escatología Occidental*, op. cit., pp. 89-91.

(pasado irredento), es el *typos tou mellontos* (*figura del futuro*) del segundo Adán, que es el Cristo-mesías que expía el pecado original.

Esta *relación* entre los dos tiempos (*protos Adán* y *éschatos Adan*) es una “relación tipológica” propia del tiempo mesiánico, que implica una transformación del tiempo al quedar en estado de detención y en tensión los dos tiempos⁵²⁶. Como muestra Agamben, Lutero traduce *typos tou mellontos* por *welcher iste in Bilde des der zukunffting war* (*el cual es una imagen de lo que será futuro*)⁵²⁷. Así, *Typos* y *Bild* se identifican en la traducción de Lutero, que es la que Benjamin habría utilizando. Sin embargo, Benjamin no resalta *Bild* en su Tesis V, sino *huscht* (*pasa*) que está tres palabras después: “la imagen verdadera del pasado *p a s a* de largo velozmente”⁵²⁸ (*das wahre Bild der Vergangenheit h u s c h t vorbei*). Esto coincide con 1Cor. 7,31., donde Pablo dice “pasa, pues la figura de este mundo”.⁵²⁹

Por último, la correspondencia más relevante entre Benjamin y Pablo se encuentra en los términos del *jetztzeit* y el *ho nyn kairós*, que es la designación técnica para el paradigma de la experiencia del tiempo mesiánico como “el-tiempo-de-ahora”. En Pablo, *chronos* (tiempo profano que va desde la creación hasta el evento mesiánico) y *Kairós* (tiempo que va desde la resurrección hasta la parusía), se oponen como cualitativamente heterogéneos. Al entrar en relación estos tiempos, el tiempo se *contrae* y se *abrevia*, siendo el *Kairós* un *chronos* contraído (1 Cor. 7, 29). Con este término, lo que interesa al Apóstol no es el final del tiempo, el último día, ni un más allá del tiempo, sino que el mismo tiempo *chronos* se contrae y comienza su acabamiento a partir del evento mesiánico de la resurrección, quedando suspendidas y revocadas (por medio del término técnico *hos me*, “como si no”) todas las jerarquías instituidas por la legalidad u orden jurídico. El tiempo *Kairós* es una *anticipación* (Rm. 8, 23-25) del tiempo final o escatológico que sólo llegará a realizarse con la *parusía* (segunda venida de Cristo).

En su Tesis XIV, Benjamin habla también de un tiempo profano, homogéneo y vacío (*chronos*) que se opone al *jetztzeit*, “tiempo del ahora” (*kairós*) como tiempo pleno, término

⁵²⁶ Cfr. G. Agamben, *El tiempo que resta*, op. cit., pp. 77-79.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 139.

⁵²⁸ W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, op. cit., p.39.

⁵²⁹ Cfr. G. Agamben, *Tiempo que resta*, p. 139.

que no resalta con el espaciado sino con comillas: “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío sino el que está lleno de ‘tiempo ahora’ [jetztzeit]”⁵³⁰. En el tiempo del ahora—como vimos anteriormente—quedan resumidos y abreviados todos los tiempos. En la Tesis XIX, Benjamin menciona que el “tiempo del ahora”, como “modelo del tiempo mesiánico resume en una prodigiosa abreviatura la historia entera de la humanidad...”⁵³¹. La abreviatura del tiempo tiene también su correspondencia con Pablo en Ef. 1,10. Aquí el Apóstol habla de que todas las cosas (tanto celestes como terrestres) se *recapitulan* (abrevian) en el Cristo mesías, con el que llega la “plenitud de los tiempos” (*pléroma ton kairôn*, Gal, 4,4).⁵³²

Finalmente, para Agamben, el término “redención” (*Erlösung*), que es un concepto central en Benjamin, es el término que Lutero emplea para traducir el concepto paulino de *apolýtrosis* (que significa la manumisión o liberación de los esclavos) que es central en las Cartas⁵³³.

Con todos estos indicios—sobre la correspondencia terminológica entre las *Tesis* y las *Cartas*—Agamben termina por concluir que el *paradigma del tiempo mesiánico* es el mismo, y que “en cualquier caso la orientación hacia el pasado que caracteriza el mesianismo bejaminiano tiene su canon en Pablo”⁵³⁴. Así, para el filósofo italiano no se puede dudar que separados casi por dos mil años, y compuestas las *Cartas* y las *Tesis* en una situación radical, “estos dos importantísimos textos mesiánicos de nuestra tradición forman una constelación que, por cualquier razón sobre las que les invito a reflexionar, experimenta justamente hoy en día el momento de su legibilidad”⁵³⁵. Dicho en términos benjaminianos, son textos mesiánicos que encuentran hoy el momento de su “cognoscibilidad” al contener un indicativo histórico para el presente.

⁵³⁰ W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, *op. cit.*, p. 51. Como hace notar Agamben, Benjamin, al escribir esta tesis a mano ante la urgencia y peligro en el que se encontraba, no pudo usar el espaciado como modo de cita y resaltado, tuvo que utilizar el entrecomillado. Véase G. Agamben, *Tiempo que resta*, pp. 139-140.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 57.

⁵³² Sobre la idea de la Recapitulación en Pablo, véase G. Agamben, *El Tiempo que resta*, pp. 79-81,140.

⁵³³ Cfr. G. Agamben, *op. cit.*, p. 140.

⁵³⁴ *Ídem*

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 141.

De este modo, la lógica mesiánica benjaminiana de la *irrupción-interrupción/detención del tiempo* (que desarrollamos anteriormente como elemento clave de una política mesiánica crítica de la lógica temporal del poder y su *continuum*) conformaría una línea de continuidad y correspondencia con Pablo, reactivando Benjamin dicha lógica mesiánica para la época actual. El mismo G. Scholem, al parecer, estaba al tanto de esta continuidad y cercanía. En Pablo ve a “el ejemplo más notable del misticismo revolucionario judío”⁵³⁶ y sugiere, aunque de manera críptica, que el *Agesilaus Santander* de Benjamin, es un anagrama del *Angelus Satanus* paulino, identificándose el primero con el segundo.⁵³⁷

Franz Hinkelammert se adhiere a la línea argumentativa agambeniana. Sugiere algunas *imágenes* e indicios (que pretendemos ampliar) que demuestran que Pablo es posiblemente el enano al que se refiere Benjamin en su primera tesis⁵³⁸. Ofrece otra pista: la *giba* o *joroba*. Se sabe que Pablo sufría una deformidad corporal, aunque no está muy claro cuál es. Al aparecerse el *Angelus Satanus* a Pablo en 2 Cor. 12, 7-9, éste le coloca al Apóstol una “espinas”, que Hinkelammert interpreta como la *giba* o *joroba*,⁵³⁹ en su “carne” para que no se pusiera “orgullosos”. Pablo, al rogar al Señor tres veces para que aleje al Ángel de él, éste le responde: “Te basta mi gracia, mi mayor fuerza se manifiesta en la debilidad”. La *joroba*, aquella marca en su carne dejada por el Señor, le recuerda a Pablo que en lo *débil* está la promesa y la fuerza; que no debe caer en la seducción del orgullo por la sublimidad de sus revelaciones, sino que debe permanecer oculto y desapercibido.

Esto se entiende si tomamos en cuenta que el mismo Pablo, antes de su conversión, tenía por nombre *Saulo*, que es un nombre real en su época: quien lo portaba superaba a cualquier otro israelita en belleza y estatura⁵⁴⁰. La sustitución que Pablo efectúa de una *sigma*

⁵³⁶ G. Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, Schocken Books, New York, 1969, p. 14.

⁵³⁷ Scholem sugiere que Benjamin, al evocar su relación secreta con el ángel (cuyo nombre parece referir a sí mismo en un texto enigmático compuesto en Ibiza en agosto de 1933), puede de algún modo identificarse con Pablo. Tanto el fragmento benjaminiano, como el pasaje paulino, son “fuertemente autobiográficos”. Véase, G. Scholem, *Los nombres secretos de Benjamin*, Trotta, Madrid, 2004, p. 59. En Pablo, la aparición del Ángel le provoca una “espinas en la carne” para disminuir su orgullo, 2 Cor.12, 1-7.

⁵³⁸ Se sabe que Benjamin en su primera tesis nos remite a la imagen del ajedrecista de Maelzel y a la minuciosa explicación que E. A. Poe hace de ella. Para otra interpretación sugestiva con relación a esta tesis, véase de S. Rabinovich, “El enano jorobado que no fuma (o la ‘Teología benjaminiana contra el opio del progreso). Reflexiones a partir de la primera *Tesis sobre la historia*”, en *En-claves del Pensamiento*, no. 16 (2014) pp. 203-218.

⁵³⁹ Cfr. F. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley...*, op. cit., pp. 14-15.

⁵⁴⁰ Cfr. G. Agamben, *El tiempo que resta*, op. cit., p. 20.

por *pi*, dando origen a su sobrenombre (apodo) como *Paulus*, significa el paso de la grandeza a la minimez, de la grandeza a la pequeñez, pues *Paulus* en latín significa “pequeño, de poca estatura”. Por esta razón, este sobrenombre es el “*signum* mesiánico” que el Apóstol se otorga a sí mismo en el momento que asume plenamente la vocación mesiánica⁵⁴¹. Por ello, en 1 Cor. 15,9 Pablo se define a sí mismo como “el más pequeño (*eláchistos*) de los apóstoles”.

De este modo, Hinkelammert sugiere que hay una correspondencia entre la imagen que Benjamin ofrece de la teología en su primera Tesis, y la imagen con la que Pablo se presenta a sí mismo en las Cartas, a saber: *pequeño y corcovado*⁵⁴². Tiene sentido esto si recordamos que para Benjamin también en lo débil y oculto, en lo que no aparece y no es, en lo perdido y abatido—como en aquellas figuras del *lumpen* o el *pepenador* que recoge los desechos de la cultura para salvarlos—se encuentra la mina explosiva de la redención. Irving Wohlfarth, hace una interesante observación y relación entre la figura del “pepenador” (que representa todos los desechos de la civilización) y la imagen del Pequeño Jorobado, de la infancia de Benjamin, en la que quedan salvaguardados todos los potenciales mesiánicos. Quizá no esté de más citarlo:

“...el pepenador parece llevar el peso del mundo sobre sus hombros. El mal del siglo se traduce en un mal de espaldas. Eso que él porta es todo lo que ha sido ‘rechazado’, ‘abatido’, ‘perdido’, ‘despreciado’, todo aquello que se ha dejado caer en el olvido. Aquí, pues, el pepenador se acerca al Pequeño Jorobado que está cargado, también, de un pasado mítico, y es igualmente, un especialista en las cosas abatidas [...] Pero el papel que desempeña esta figura desfigurada de la primera de las *Tesis sobre la filosofía de la historia*, ¿no debería hacernos entender que ese Mesías bien puede ser ya el propio Pequeño Jorobado—cuyo tamaño y joroba encarnan ahora el olvido en el que ha caído la instancia misma de la memoria, esa teología ‘que trata de cosas despreciadas y envilecidas, y que maniobrará, de aquí en adelante, con los ‘elementos desintegrados’ que quedan? ‘Me pregunto’, escribía Clement Marot, ‘si los jorobados estarán erectos en el otro mundo’ [...] La salvación teológica-materialista consiste [...] en ‘sacudimos’ el ‘fardo’ de los ‘tesoros’ culturales que se acumulan sobre los hombros de la humanidad, para finalmente ‘tenerlos en la mano.’”⁵⁴³

⁵⁴¹ *Ídem*

⁵⁴² Podemos también aventurar que la imagen mesiánica de Pablo coincide con “El hombrecillo jorobado” de Benjamin (aquél que hace travesuras en el fondo del sótano, que ve sin ser visto, y que el pensador judío expone en clave mesiánica) de las canciones infantiles a las que se refiere al hablar de su infancia. Aquí, en la joroba del hombrecillo están depositadas todas las imágenes que él tiene de nosotros, rogando que no lo dejemos caer en el olvido para salvaguardar nuestro pasado. Véase, W. Benjamin, “El jorobado hombrecillo”, en *Infancia en Berlín hacia mil novecientos*, en *Obras*, libro IV, vol. 1, Abada, Madrid, 2010, pp. 245-247.

⁵⁴³ I. Wohlfarth, “¿Etcétera? Del historiador como pepenador en la obra de Walter Benjamin”, en *La Vasija*, no. 1 (1997), dic. 97-mar. 98, pp. 47-48.

La misma experiencia del “mal de espaldas” que se refleja en el “mal del siglo” encontramos en Pablo: en su joroba o “espina”, carga con los desechos de su mundo y su tiempo que le impiden ir erguido (“orgullosa”) al ponerse del lado de los oprimidos y los excluidos:

“...hemos llegado a ser espectáculo para el mundo entero, tanto para los ángeles como para los hombres [...] Hasta hoy pasamos hambre y sed, falta de ropa y malos tratamientos, mientras andamos de un lugar a otro [...] Hemos llegado a ser como la *basura* del mundo, como el *desecho de todos* hasta el momento”(1Cor. 4, 8-13. Cursivas mías).⁵⁴⁴

De este modo, puede verse que hay en Pablo una asimilación absoluta a todo lo que se pierde y se olvida, a lo que “no es” (1 Cor. 1,27-28). En este sentido, vale lo que dice Agamben de que el sujeto mesiánico—siguiendo las palabras de Benjamin—“contempla la salvación sólo mientras se pierde en lo insalvable”.⁵⁴⁵

Por otra parte, Hinkelammert sugiere un último indicio en la imagen de la “vestimenta a la turca” del autómatas a quien la teología maneja los hilos. Para él, tiene sentido que esté vestido a la turca, pues Pablo es de la ciudad de Tarso, que hoy es una ciudad turca⁵⁴⁶. Podemos ampliar esta intuición sobre la vestimenta a la turca, sugiriendo que puede ser también el cabalista del siglo XVII Sabetai Tzeví, del que Benjamin estaba al tanto por Scholem, quien también es turco y cuyo *mesianismo antinómico* guarda un paralelismo con el de Pablo (tal como sugieren Scholem y Taubes)⁵⁴⁷. De cualquier modo, con estos indicios concluye Hinkelammert:

⁵⁴⁴Llama la atención cómo I. Wohlfarth sugiere, implícitamente, una oposición entre las figuras del “pepenador” y el “pequeño jorobado” de Benjamin, con la filosofía del “superhombre” de Nietzsche: “Así, el pepenador, como el Pequeño Jorobado, anuncia una transvaloración que lo convierte no en superhombre sino en el último de los hombres: las ruinas de su trabajo inacabado son signos de la obra por venir” (I. Wohlfarth, *op. cit.*, p. 44). Hay igualmente en esto una correspondencia entre la oposición Pablo/Nietzsche que vimos anteriormente.

⁵⁴⁵G. Agamben, *El tiempo que resta*, *op. cit.*, p. 49.

⁵⁴⁶F. Hinkelammert, *op. cit.*, p. 15. S. Rabinovich sugiere que esta vestimenta a la turca corresponde a un “orientalismo”, en el sentido peyorativo del término acuñado por E. Said. W. Von Kempelen, el europeo creador de dicho aparato, viste a la turca al muñeco tipificando lo traicionero, engañoso, irracional, teológico, etc. propio de oriente, frente a un occidente racional, pacífico, liberal, etc. Benjamin estaría desfasando estas tipificaciones. Sobre estas sugerencias, véase S. Rabinovich, *El enano jorobado que no fuma...*, *op. cit.* pp. 210-213.

⁵⁴⁷Para este paralelismo entre S. Tzeví-Jesús y Natán de Gaza-Pablo, véase el capítulo 8 de G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 2000. Sobre las observaciones de Taubes con relación a este paralelismo, véase J. Taubes, *Teología política de Pablo*, pp. 21-25. También J. Assmann, “Epílogo”, *op.*

Podríamos concluir, asumiendo los análisis anteriores: siempre tendrá que ganar este muñeco llamado ‘materialismo histórico’ si asume el hecho de que tiene su canon—su prefiguración, su *Bild*—en el pensamiento de Pablo. Benjamin supone que se trata de una constelación en el sentido que él utiliza.⁵⁴⁸

Sin embargo, Hinkelammert presupone, como ya mencionamos, una constelación anterior entre Pablo y Marx, en cuanto que la estructura de la crítica a la ley romana es idéntica a la crítica de la ley del código civil por parte de Marx, que luego ampliará a la crítica de la ley del valor. El filósofo alemán cree que Benjamin supone esta presencia de Pablo en Marx y que quiere recuperarla⁵⁴⁹, ya que Pablo es la *prefiguración del pensamiento crítico* como surge a partir del siglo XIX, conteniendo “embrionariamente toda teoría de la sociedad moderna”⁵⁵⁰. De este modo, para Hinkelammert, el Apóstol es la “raíz de todo pensamiento crítico hasta hoy, pero es a la vez un relámpago que ha iluminado milenios: en sus afirmaciones y en sus transformaciones [...] Pablo siempre ha estado invisible y escondido debajo de la mesa de ajedrez”.⁵⁵¹

De este modo, el pensador alemán, radicado en Costa Rica, habla de una “escisión de la sociedad moderna”, en el sentido de que toda la modernidad, como surge a partir del siglo XVI, es el resultado de la transformación de la ortodoxia cristiana (siglos III y IV) en capitalismo (siguiendo en este punto a Benjamin); pero también es el resultado de la crítica a este capitalismo que tiene sus antecedentes en los movimientos heréticos, los cuales se continúan con los movimientos socialistas en su búsqueda de nuevas formas de organizar la sociedad⁵⁵². Así, Pablo estaría en la base de estos movimientos heréticos para Hinkelammert, siendo por ello el canon o la imagen (*Bild*) del pensamiento crítico que llega hasta Marx y el mismo W. Benjamin.⁵⁵³

cit. pp. 133-134. A final de este apartado, al tratar el tema de la *restitutio*, haremos un breve comentario sobre esto al pie de página.

⁵⁴⁸ F. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley...*, *op.cit.*, p. 15.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁵¹ *Ídem*

⁵⁵² *Cfr. Ibid.*, p. 27-28.

⁵⁵³ El mismo Taubes propone el “negocio” de recuperar al Pablo crítico, hereje y judío: “Pero ahora es donde entra el pobre Jacob Taubes en este negocio de recuperar al hereje, debido a que yo lo siento más judío (éste es mi rasgo personal) que a cualquier rabino reformista o que cualquier rabino liberal de los que he escuchado en Alemania, Inglaterra, América, Suiza o donde sea” (J. Taubes, *Teología política de Pablo*, p. 25).

Hasta aquí dejamos estos indicios conceptuales, sobre todo de “citas textuales” (Agamben) e “imágenes” (Hinkelammert) que sugieren pensar que detrás del enano jorobado de Benjamin se encuentra Pablo, sobre todo con relación a la *Tesis I* y al paradigma del tiempo mesiánico que representan el conjunto de las *Tesis*. Queremos acercarnos ahora a las sugerencias de Jacob Taubes, quien fue realmente el *primer autor* en inaugurar e insinuar una conexión entre el mesianismo benjaminiano y el mesianismo paulino, partiendo desde otro punto de vista, a saber: no desde las *Tesis*, último escrito de Benjamin, sino desde uno de los textos tempranos del pensador judío alemán: el *Fragmento teológico-político* de 1921.

**

J. Taubes observa un “paralelismo asombroso”⁵⁵⁴ en Rom. 8, 18 y 1 Cor. 7, 29-31 con el *Fragmento teológico-político*. Así, Rom. 8, 18, con la idea de la *caducidad del mundo* y de la *creación*, guardaría un paralelismo con la *condición efímera de la naturaleza* que Benjamin plantea en el *Fragmento*. Con relación a esta caducidad, en 1 Cor. 7, 29-31 la idea del *hos me* (“como si no”) paulino, guarda un paralelismo con la *política nihilista* que Benjamin sugiere igualmente en dicho texto⁵⁵⁵. Veamos.

En el *Fragmento*, Benjamin parte de la idea de que todo el orden de lo profano (como aquella condición efímera de la naturaleza) y de la historia, no pueden “pretender relacionarse por sí mismo con lo mesiánico” ni con “el Reino de Dios”⁵⁵⁶. Como vimos anteriormente, Benjamin opera una separación de la esfera profana y la esfera teocrática que entran en una *tensión disruptiva y mesiánica permanente*: “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”⁵⁵⁷, sólo el Mesías es “quien sin duda completa todo acontecer histórico”, en el sentido de que “es él quien redime” y “crea la relación del acontecer histórico con lo mesiánico mismo”.⁵⁵⁸

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 88.

⁵⁵⁵ Cfr. J. Taubes, *Teología Política*, pp. 85-90.

⁵⁵⁶ W. Benjamin, “Fragmento teológico-político”, *Obras*, II, I, *op. cit.*, p. 206.

⁵⁵⁷ *Idem*

⁵⁵⁸ *Idem*

Pablo opera la misma demarcación de esferas en Rom. 8, 18. Habla de que toda la “creación” está sometida a la “caducidad” y a la “muerte”; de una creación que “gime” y tiene “dolores de parto”, encontrándose en tensión y en espera de ser redimida de esta condición para compartir la “libertad de la gloria de los hijos de Dios” (Rom. 8, 21-23). Con esto, Pablo deja en claro una separación de la esfera profana-mundana y teológica-trascendente, trazando una “línea de demarcación intraspasable entre gobierno y salvación”⁵⁵⁹. De este modo, para el Apóstol, toda la creación (*pneuma tou Kosmou*) y, con ella, toda autoridad y gobierno, carecen por sí mismos de salvación (de *pneuma tou theo*). Como anunciamos anteriormente, para Pablo tiene importancia decisiva la diferencia entre el orden *pneumático* (un “afuera” trascendente) y el orden *natural*, al que vincula con toda inmanencia y legalidad. Estos dos órdenes se encuentran en tensión permanente.

El punto de poner el acento en esta demarcación de esferas, tanto en Benjamin como en Pablo, pasa por recalcar la condición *caduca* y/o *efímera* de la naturaleza (“el gemido”) para la conformación de “una mirada nihilista sobre el mundo” (*política mundial como nihilismo*). Esta mirada apunta a la destrucción y deslegitimación de todo gobierno y autoridad que busque divinizarse (César, Soberano, Dictador, etc.) y prolongarse en el *continuum* del orden temporal de lo profano, sea en la forma de Estado o Imperio. Por esto, recalca Benjamin en el *Fragmento* que: el Reino de Dios (lo eterno) no es *meta* para lo profano y la historia, sino *final*; lo que quiere decir que toda ley y orden con su opresión (ya sea que se justifique por ley natural o divina) caducan y perecen al pertenecer al orden de lo profano.

De este modo, para Taubes, la categoría de “naturaleza” se presenta “como un tribunal”, siendo una “categoría escatológica” importantísima en ambos autores⁵⁶⁰. Esta

⁵⁵⁹ J. Assmann, “Epílogo”, *op. cit.*, pp. 144-145.

⁵⁶⁰ Cfr. J. Taubes, *Teología Política de Pablo*, *op. cit.*, p. 89. Tal vez valga hacer una observación en este punto contra Agamben. Para el filósofo italiano, la intuición de Taubes es acertada, sin embargo, cree que hay diferencias sustanciales entre los dos textos (Rom 8 y el *Fragmento*). Cree que en Pablo la creación sufre a la espera de una redención (trascendente), mientras que Benjamin, “en una inversión genial, la naturaleza es mesiánica precisamente por su eterna y total caducidad” (G. Agamben, *Tiempo que resta*, pp. 137-138). No toma en cuenta Agamben el punto que sugiere Taubes: que la “naturaleza es un tribunal” y es una “categoría escatológica” importante en ambos autores (también en Kafka, al cual menciona). Por otro lado, es cierto que Taubes no clarifica la relación entre la caducidad de lo profano (la escatología en la naturaleza, el “ritmo mesiánico” de la naturaleza, etc.) con el ámbito de lo trascendente. Relación que Benjamin sugiere en el *Fragmento* con la idea de las dos flechas que corren en direcciones opuestas.

misma mirada nihilista sobre el mundo es la que Pablo muestra en 1Cor. 7, 29-31, afirmando que, con el evento mesiánico, el tiempo se acorta (*chronos* contraído), caduca y con ello pasa la *morphé* (forma) de este mundo, el cual ahora se experimenta “como si no” (*hos me*) desde una mirada nihilista. Con esta mirada nihilista, que parte de la finitud y la futilidad de la existencia, quedan anuladas las condiciones y funciones que se cumplían en el orden antiguo de la ley, las cuales se experimentaban como “eternas”, “divinas” o “naturales”. Éstas se efectúan ahora “como si no” (*hos me*) fueran ya las mismas, porque ahora han cambiado de sentido con el cambio de forma o *éon*:

...cada uno se desenvuelva en la condición que le puso el Señor [...] No tiene importancia estar circuncidado o no, lo que sí importa es guardar los mandamientos de Dios. Que cada uno, pues, quede en la situación en que estaba cuando Dios lo llamó. Si eres esclavo, no te preocupes por eso; pero si puedes conseguir la libertad, no dejes pasar la oportunidad. El esclavo que fue llamado a creer en el Señor es hombre libre al servicio del Señor. Y el que fue llamado siendo libre se hace siervo de Cristo. Ustedes fueron comprados por Dios a gran precio, no se hagan esclavos de hombres. Así, pues, hermanos, cada uno siga delante de Dios en la condición en que estaba cuando fue llamado [...] Esto digo yo, hermanos: el tiempo se hace corto. Por eso, pues, los que están casados vivan como si no tuvieran esposa; los que lloran como si no lloraran; los que están alegres, como si no estuvieran alegres; que los que compran algo se porten como si no lo hubieran adquirido, y los que gozan la vida presente, como si no la gozaran; porque todo esto pasa, se descompone la figura de este mundo. (1Cor. 7, 17-31)

De esta manera, el *hos me* contiene la única manera de permanecer en la existencia, experimentándose en toda su radicalidad su insignificancia. Sólo se puede permanecer en la existencia “como si no”, haciendo un uso (*chresis*) de esta condición como la única forma de relación con la realidad, esto es, asumir el nihilismo como política mundial⁵⁶¹. Así, el punto central, que Taubes parece recalcar en Pablo como en Benjamin, es el de asumir la experiencia nihilista de la contingencia del mundo, teniendo siempre presente que toda condición (esclavo, libre, judío, no-judío, etc.) no es eterna ni determinante, sino que es perecedera y puede ser transformada. En este punto, como sugiere Agamben, habría una

⁵⁶¹ Sobre esta política nihilista en Pablo y Benjamin, y su relación en contra del Imperio, dice Taubes: “Mi tesis es que este concepto de nihilismo que aquí desarrolla Benjamin es también el hilo de Ariadna del *hos me*, del como si no de las cartas a los Corintios y a los Romanos. El mundo pasa; la *morphé* de este mundo decae. La relación con el mundo es aquí, en el sentido del joven Benjamin, política mundial como nihilismo. Nietzsche lo entendió: entendió que detrás de todo esto trabaja un profundo nihilismo como política mundial, para la destrucción del imperio romano [...] lo comprendió y se puso a la defensiva” (J. Taubes, *Teología política de Pablo*, op. cit., pp. 87-89).

equivalencia entre mesianismo y nihilismo⁵⁶²; equivalencia indicada por el término técnico *hos me*. Taubes no desarrolla más estos puntos, sólo los sugiere y concluye:

Veo, pues, a Benjamin como exégeta de la naturaleza de Romanos 8; y de Romanos 13 [aquí Taubes, o el traductor, cometen un error, es 1 Cor. 7, 29], del nihilismo como política mundial [...] no quiero decir que, en sentido exegético estricto, sea idéntico a Pablo. Lo que sí quiero decir es que habla a partir de la misma experiencia, y que hay indicaciones en el texto que lo corroboran. Se trata de experiencias que hicieron temblar a Pablo y que hacen temblar a Benjamin después de 1918 al acabar la guerra.⁵⁶³

Cabe señalar también que Taubes no desarrolla, o al menos no deja clara, la relación entre las dos esferas: la profana y la trascendente, que Benjamin trata de explicar en el *Fragmento* con la idea de las dos flechas que corren en direcciones opuestas. Habla, por un lado, de la naturaleza como un “tribunal” y una “categoría escatológica” (con potenciales mesiánicos) que persigue en Pablo y en Benjamin. Pero otra vez parece asumir con tanta radicalidad el *mesianismo antinómico* de Pablo, que le lleva a negar todo ámbito de lo inmanente, apelando a un “más allá”, al “otro lado”, a un Dios trascendente desde donde surge la liberación. No se ve clara la relación y tensión mesiánica entre los dos ámbitos y esferas. El punto es que Taubes pone el *hos me* del lado del ámbito de lo inmanente (el cual reduce a la autoridad y la ley, pero del que también deriva una política nihilista por la caducidad de la naturaleza), pero no clarifica la relación que guarda el *hos me* con el ámbito trascendente ni con la irrupción del evento mesiánico (del Cristo-mesías), como sí intenta hacerlo Benjamin en el *Fragmento*. Tampoco clarifica—como hace Agamben—la conformación de esta subjetividad (militante-revolucionaria) que vive la experiencia del mundo “como si no”. Igualmente no deja clara la importancia del *hos me* para la conformación o construcción de la comunidad⁵⁶⁴. Tal vez, esto nos lleva a pensar que para Taubes era importante mantener a toda costa esa trascendencia o ese *afuera*—que tanto

⁵⁶² Cfr. G. Agamben, *El Mesías y el Soberano...*, op. cit., p. 276.

⁵⁶³ *Ibid.*, pp. 89-90. Corchetes míos.

⁵⁶⁴ Cabe resaltar también la gran diferencia del *hos me* que Taubes deriva de Benjamin y de Pablo (del nihilismo como política mundial), como momento de pura negatividad y nihilismo, del *hos me constructivo* de un proyecto positivo futuro desde el centro y al interior del imperio, como lo ve E. Dussel: “...el *tiempo* [*kairós* frente *chrónos*] mesiánico, tiempo del peligro, tiempo en el que todas las funciones se cumplían en el orden antiguo de la Ley (del sistema dominador) se efectúan *como si no* fueran las mismas, porque ahora han cambiado radicalmente de sentido. Antes afirmaban el sistema y se legitimaban en él. Ahora se tornan *críticas* del sistema (aunque sea la misma praxis: el comer, el estar casado, el ser un militar), porque *se endereza a otro proyecto* (del derrumbe del sistema, como negatividad, hacia la construcción de otro más justo y futuro, como *positividad*” (E. Dussel, *Pablo de Tarso en la filosofía actual y otros ensayos*, México, San Pablo, 2012, p. 31. Resaltado mío).

reclamó a Schmitt—de la historia y del mundo para mantener “el aliento”, advirtiéndonos de que cualquier tipo de dilucidación o explicación que se quisiera dar al respecto de la relación de esta *afuera* o trascendencia con el mundo de lo profano, corre el riesgo de ser traicionada y puesta al servicio de los poderes mundanos.

Agamben toma el riesgo de dar una explicación e interpretación al respecto. Aquí nos parece necesario detenernos brevemente en ciertos elementos que el filósofo italiano desarrolla con relación a este término técnico del *hos me*, el cual vincula al tiempo mesiánico, pero también a la idea de la conformación de una comunidad (*resto*) que se conforma por la *nulificación* o *suspensión* de todas las identidades y condiciones. Frente una fuga a la trascendencia antinómica de Taubes, Agamben también recurre a Benjamin para pensar una forma de subjetividad que no se resuelve en la mera oposición a la ley, sino que la hace *inoperante*; esto dentro de su proyecto de una ontología (política) de la potencia. Así, queremos resaltar ciertos elementos que Agamben desarrolla sobre el término *hos me*, para después conectarlos con la idea del proceso de *teologización/teocracia* (que vimos en la *política mesiánica benjaminiana*), y ver la relación-tensión que guarda esta esfera trascendente con el ámbito de lo profano. Siempre teniendo en cuenta los tres ejes que conforman, a nuestro parecer, una política mesiánica: *detención mesiánica/temporal*, *comunidad* y *teocracia/teologización*, los cuales creemos están presentes en Pablo para hacer frente a la teología política imperial.

Para Agamben, 1 Cor 7, 29-32, con su fórmula del *hos me*, es la definición más rigurosa que Pablo haya dado de la vida mesiánica⁵⁶⁵. El italiano desarrolla el sentido del término *Klesis* (que Lutero traduce al alemán como *Beruf*) que es la “vocación” o “llamada” de Dios o el Mesías a todo ser humano a experimentar la transformación que todo orden jurídico y toda condición mundana sufren al ponerse en relación con el evento mesiánico. En este sentido, para Agamben, el *hos me*, como sentido último de la *Klesis*, es “la vocación mesiánica” como la “revocación de toda vocación”⁵⁶⁶, esto es, revocación de toda condición fáctica-jurídica. Así, la comunidad mesiánica como *ekklisia* (noción griega que usa Pablo y

⁵⁶⁵ Cfr. G. Agamben, *El tiempo que resta*, p. 32.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 33.

que es una derivación y traducción del uso judío de *reino*)⁵⁶⁷ es, para el Apóstol, el conjunto de las *Klesis*, de las vocaciones mesiánicas.⁵⁶⁸

De este modo, la vocación mesiánica no tiene ningún contenido específico, no es más que la asunción de las mismas condiciones fácticas o jurídicas en las cuales alguien se encuentra cuando se es llamado, pero que ahora han quedado nulificadas o suspendidas, no canceladas, sino que se las hace “pasar” para preparar su fin. Por esto, el *hos me* es un “tensor” que tiene sólo un contenido negativo y que describe una “dialéctica inmóvil”⁵⁶⁹ en la que cada quien se queda en el lugar en el que estaba cuando Dios lo ha “llamado” pero “como si no” estuviera ya en él: “si eres esclavo no te preocupes...el esclavo que fue llamado a creer en el Señor es hombre libre al servicio del Señor”.

Esta *nueva subjetividad mesiánica*, que revoca las determinaciones, es la que permite conformar una comunidad universal más allá de todas las identificaciones. En Gal. 3, 28, Pablo va a decir en este famoso pasaje: “Por la fe en Cristo Jesús, todos ustedes son hijos de Dios [...] Ya no hay diferencia entre judío y griego, entre esclavo y hombre libre, entre hombre y mujer”⁵⁷⁰. Cabe resaltar que lo universal no es el producto de una adición de las diferencias, ni una esencia humana desde donde se contemplan todas las diferencias o se las elimina. Esta universalidad es producto de una “operación”, suspensión o especie de estado de excepción, que hace inoperante (*argos*)⁵⁷¹ al *nomos* (término que deriva de *nemo*, “dividir”, “atribuir”)⁵⁷² con todas sus divisiones, donde todo y parte, mayoría y minoría jamás

⁵⁶⁷ Cfr. J.L. Villacañas, *op. cit.*, p. 169.

⁵⁶⁸ Cfr. G. Agamben, *op. cit.*, p. 33.

⁵⁶⁹ *Ídem*

⁵⁷⁰ Este pasaje se vuelve fundamental para la obra de A. Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999. Resumiendo, en dicha obra el francés analiza en Pablo la oposición entre el sistema de identidades constituidas y la formación de un colectivo que construye la universalidad disruptiva del sistema. Para Badiou, Pablo es “un pensador-poeta del acontecimiento, al mismo tiempo que practica y enuncia rasgos invariantes de lo que se puede llamar la figura militante” (*Ibid.*, p. 2).

⁵⁷¹ Agamben hace una interesante observación sobre el término “argos” que deriva de “Katargeín” que remite a la “inoperabilidad” de la ley. Este término usa Pablo en Rom. 3,31, el cual Lutero traduce por “Aufhebung”, con el significado doble de “abolir” y “conservar”. El punto es que el término “Aufhebung”, que utiliza Hegel en su dialéctica, tiene su origen en Pablo y comporta un significado genuinamente mesiánico: “si la genealogía de la *Aufhebung* aquí propuesta es correcta, entonces no solo el pensamiento hegeliano, sino toda la Modernidad—entendiendo por estos términos la época que se halla bajo el signo de la *Aufhebung* dialéctica—está empeñada en un cuerpo a cuerpo hermenéutico con lo mesiánico [...] todos sus conceptos decisivos son interpretaciones y secularizaciones más o menos conscientes de un tema mesiánico” (G. Agamben, *op. cit.*, p. 101).

⁵⁷² Cfr. G. Agamben, *op. cit.*, p. 53.

coinciden consigo mismas. Es en este sentido, un *excedente* o *resto*, que conforma un pueblo o comunidad en la *stasis* o revuelta, que sobrepasa y resiste todas las divisiones, identificaciones o determinaciones al quedar nulificadas en el tiempo mesiánico⁵⁷³. Igualmente, la identidad e individualidad del sujeto quedan nulificadas al entregarse a la comunidad en su vocación mesiánica hacia los otros: "...y ahora no soy yo el que vive, es el mesías el que vive en mí" (Gal. 2, 20).

De este modo, con la configuración de esta nueva comunidad universal, se efectúa un nuevo pacto y Alianza por medio de la *fe-pneuma* (al margen de la ley) con el cual se realiza una nueva *transferencia* de conceptos del ordenamiento político al ámbito teológico-trascendente.

Como vimos anteriormente, con respecto al gobierno teocrático judío (que analizamos en Benjamin), la teocracia judía, como utopía de la comunidad, es la *transferencia* del ordenamiento político (esfera profana) del pacto y Alianza entre las tribus (con fuerte acento antiestatal y cuya base es la Torá) al ámbito teológico o trascendente (*proceso de teologización*). Con esto, surge la solicitud de un Dios que ve por su pueblo, cuyo reino o gobierno interpela y deslegitima todo poder secular por la observancia de la Torá, movilizándolo constantemente a la comunidad a un *pathos revolucionario* contra toda autoridad.⁵⁷⁴

Con la nueva Alianza, el modelo de gobierno teocrático-judío adquiere un nuevo desarrollo al interior de esta lógica mesiánica, en el que el proceso de *teologización* sufre una nueva dimensión. Con la nueva *transferencia* de conceptos del ámbito político-profano al ámbito teológico, la nueva organización, basada en lazos *pneumáticos*, apela a la solicitud de un Dios que ve ahora por un nuevo pueblo o comunidad universal que se construyen al margen de la ley, cuyo reino y gobierno se oponen y compiten igualmente contra todo poder secular y local. Con esto, el *pathos revolucionario* se amplía y aglutina a distintos actores colectivos. Se trata de la conformación, podríamos decir, de un nuevo pueblo que configura

⁵⁷³ Cfr. G. Agamben, *op. cit.*, pp. 52-53.

⁵⁷⁴ Sobre este proceso de *teologización*, que tomamos y analizamos de J. Assmann, véase el segundo capítulo "Israel y el Estado" de J. Assmann., *Teología política entre el antiguo Egipto e Israel*, *op. cit.*, pp. 51-59. Para la idea de una "teocracia desde abajo" en el pueblo de Israel con su "pathos revolucionario" véase J. Taubes, *Escatología Occidental*, Argentina, Miño y Dávila Editores, 2010, p. 39-40.

un Dios “más trascendente” que trasciende al Dios de la ley; pero que emerge de los subterráneos más profundos para aglutinar a más sujetos excluidos: paganos, mujeres, esclavos, cristianos, judíos, etc.⁵⁷⁵. Es un Dios más trascendente, podríamos decir, que apunta ahora a una “justicia sin ley” (Rom. 3,21), que efectúa una “observancia de la ley sin ley”.⁵⁷⁶

Así, este modelo de una “teocracia desde abajo” basado en la Alianza, que aparece con la tradición judía, tiene su continuidad en Pablo, con quien adquiere un nuevo fundamento y una nueva consistencia. Dice Agamben:

...no sólo Pablo no podía obviamente oponer un Nuevo Testamento a otro Antiguo, como hacemos nosotros [...] sino que la *kainé diatheké* [la nueva alianza] de la que él [Pablo] habla es justamente una cita ‘veterotestamentaria’ (Jr. 31,31) que significa exactamente el cumplimiento de la Torá (*la palaiá diathéke* [antigua alianza] << queda inoperante sólo en el mesías >>: 2 Cor 3,14).⁵⁷⁷

Por otra parte, igualmente podemos decir que el modelo teocrático de Pablo continúa con la misma lógica mesiánica de mantener en una *tensión disruptiva* las dos esferas: lo inmanente/trascendente. El Reino hace *irrupción* en lo profano con el evento mesiánico del Cristo-Mesías (que para Pablo se ha producido ya con la resurrección), quedando *interrumpidas*, nulificadas y en estado de detención (en el tiempo *Kairós* como *chronos* contraído) todas las identificaciones (ejercidas por el *nomos*). Este evento mesiánico *disruptivo*, mantiene operando y en estado de persistencia al Reino de Dios en el mundo, Reino que no sólo se vive como *anticipación*, sino como algo que de hecho ya estaba presente, que ya había llegado (Lc. 17, 20-22)⁵⁷⁸. Es en este sentido que la irrupción

⁵⁷⁵ “Los cristianos carecen de toda legitimación, como la que, por ejemplo, sí tienen los judíos, que son *religio licita* [...] [que] no tienen que tomar parte en el culto al emperador. Aquí, en cambio, surge una sociedad subterránea, con parte de judíos y parte de paganos. Nadie sabe bien que chusma es esta” (J. Taubes, *Teología política de Pablo*, *op. cit.*, p. 68. Corchetes míos).

⁵⁷⁶ *Cfr.* Agamben, *op. cit.*, p. 107.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, pp. 27-28. Villacañas ve igualmente cierta continuidad en el mismo modelo teocrático “desde abajo”: “Así comenzó a configurarse lo que podemos llamar la forma eclesial del cristianismo [...] sostenida por lazos espirituales [...] dio a la iglesia paulina un sentido por completo diverso de la teocracia judía basada en la Ley revelada. Y sin embargo, lo que **servió de modelo real** a esta dimensión supralocal de la organización eclesial fue el *recuerdo* de que cada corporación local formaba parte de *un único pueblo de Dios*, concepto que era <<incuestionablemente judío>>, solo que ya estaba realizado porque su cabeza, el Mesías, ya había llegado” (J.L. Villacañas, *Teología política imperial...*, *op. cit.*, p. 169. Resaltado mío).

⁵⁷⁸ “El más acá y el más allá se vincularon de forma lógica y, con ello, la vida del más acá comenzó a organizarse como una **anticipación estructural** del Reino de Dios del más allá [...] la trascendencia del Reino de Dios futuro comenzó a tener consecuencia materiales en la inmanencia de la comunidad, más allá de la fraternidad carente de institución de la predicación de Jesús” (J.L. Villacañas, *op. cit.*, p. 154. Resaltado mío).

mesiánica no es final de la historia (la cual llegará con la *parusía*), sino un *impasse* en el que las nuevas relaciones comunitarias adquieren un nuevo fundamento con el *pneuma*-fe (“amor al prójimo”), por el cual empieza a desplegarse el Reino de Dios en el presente.⁵⁷⁹

Así, la categoría del Reino (como dice Benjamin en el *Fragmento*, que en su Tesis XVIII ve como una secularización de la “sociedad sin clases” de Marx), mantiene un contacto *disruptivo* con lo profano mediante el tercer elemento que es el Cristo-Mesías. En él, se da la conjunción y condensación de ambas esferas de manera revolucionaria que se manifiesta en una detención temporal. En términos profanos, podemos decir que es la asunción de una nueva utopía de la comunidad (ser uno en Cristo como una “sociedad abierta con mínimo de gobierno”⁵⁸⁰, una sociedad sin clases), que se expresa en la lucha del militante revolucionario, cuya muerte injusta, hace que la exigencia de esta utopía concierna ahora a todos alrededor del escándalo que significa el hecho de su muerte. Con la muerte del justo, queda deslegitimada y en cuestión toda autoridad y legalidad, haciendo visible la nueva utopía como nuevo horizonte de acción, de exigencia y promesa por el cual todos pueden liberarse. Así, la nueva fe en este militante entregado a la infamia equivale a todas las obras.⁵⁸¹

Por último, igualmente la *restitutio in integrum* de la que habla Benjamin en el *Fragmento* (que retoma de la cábala judía), y que desarrollamos anteriormente, también adquiere otra dimensión. La restitución (*tikkun*), que en la cábala judía se lleva a cabo por el cumplimiento de los seiscientos trece mandamientos de la Torá, como la desarrolla Isaac Luria, reduce ahora todos los mandamientos a uno solo: la *restitutio* se realiza ahora solamente por la fe (amor al prójimo). Si con el cumplimiento de los mandamientos de la Torá, en la cábala de Luria, se logra separar cada vez más al mal del bien para realizar la *restitutio* de la Creación⁵⁸², la nueva *restitutio* por la fe vincula la ley como parte del mal,

⁵⁷⁹ En este sentido, para Pablo, el Reino no es algo que se espere con *esperanza*, sino algo que *se ve* y está operando ya en el presente: “La salvación que se nos dio, la debemos esperar. Pero ver lo que se espera ya no es esperar; ¿cómo se podría esperar lo que se ve? Pues bien, esperar cosas que no vemos, significa tanto constancia como esperanza” (Rom. 8. 24-25). Aquí parece resonar también la esperanza de Kafka.

⁵⁸⁰ “Pablo comparte con los amigos de Jesús su vínculo con la dimensión profética y de racionalización ética del espíritu judío. Su terreno de juego reside en lo que Dit Witt llama, con una buena frase, <<una sociedad abierta con mínimo de gobierno>>. En este sentido, no hace sino seguir el modelo de la comunidad ética de los cristianos de Jerusalén tal y como se expone en la *Didajé*” (J.L. Villacañas, *op. cit.*, p.p. 162-163).

⁵⁸¹ Cfr. J. Taubes, *Teología política de Pablo*, p. 24.

⁵⁸² Cfr. J. Assmann, “epílogo”, *op. cit.*, p. 133.

buscando en el amor al prójimo el criterio más allá de la ley que pueda separar el bien del mal y lograr así una *restitutio* más amplia. Esta nueva soteriología cabalística surge con el *mesianismo antinómico* de Sabetai Tzevi y su profeta Natan de Gaza en el siglo XVII, quienes guardan un paralelismo con Jesús y Pablo respectivamente. Este paralelismo es el que Scholem, como Taubes, persiguen como modelo de un *mesianismo antinómico*.⁵⁸³

Con todo este recorrido, hemos querido resaltar aquellos problemas y dilemas que plantean la figura de Pablo. Hemos querido resaltar—con los autores expuestos anteriormente—los rasgos del Pablo judío para entresacar las hebras y elementos de su pensamiento que nos parecen propios de una política mesiánica—que estarían actuando tanto en el Apóstol como en Benjamin—que enfrenta a toda teología política del poder y gobierno, siendo por ello un canon del pensamiento crítico para la actualidad. Vemos un *mesianismo antinómico* que gira en torno al tema de la ley y sus excepciones, que en todo caso no busca destruirla meramente, sino nulificarla y suspenderla para entrar con ella en una relación de justicia a partir de la relación con el otro, de la construcción de comunidad y de la vida como criterio (mismos elementos que encontramos en Benjamin como se intentó demostrar en el segundo capítulo). Todo esto se ha intentado demostrar resaltando los ejes que creemos principales de una política mesiánica: *detención mesiánica del tiempo*,

⁵⁸³ No podemos adentrarnos en la explicación de este punto por falta de espacio. Sólo decir que G. Scholem trata este tipo de cábala antinómica del “sabetianismo”—diferente a la de Isaac Luria—en el capítulo octavo de su obra de 1938—que por cierto dedica a Benjamin— en *Las grandes tendencias de la mística judía*. Aquí, Scholem sugiere que Natan de Gaza (profeta del mesianismo antinómico de Sabetai Tzevi, quien guarda un paralelo con Jesús) es una mezcla de Juan el Bautista y de Pablo. Para Taubes “el drama sabetianista es una caricatura del drama cristiano” (J. Taubes, *Teología política de Pablo*, p. 22). S. Tzevi se hace “impuro” al convertirse al Islam, pero es desde esa “impureza” que practica una fe judía más allá de la observancia de la ley. Dice J. Assmann resumiendo: “El hecho de que Sabetay Tseví se convierta a la increencia se ajusta al esquema interpretativo antinomista. Como en Pablo, 2 Cor. 5, 21, la paradójica función del mesías es hacerse impuro siendo puro, para que los impuros se santifiquen [...] ya que, dadas las condiciones cósmicas del mal, es imposible separarlo culturalmente del bien. La ley sanciona la permanencia del bien y el mal uno junto al otro. Pero el bien debe identificarse enteramente con el mal para superarlo dialécticamente en el *En Sof*. Esta omnirreconciliación supera la Torá como definición de Israel y culmina en la redención de Jesús, al que Natán, conforme a la tradición rabínica, considera el mayor de los pecadores. El Adán mesiánico sale de la sustancia divina caída (*kelipá*), que Natán identifica con el cuerpo de Cristo. Extremando la paradoja del mesías crucificado, Natán establece, con Sabetay Tseví, el mesías que se pasa al Islam” (J. Assmann, “Epilogo”, *op. cit.* pp. 133-134).

teologización/teocracia que irrumpe en la *comunidad* a partir de un *sujeto político*—como es el Mesías—quien completa todo acontecer histórico.

De este modo, Pablo y Benjamin estarían ante esa “difícil tarea” del Mesías—parafraseando a Agamben—en la que él no sólo debe enfrentar una ley que ordena y prohíbe, sino una ley que está “en vigencia sin significar”⁵⁸⁴. Es la difícil tarea de la búsqueda de una “justicia sin ley”, como dice Pablo en Rom 3, 21⁵⁸⁵, que responde al problema de “la ley en su estructura originaria”⁵⁸⁶. Es en este punto donde el Soberano y el Mesías se juegan todo para ganar la partida. Ésta también es “la tarea con la que nosotros, que vivimos en el estado de excepción devenido la regla, tenemos que medirnos”.⁵⁸⁷

Expuestos todos estos puntos, ahora podemos contrastarlos y ver el Pablo que deriva Carl Schmitt con la figura del *Katéchon*. El jurista estaría operando con los elementos de la apocalíptica paulina, pero al mismo tiempo estaría vaciándolos de todo mesianismo y escatología como veremos.

3.5. Katechon: ¿medio de salvación o anticristo? El vaciamiento de la apocalíptica paulina por Carl Schmitt

*Que nadie os engañe de ningún modo: primero ha de venir la apostasía, y se ha de revelar el hombre de la anomía [ilegalidad, impiedad], el hijo de la destrucción, el que está en contra y se alza contra todo lo que hace Dios y es objeto de culto, hasta sentarse él mismo en el templo de Dios, exhibiéndose a sí mismo como Dios. ¿No recordáis que cuando estaba aún entre vosotros os decía estas cosas? Ahora sabéis que es lo que lo retiene [to katéchon] para que se revele a su debido tiempo. En efecto, el misterio de la anomía está ya en acto (energeítai), sólo el que lo retiene [ho katéchon] sea quitado de en medio. Entonces se develará el ánomos [sin ley], a quien el Señor destruirá con el sople de su boca y hará inoperante (katargései) con la aparición de su presencia (parousía). La presencia (parousía) de aquél [el ánomos] ocurrirá con la puesta en acto de Satánás en toda potencia (Kat'énérgēian tou sataná en pase dynámes). (San Pablo, 2 Tesalonicenses 2)*⁵⁸⁸

Según uno de los estudiosos más reciente del Nuevo Testamento⁵⁸⁹, los textos auténticos de Pablo son 1 *Tesalonicenses*, *Gálatas*, 1 y 2 *Corintios*, *Romanos*, *Filipenses* y *Filemón*. Por

⁵⁸⁴ G. Agamben, *El Mesías y el Soberano. El problema de la ley en Walter Benjamin*, op.cit., p. 277.

⁵⁸⁵ “Pero ahora se nos hizo manifiesto eso mismo que anunciaban la Ley de los profetas: Dios nos hace justos y santos sin valerse de la Ley”.

⁵⁸⁶ G. Agamben, op. cit., p. 270.

⁵⁸⁷ *Ibíd.*, 277.

⁵⁸⁸ La traducción, corchetes y resaltado son de G. Agamben, *El tiempo que resta*, op. cit., pp. 110-111.

⁵⁸⁹ Cfr. J. Gnllka, *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid, Trotta, 1998.

su parte, *Colosenses*, *Efesios* y *2 Tesalonicenses* son de tendencia paulina, pero no son cartas escritas por Pablo.⁵⁹⁰

Para Hinkelammert, sin duda, la segunda carta a los tesalonicenses *no es* de Pablo⁵⁹¹. En esta carta, Pablo identifica al Anticristo (nombre que no emplea, sino el de “el hombre de la *anomia*”). Sólo San Juan utiliza este nombre) con el “hombre sin ley”. Esta imaginación del Anticristo es completamente incompatible con la concepción que Pablo tiene de la ley. Si se desarrollara una imaginación del Anticristo, según Hinkelammert, sin duda alguna el Anticristo sería precisamente el hombre de la ley y jamás el hombre sin ley, lo que va acorde con el mesianismo antinómico paulino que ya vimos. El mismo Pablo se presenta como *ho ánomos*, como “el hombre sin ley” en 1 Cor 9,21 ante los gentiles. De este modo, pensado desde Pablo, y acorde a la línea de su pensamiento en el que el Anticristo tiene que ser el “hombre de la ley”, es claro lo que para Pablo sería el *Katéchon*: sería el anticristo, que no es más que el reverso de su propia crítica a la ley. Así, para Hinkelammert, resulta muy probable que esta Segunda Carta a los Tesalonicenses sea “un ataque muy pensado” a la crítica de la ley de Pablo, pues esta carta ha jugado históricamente un papel importante para la derecha política, para la cual es central la imaginación del anticristo como el “hombre sin ley”.⁵⁹²

Ya desde la tradición antigua, con Tertuliano, la interpretación de esta carta identifica el poder del *Katéchon* (que retiene o retarda el final de los tiempos) con el Imperio romano, el cual desarrolla una *función histórica positiva* como medio de salvación⁵⁹³. Como muestra Agamben, siguiendo a San Agustín⁵⁹⁴, las interpretaciones de los primeros padres de la Iglesia alrededor de la figura del *Katéchon* pueden dividirse en dos grupos. Hay una primera interpretación que se remonta a San Jerónimo, quien sigue a Tertuliano, según la cual el Apóstol no quiso nombrar abiertamente al Imperio romano para no ser acusado de desear su ruina. Por otra parte, una segunda interpretación que se remonta a Ticonio (cuya postura es

⁵⁹⁰ Cfr. J.L. Villacañas, *Teología política imperial...*, op. cit., p. 171.

⁵⁹¹ Cfr. F. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley...*, op. cit., p. 79.

⁵⁹² Cfr. *Ibid.*, pp. 79-80.

⁵⁹³ Dice Agamben sobre Tertuliano y su idea del Imperio romano como *Katechon*: “Por ello puede decir Tertuliano que <<nosotros oramos por la permanencia del mundo [*pro statu saeculi*], por la paz de las cosas, por el retraso del fin [*pro mora finis*]>>” (G. Agamben, *El tiempo que resta*, op. cit., p. 109).

⁵⁹⁴ Cfr. G. Agamben, *El misterio del mal*, pp. 3-5. Cfr., S. Agustín, *La ciudad de Dios*, XX, 19.

fundamental para S. Agustín en su desarrollo de las dos ciudades) quien identificó al *katéchon* con una Iglesia que se encuentra al mismo tiempo dividida y unida: una Iglesia fusca (de los malvados y del anticristo) y una Iglesia justa (de Cristo). Esta Iglesia de Cristo (a la que el Anticristo pertenece y crece al interior de ella), en el momento en que sea quitada de en medio por el misterio del mal como Iglesia justa, se dividirá y separará en el final de los tiempos (la gran *discessio*) en donde el Anticristo, que se desarrollaba en su interior, será revelado.⁵⁹⁵

Esta tradición, que de cualquier modo ve una función histórica positiva del *Katéchon* (sea en su forma de Imperio o de Iglesia), tendría su línea de continuidad con la secularización del Estado moderno⁵⁹⁶. Toda teoría del Estado—incluida la de Hobbes—ve en él un poder destinado a impedir o retrasar la catástrofe, lo cual puede considerarse una secularización de esta interpretación de 2 Tes 2. Incluso intérpretes modernos como Strobel—al cual Agamben cita—identifican al *Katéchon* con Dios mismo, viendo en el retraso de la parusía la expresión del plan salvífico de la providencia⁵⁹⁷. Esta tradición de la derecha política culmina con Carl Schmitt, quien ve en 2 Tes 2 el único fundamento posible de una doctrina cristiana del poder estatal, donde retoma el tiempo apocalíptico paulino que toma en cuenta el final, pero para vaciarlo y diferirlo en el futuro:

Lo fundamental de este imperio cristiano es el hecho de que no sea un imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del eón presente, y a pesar de ello sea capaz de

⁵⁹⁵ Cfr. G. Agamben, *El misterio del mal*, p. 4.

⁵⁹⁶ Iván Illich (al que Agamben menciona en *Ibid.*, p. 6) interpreta el pecado que actúa en el *mysterium iniquitatis*, al que alude Pablo, como la perversión de la iglesia (*corruptio optimi pexima*) de institucionalizar el mensaje de amor cristiano para hacerse cargo de la humanidad entera por medio de la creación de un modelo de *Societas Perfecta*. Este modelo es el que después será heredado al Estado moderno. Dice Illich: “La apertura de este nuevo horizonte viene acompañada de otro peligro: la institucionalización. La tentación de administrar y eventualmente legislar este nuevo amor, creando una institución que lo garantice, lo asegure y lo proteja, criminalizando su opuesto [...] aparece la capacidad de ejercer un poder igualmente inédito: el poder de aquellos que organizan el cristianismo y hacen uso de tal vocación, de tal llamado, para reclamar una superioridad emanada de la institución social. Este poder lo reivindica, en primera instancia la iglesia, y después la varadas instituciones seculares copiadas del molde de ésta. Ahí donde busco las raíces de la modernidad, invariablemente me encuentro con la pretensión de la Iglesia de institucionalizar, legitimar y administrar esta vocación cristiana [...] Y el misterio [al que refiere Pablo] que contemplo aquí es una consecuencia de la perversión de la fe a través de la historia, una perversión que ha llegado a embrujarnos en el inicio del siglo XXI...” (I. Illich, *Los ríos al norte del futuro. El testamento de Iván Illich. Entrevistas con David Cayley*, trad. al español por Jean Robert, 2016, pp. 5-6, 21. Corchetes míos. Disponible en: <https://ymeescibesparanoica.wordpress.com/descarga-ivan-illich-rios-al-norte-del-futuro-2005/>).

⁵⁹⁷ Cita Agamben a Strobel: “El *Katéchon* correctamente entendido es Dios mismo...No se trata de una potencia intramundana, que retrasa la venida del anticristo, sino del retraso de la parusía contenida en el plan divino sobre el tiempo” (A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Geschichte von Habakuk 2, 2ff.*, Brill, Leiden, 1961, citado de G. Agamben, en *El tiempo que resta*, op. cit., pp. 109-110).

poseer fuerza histórica. El concepto decisivo de su continuidad, de gran poder histórico, es el de *Kat-echon*. Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de *detener* la aparición del anticristo y el fin del eón presente, una fuerza *qui tenet*, según las palabras de San Pablo Apóstol en la segunda Carta de los Tesalonicenses, capítulo 2 [...] No creo que sea posible, para una fe originalmente cristiana, ninguna otra visión histórica que la del *Kat-echon*. La creencia de que una barrera retrasa el fin del mundo constituye el único puente que conduce de la paralización escatológica de todo acontecer humano a una fuerza histórica tan extraordinaria como la del imperio cristiano de los reyes germanos.⁵⁹⁸

De este modo, para Schmitt, el *Katéchon* es el “puente” que conecta a la “paralización histórica” (parálisis que implica el final del tiempo o una detención del mismo) con la “fuerza histórica”, que da continuidad en el tiempo, del imperio cristiano o el Estado que *detiene* al Anticristo (al *ánomos*)⁵⁹⁹. Con esto, la apocalíptica paulina, que habla en 1, Cor. 7,31 de que con la llegada del Mesías *pasa* la forma de este mundo (*morphé tou Kosmou*), es vaciada y puesta a favor del mantenimiento del eón o forma presente del mundo. Así, el carácter redentor en Pablo del tiempo apocalíptico-escatológico (con la parusía) y el tiempo mesiánico (*Kairós* como *chronos* contraído a partir del evento de la resurrección que suspende la vigencia de toda ley), es neutralizado y exteriorizado para diferirlo y ponerlo a favor de la vigencia de la legalidad y del Estado⁶⁰⁰. Es por esta inversión y/o neutralización de la apocalíptica paulina, por parte de una tradición conservadora que culmina con Schmitt, que Taubes va a decir que el “*Katechon*, el que detiene, y hacia el que dirige su mirada Carl Schmitt, ya es un primer signo de que la experiencia cristiana del tiempo final está siendo domesticada y pacta con el mundo y sus potencias”⁶⁰¹. De este modo, Schmitt mantiene la experiencia cristiana de la historia y el tiempo como plazo perentorio, pero desde una apocalíptica “desde arriba”, “desde las potencias” y la “contrarrevolución”.⁶⁰²

⁵⁹⁸ C. Schmitt, *El nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del “Ius publicum europaeum”*, Argentina, Editorial Struhart & Cía, 2005, pp. 40-41.

⁵⁹⁹ Sobre esta “parálisis escatológica” que menciona Schmitt, dice Agamben: “En realidad la escatología no significa necesariamente—como sugiere Schmitt—una parálisis de los eventos históricos, en el sentido de que el fin de los tiempos inutilizaría cada acción. Al contrario, forma parte propiamente integral del sentido de las cosas últimas que debe guiar y orientar la acción en las cosas penúltimas” (G. Agamben, *El misterio del mal*, *op.cit.*, p. 7).

⁶⁰⁰ Así, el *Katéchon* es la fuerza de la vigencia de una ley, pero que ya “no significa”, porque no ordena ni prescribe nada, sino queda vaciada en la nada de contenido, “grado cero de su contenido”, según Agamben, y mantenida en su pura validez y continuidad por el poder del Soberano. La fórmula “vigencia sin significado” (*Geltung ohne Bedeutung*) es la que Scholem utiliza para describir el estado de la Torá frente a Dios como “cúmulo de letras sin orden y significado”. Al respecto, véase G. Agamben, *El Mesías y el Soberano...*, *op. cit.* pp.273-277.

⁶⁰¹ J. Taubes, *Teología política de Pablo*, *op. cit.*, p. 169.

⁶⁰² *Cfr.*, *ibid.*, pp. 168-169.

Por otra parte, Schmitt deriva de la función histórica positiva del *Katéchon*—de su sentido “histórico-salvífico”—una *ecclesia* paulina que se define por declarar a los judíos como sus *enemigos*, lo cual es cuestionable, pues el jurista hereda una tradición de la Iglesia cristiana de más de mil quinientos años de historia que se funda alrededor del antisemitismo, el cual culminará—como observa Taubes—en la *teozoología* del racismo de los crímenes desenfrenados de 1933-1936⁶⁰³. El mismo Taubes, en sus encuentros con Schmitt, con quien revisó “palabra por palabra”⁶⁰⁴ los capítulos 9-11 de la Carta a los Romanos, discutió esta interpretación del jurista y de una tradición de la Iglesia que, desde el año 70, ocultó la “dialéctica que mueve a Pablo”⁶⁰⁵. Como hace notar Taubes, en Rom. 11, 28, donde se ha interpretado e introducido sobre el concepto de “enemigo afirmaciones teológicas y políticas muy distintas”⁶⁰⁶, después de que Pablo afirma que los judíos son “enemigos” de Dios por Cristo (lo cual, desde el punto de vista del evangelio, es un bien para los gentiles), enseguida menciona que, en lo que respecta a la elección, los judíos son “amados” de Dios por el Padre⁶⁰⁷. El hecho de que en la misma frase de este pasaje aparezcan juntos “enemigos” y “amados”, habla de la inclusión de Israel en el nuevo proyecto de salvación.⁶⁰⁸

De este modo, Taubes realiza una lectura de Pablo que se aparta mucho de una tradición que ha impuesto la historia oficial con relación al concepto de “enemigo” en este pasaje. El punto es que no puede sostenerse una *ecclesia* paulina que, al ser reducida a mero medio de salvación en la forma de *Katéchon* e Imperio, se constituya alrededor de la exclusión de los judíos (o de cualquier sector) como sus enemigos. Esto se opone—como

⁶⁰³ Cfr. *Ibid.*, p. 66.

⁶⁰⁴ *Idem*

⁶⁰⁵ *Idem*

⁶⁰⁶ J. Assmann, “Epílogo”, *op. cit.*, p. 138.

⁶⁰⁷ Cfr. *Idem*. Taubes cuenta la impresión que le causó a Schmitt su observación sobre esta “dialéctica paulina” de inclusión-exclusión subyacente al pueblo judío como *enemigo* y *amado* de Dios al mismo tiempo, la cual expresa la inclusión de Israel al proyecto de salvación: “Yo reproché a Schmitt no ver la dialéctica que mueve a Pablo y que ha olvidado la Iglesia cristiana [...] le reproché haber recibido no un texto sino una tradición: las tradiciones populares del antisemitismo de la Iglesia [...] Él, el más importante de los especialistas en Derecho público, acogió aquellas palabras más como una enseñanza. <<¡No lo sabía!>> Cabe leer los textos sin percibir lo esencial de ellos. Mil quinientos años de historia cristiana hablaban a su favor, así que no percibía que <<los dones de gracia para la llamada de Dios son irrevocables>>” (J. Taubes, *Teología política de Pablo*, *op. cit.*, p. 66).

⁶⁰⁸ El mismo J. Assmann sugiere que la traducción del concepto de “enemigo” del texto griego a la Vulgata se traduce por *inimici*, no como sugiere Schmitt por *hostes*, lo cual hace una gran diferencia. Véase J. Assmann, “Epílogo”, p. 138.

desarrollamos anteriormente—a la *ecclesia* como el conjunto de las *Klesis* o llamados cuyas vocaciones mesiánicas son la *revocación* de toda vocación⁶⁰⁹, lo cual se vincula con el término *hos me* que nulifica todas las identidades y condicionamientos fáctico-jurídicos para conformar un *pueblo universal (resto)*, tal como puede observarse en Gal. 3, 28.

De hecho, la elección de los paganos es sólo un episodio de los esfuerzos de Dios por reconquistar a su pueblo, el cual, como el mismo texto afirma, ha de volverse “celoso” para que reaccione e ingrese en el nuevo plan de salvación que se justifica más allá de la ley y la autoridad. Con la nueva redefinición del pueblo, que incluye a paganos y judíos por igual, éste no queda definido políticamente—en el sentido schmittiano—con relación a un *enemigo*, sino que abarca a todos los hombres como *pan-Israel*. El nuevo Israel no tiene ya enemigos, sino se funda en una dimensión política universal que gira sobre el concepto de la Alianza, no sobre el concepto del “enemigo”.⁶¹⁰

De este modo, la *ecclesia* paulina no se entiende como una polis autárquica que está defensivamente diferenciada de otras comunidades, sino se entiende como un nuevo orden universal que por esta razón compete y entra en conflicto con el *imperium romanum*, el cual encarna la misma pretensión universalidad⁶¹¹. Con esta interpretación sobre el pasaje paulino, Taubes estaría reivindicando un sentido de la política que lo aleja de la tradición Occidental, la cual reduce dicha noción—como ya mencionamos anteriormente—al poder y gobierno. También estaría reivindicando una teología política que no se funda meramente en la autoridad trascendente del Soberano (la cual es análoga al poder divino) que constituye su poder *frente a un enemigo*, sino una teología política que tiene su centro en la *comunidad* (lo que hemos preferido llamar una política mesiánica)⁶¹². De esta forma, la lectura de Taubes

⁶⁰⁹ Cfr. G. Agamben, *El tiempo que resta*, op.cit., pp.32-35.

⁶¹⁰ Como muestra J. Assmann, en la interpretación de K. Barth de la carta a los Romanos los conceptos de “enemigo” y “amor” son formas complementarias de la experiencia de Dios: en el enemigo se revela Dios como *ausencia*, como experiencia de la lejanía de Dios respecto de este mundo (como el Otro en el Uno); en cambio, en el amor se revela Dios como *presencia* (como Uno en el Otro). Mientras el enemigo vuelve sensible la frontera entre Dios y el mundo, el amor alza esta frontera y da a conocer su presencia. Así, la totalidad de la revelación de Dios se hace posible en la “figura paradójica del amor al enemigo” que hace al *mismo tiempo* que se experimenten *la presencia y la ausencia* de Dios. De este modo, en el amor al enemigo se realiza el *pan Israel*, lo cual se sustrae al concepto de lo político que deriva Schmitt. Al respecto, véase J. Assmann, “Epílogo”, p. 139.

⁶¹¹ Cfr. J. Assmann, “Epílogo”, op. cit., p. 139.

⁶¹² Sobre esta ampliación del sentido de la política y la teología política desde la comunidad, véase el apartado de este trabajo: “Teología política: breve acercamiento y problematización del concepto”. Sobre la idea de

estaría “des-domesticando” (invirtiendo la inversión) el mesianismo y la apocalíptica paulina “desde abajo” y “revolucionaria” que, en su “sentido original”, no pacta con el mundo y sus potencias.

En la misma línea, para Agamben (igualmente que para Hinkelammert y Taubes), a pesar de que el pasaje paulino es oscuro “no contiene valoración alguna positiva del *Katéchon*”⁶¹³. A diferencia de Hinkelammert y de ciertos comentaristas, no pone en cuestión ni entra en la problemática de si 2 Tes 2 es una carta “auténticamente paulina” o no lo es. Para el filósofo italiano, esta carta puede ser interpretada igualmente en términos mesiánicos. Lejos de oponer, como hace Hinkelammert en su interpretación de 2 Tes 2 como carta apócrifa, el *Katéchon* al *anticristo* (como el *ánomos* o el “hombre sin ley”, lo cual no se sostiene para el filósofo alemán, pues el anticristo tiene que ser “el hombre de la ley”), el filósofo italiano va a decir que es “posible entonces que el *Katéchon* y el *ánomos* [...] no sean dos figuras distintas, sino que designen *un único poder*, antes y después del desvelamiento del final”.⁶¹⁴

El punto para el italiano es que en el “misterio de la anomía” (el cual identifica con la condición de la ley en el “tiempo mesiánico” o “estado de excepción”⁶¹⁵) se cumple el encuentro de dos *parousíai* (o presencias): la del *ánomos*, caracterizada, por una parte, por un Satanás que está en acto (*energeítai*) y operando con toda su potencia; por otra, la del Mesías que vuelve inoperante (*katargései*) esta *enérgeia*. Así, la *enérgeia* y la *Katargései* son dos fuerzas, la del Soberano-Anticristo y el Mesías, que se enfrentan en el final de los tiempos y se desenvuelven en el mismo plano de la *anomía*, donde—según el drama cosmológico escatológico-apocalíptico paulino—el Señor, con la presencia del Mesías,

una “Política mesiánica”, debemos mucho el aporte de Bernardo Cortés y al grupo de Seminario de Tesis que se preside la Dra. Silvana Rabinovich.

⁶¹³ G. Agamben, *El tiempo que resta*, p. 110.

⁶¹⁴ *Ídem*. Cursivas mías.

⁶¹⁵ *Cfr. Ídem*. Dice Agamben: “El tiempo mesiánico tiene la forma de un estado de excepción (*Ausnahmezustand*) y de un juicio sumario (*Standrecht*, es decir, el juicio pronunciado en un estado de emergencia)”. Al respecto, véase G. Agamben, “El Mesías y el Soberano...”, *op. cit.*, p. 324.

saldrá victorioso destruyendo “con el soplo de su boca” y haciendo “inoperante” al “hombre de la anomía”.⁶¹⁶

Para que se dé y se revele este enfrentamiento entre las dos fuerzas (el “misterio de la anomía”, donde el Mesías ha de salir victorioso) es justo que el *Katéchon* deba ser quitado de en medio para acelerar el final. El *Katéchon* es entonces—siguiendo a Agamben—la *fuerza* o todo “poder profano” (el imperio romano, la Iglesia, o toda legalidad y/o autoridad instituida) que esconde y se opone a la *anomía tendencial* que caracteriza al tiempo mesiánico. Es la *apariencia* que cubre la realidad y retrasa “el desvelamiento del <<misterio de la anomía>>”, pero una vez que se suprime el misterio, y la apariencia es eliminada, “el poder asume la figura del *ánomos*, del fuera de la ley absoluto”⁶¹⁷. Así, la estructura del tiempo escatológico-apocalíptico es doble: un elemento que demora (el *Katéchon*) y, por otro lado, un elemento decisivo (el Mesías). Entre los dos se sitúa la aparición del hombre de la anomía o anticristo.⁶¹⁸

Con esto, podemos decir que Agamben en su interpretación de la Carta paulina pone en juego *tres fuerzas* y personajes que se desenvuelven en el drama apocalíptico paulino: el *Katéchon*-legalidad/el Soberano-Anticristo/el Mesías. Las dos primeras se encuentran en una relación intrínseca por las *dos formas* que asume todo poder: el de la *apariencia* que se expresa y observa en la forma constituida del *Imperio-Estado* y su *legalidad*, el cual, una vez quitado de en medio por la irrupción de la *fuerza del Mesías* y del tiempo mesiánico, *revela* su poder y aparece en la forma del Anticristo como *fuerza soberana* (del *ánomos* o “fuera de la ley absoluto”) que mantiene la vigencia de la ley pero sin significado⁶¹⁹. En este sentido, el *Katéchon* y el *Anticristo* son dos caras de la misma moneda del poder. Es por esta razón

⁶¹⁶Este triunfo del Mesías en el final de los tiempos, va acorde con 1 Cor. 15,24 donde Pablo afirma: “Entonces vendrá el fin, cuando él [Cristo-Mesías] entregue el reino a Dios Padre, luego de destruir todo dominio, autoridad y poder”. Corchetes míos.

⁶¹⁷ Cfr. G. Agamben, *El tiempo que resta*, p. 110-111.

⁶¹⁸ Cfr. G. Agamben, *El misterio del mal*, op. cit., p. 16.

⁶¹⁹ Cfr. G. Agamben, *El Mesías y el Soberano...*, pp. 339-340. Agamben distingue en este sentido dos formas de mesianismos (o nihilismos) que se mueven en el ámbito de la “anomía”: un *mesianismo petrificado* (paralizado e imperfecto) que nulifica y vuelve vana la ley, para luego mantenerla en su “nada”, en “una perpetua e infinitamente diferida vigencia”, en un “perpetuo e interminable estado de excepción”. Y un *mesianismo perfecto* que no deja sobrevivir la vigencia de la ley “más allá de su significado” (Véase G. Agamben, *El Mesías y el Soberano...*, p. 342).

que, para el italiano, es posible que el *katéchon* y el *ánomos* “no sean dos figuras distintas, sino que designen un único poder, antes y después del desvelamiento del final”.⁶²⁰

Por otra parte, la irrupción del Mesías significa la fuerza que enfrenta a las dos formas que asume todo poder: aparece a la luz como la *inoperancia* de la ley y de la sustancial *ilegitimidad* de todo poder en el tiempo mesiánico, poder que adquiere la “apariencia” de legitimidad. Es por esta *zona de indiferencia*, que se efectúa en el tiempo mesiánico, que Pablo en 2 Tes 2,4 va a decir que el Anticristo se sienta en el “templo de Dios como Dios; haciéndose pasar por Dios”⁶²¹. Así, al interior de la zona *anómica* del drama paulino los personajes del Anticristo-Soberano, el Mesías, Dios, Satanás no son fácilmente identificables. Lo que parece más “fácilmente” identificable, aunque aparezca en forma impersonal, neutro, en el versículo 6, y en personal, masculino, en el versículo 7, es el *katéchon*, que es justo lo que *debe de quitarse de en medio* para que se desarrolle el drama universal. Es por esta razón que el *Katéchon* de 2 Tes 2 no puede tener de ningún modo un sentido positivo y no puede servir—concluye Agamben—“para fundar una <<doctrina cristiana del poder>>”⁶²². La teoría schmittiana, que tiene su fundamento en el sentido de una política que se reduce a un mero “poder que frena”, no puede tener ninguna base en Pablo, cuyo *Katéchon* no es más que *uno* de los elementos que conforman al drama escatológico-apocalíptico, y por esto no puede ser extrapolado o descontextualizado.⁶²³

De este modo, contrariamente a la tesis de Schmitt, el *Katéchon*, el “poder que frena”, no puede inspirar ni diferir en modo alguno la acción histórica de los cristianos. Sin embargo, la Iglesia parece haber perdido todo conocimiento de este contexto al *resaltar sólo un elemento del drama*, a pesar de que se encuentra inserta en la perspectiva escatológica que le es consustancial: “el *mysterium iniquitatis* ha sido extrapolado de su contexto escatológico,

⁶²⁰ G. Agamben, *El tiempo que resta*, p. 110. Secularizando el *Katéchon* por el Estado en este drama, va a decir Agamben: “El *ánomos* no representa, en este sentido, nada más que el develarse de la anomia que hoy define a cada poder constituido, dentro del cual el Estado y el terrorismo forman un único sistema” (G. Agamben, *El misterio del mal*, *op. cit.*, p. 17).

⁶²¹ Como observa Agamben, el “anti” del Anticristo no significa tanto una contraposición, sino la *semejanza* que “se presenta como una contrafacción de la *parusía*: la historia bloqueada asume la figura del fin de la historia—o, en términos modernos, de la post-historia, en la que nada puede ocurrir jamás” (G. Agamben, *El misterio del mal*, p. 17).

⁶²² G. Agamben, *El tiempo que resta*, p. 111.

⁶²³ Cfr. G. Agamben, *El misterio del mal*, p. 19.

único contexto en el que podía encontrar un sentido coherente, y, transportado a una estructura intemporal, que tiene su interés en dar un corte teológico al mal, se reúne para retrasar y ‘frenar’ el fin de los tiempos”.⁶²⁴

Por otra parte, Walter Benjamin, como también suponemos, estaría al tanto del drama paulino de 2 Tes. 2, realizando una lectura e interpretación de manera indirecta o solapada para rehabilitar su mesianismo y su escatología-apocalíptica. En su Tesis VI sobre la historia, el pensador judío habla de que “el Mesías no viene sólo como Redentor sino también como vencedor del Anticristo”⁶²⁵. Con esto, Benjamin parece situarse en el mismo plano de la *anomia* del tiempo apocalíptico paulino y de su vocabulario en el que, en la batalla decisiva, el Mesías ha de salir victorioso frente al Anticristo. Como hace notar M. Löwy sobre esta tesis, llama la atención que Benjamin utilice e incorpore el “teologúmeno cristiano” del “Anticristo” a su argumento mesiánico de inspiración explícitamente judía.⁶²⁶

Al interior del pensamiento benjaminiano, en términos seculares (asumiendo que es un pensador que se sitúa desde el ámbito de lo profano), es claro que el equivalente profano del Mesías es la clase proletaria y “los núcleos de resistencia antifascista, las futuras masas revolucionarias heredadas de la tradición de junio de 1848 y de abril y mayo de 1871”⁶²⁷. Por otro lado, es claro también que el equivalente profano del Anticristo es sin ninguna duda el fascismo, el Tercer Reich hitleriano que Benjamin ve ascender en su tiempo.⁶²⁸ Como sugiere Benjamin en esta tesis VI, al enfrentarse estos dos frentes en el “momento del peligro” (tiempo mesiánico y/o apocalíptico), la tradición (de los oprimidos) corre el riesgo de ser entregada a “los instrumentos de la clase dominante”, esto es, al “conformismo” de aquella visión oficial de la historia—la del Estado fascista—progresiva, ininterrumpida y lineal que articula históricamente el pasado “tal como fue en concreto”. Esta visión de una continuidad histórica, que ratifica la visión de los vencedores, es la misma que el fascismo hereda de la

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁶²⁵ W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, *op. cit.*, p. 40. Quizá, en ninguna de las *Tesis* Benjamin hable de manera tan directamente teológica como en esta tesis VI. Como observa M. Löwy sobre esta tesis, R. Tiedemann, al comentar este pasaje constata una “sorprendente paradoja”: que en ninguna otra parte Benjamin habla tan directamente teológica como aquí, pero en ninguna otra parte tiene una intención tan materialista. Al respecto, véase M. Löwy, *Aviso de incendio*, *op. cit.*, p. 79.

⁶²⁶ Cfr. M. Löwy, *Aviso de incendio...*, *op. cit.*, p. 79.

⁶²⁷ *Ídem*

⁶²⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 80.

figura del *Katéchon* cristiano. No cabe duda que Benjamin era consciente de esto. Por eso, va a decir que en “cada época es preciso intentar *arrancar* nuevamente la tradición al conformismo que quiere apoderarse de ella”⁶²⁹, lo que equivale a decir que es preciso quitar, en cada época, de en medio a la fuerza histórica del *Katéchon* (que hereda el Estado fascista), el cual se impone y erige en el *continuum* del tiempo. Sólo de esta manera el materialismo histórico puede “adueñarse de un recuerdo”, de “retener con firmeza una imagen del pasado tal como se impone, *de improviso*, al sujeto histórico en el momento del peligro”⁶³⁰. Así, la tarea del historiador materialista es adueñarse de un recuerdo y detectar el tiempo del fin, que se da en un *instante del peligro*, para ser él quien quite de en medio el *conformismo* que es lo que retrasa la llegada del Mesías. De esta manera, adueñarse de esta imagen del pasado es articularlo desde una mirada crítica sobre la historia que parte de las víctimas, o de lo contrario, “si el enemigo triunfa, ni siquiera los muertos estarán seguros”.⁶³¹

De este modo, al retomar las figuras del Mesías y del Anticristo en su tesis VI sobre la historia, figuras que son clave en el imaginario del drama paulino, y al interpretarlas al interior de su filosofía de la historia, podemos decir que Benjamin estaría realizando un ataque y una provocación a toda una tradición de la derecha política que ha vinculado a Dios y al Mesías con la continuidad de la historia, y al Anticristo con la discontinuidad y el final de la misma. En una inversión de los términos, Benjamin ve en el Anticristo al Estado fascista y al poder Soberano que lo mantiene con su visión “conformista” de la continuidad histórica. En el Mesías, ve a las clases oprimidas que irrumpen por medio de un acto de memoria legítimo en la historia para llevarla a su final y cumplimiento (lo cual va acorde a la visión escatológico-apocalíptica paulina).

De esta manera, podemos decir que la tesis VI es un ataque solapado a Schmitt y al imaginario teológico conservador que gira en torno a este pasaje paulino. Es un ataque efectuado en términos teológicos contra el jurista alemán y su idea del *Katéchon*, paralelo al que efectúa en su tesis VIII en términos profanos de lo político-jurídico. Con esto, Benjamin

⁶²⁹ W. Benjamin, Tesis VI sobre la historia, traducción de M. Löwy en *Aviso de incendio, op.cit.*, p. 75.
Cursivas mías.

⁶³⁰ *Ídem*

⁶³¹ *Ídem*

estaría rehabilitando la casilla mesiánica que se encuentra al interior de todo el drama paulino y que la Iglesia, desde sus inicios, ha neutralizado y ocultado.

Por otra parte, hay otro indicio que puede sugerirnos que Benjamin estaba al tanto del drama paulino de 2 Tes 2. Como menciona M. Löwy, en una reseña de la novela de Anna Seghers, *Die Rettung*—que narra la historia de uno de los núcleos de resistencia comunista en la Alemania Nazi—, Benjamin escribe: “El Tercer Reich remeda al socialismo, como el Anticristo remeda la promesa mesiánica”⁶³². La similitud con la Carta y el imaginario paulino es plausible si recordamos que en el tiempo mesiánico es donde las identificaciones no están claras: Satán se alza contra Dios y se sienta a su lado haciéndose pasar por él (2 Tes 2, 4). El Anticristo “remeda” a Dios y al Mesías siendo “prodigio de la mentira y del engaño” (2 Tes 2, 9-10). De igual modo, podemos decir que el Soberano (como fuerza *Katechontica* y *falso mesías*—o mesías “petrificado” e “imperfecto” como sugiere Agamben—) se hace pasar como el *representante* de Dios y del Mesías al salvaguardar la historia y el mundo.

Este mismo imaginario refiere Benjamin en el *Trauerspiel* cuando se refiere a la figura de Herodes, tal como el teatro europeo lo representa por doquier como figura característica de la concepción del tirano. Al primer cristianismo, dice Benjamin, la figura de Herodes se le “se le presentó aún más horrible que el Anticristo”⁶³³. Mientras que Tertuliano—continúa el judío alemán—“nos habla de una secta de herodianos que adoraban a Herodes en tanto que Mesías”⁶³⁴. Aquí, se muestra igualmente la confusión que se instaura en el momento del tiempo apocalíptico al que refiere Pablo. Mientras que para unos, los cristianos, el tirano (soberano) representa al Anticristo, para otros, los herodianos, representa (imita o remeda) la figura del Mesías.

*

⁶³² Véase, M. Löwy, *Aviso de incendio*, *op. cit.*, p. 80. Como igualmente M. Löwy observa, para esbozar este sugestivo paralelo entre el Anticristo con el Tercer Reich, Benjamin se inspiró en los escritos de su amigo, el teólogo protestante y socialista revolucionario suizo Fritz Lieb, que en 1934 había definido al nazismo como el Anticristo moderno: “En una conferencia de 1938, Lieb manifestó su esperanza de presenciar la derrota del Anticristo en un último combate contra los judíos, que vería la aparición del Mesías—Cristo—y el establecimiento de su Reino milenario” (M. Löwy, *Aviso de incendio*, p. 80).

⁶³³ W. Benjamin, “El Origen del ‘Trauerspiel’ Alemán”, en *Obras*, libro I, vol. I, *op. cit.*, p. 273.

⁶³⁴ *Ídem*

De este modo, con todo lo anteriormente expuesto puede demostrarse que Carl Schmitt es heredero de una tradición que ha sesgado y descontextualizado una parte importante del mensaje mesiánico/apocalíptico-escatológico paulino. En Pablo, o buena parte de su obra, no puede justificarse algo así como una continuidad del *eón* y del mundo con su *nomos*. Esto entra en contradicción con la visión paulina apocalíptica y mesiánica del tiempo y de la historia que se posa en el final del tiempo (*parusía*) y el tiempo del final (con la resurrección). Desde esta visión apocalíptica, el *Katéchon* y el *ánomos* (Anticristo) son identificados como *dos formas* que asume todo poder para perpetuarse en el *continuum* del tiempo (visión para la cual no pueden ser erigidos como “medios de salvación”), poder al cual el Mesías termina interrumpiendo y venciendo en la batalla decisiva. Así, Schmitt, al igual que la tradición a la que representa, realiza un vaciamiento de la apocalíptica paulina al *neutralizarla* y volverla *estéril*. De este modo, los autores que hemos venido tratado en este apartado (Benjamin, Taubes, Agamben, Hinkelammert, etc.) estarían *re-contextualizando* y *restaurando* el mensaje paulino para llenarlo de nueva cuenta de su contenido mesiánico/escatológico-apocalíptico que puede decirnos algo para el presente. A pesar de sus diferentes posturas y puntos de vista, de sus divergencias y coincidencias, estos autores parten de un *supuesto en común*: que la figura de Pablo no sirve, sobre todo 2 Tes2, para justificar o legitimar a la autoridad o poder alguno.

Conclusiones: ¿Un enano que juega al ajedrez a dos bandos? Y sobre la necesidad de repensar la teología política a la luz del contexto latinoamericano actual.

Hemos ofrecido todo un recorrido a través de un diálogo crítico, un ejercicio de lectura y contralectura que se expresa en las convergencias y divergencias, en la tensión constante de dos pensadores, como son Walter Benjamin y Carl Schmitt, que se han vuelto vitales en la actualidad para comprender los dilemas y aporías que aquejan a las instituciones y Estados de la sociedad moderna occidental, lo cual es relevante para entrever las posibles soluciones y salidas a las crisis actuales. Para este fin de la investigación, ha sido fundamental retomar dos conceptos sobre los que gira toda la discusión en torno a la crítica de la modernidad: el *estado de excepción* y la *teología política*. Estos conceptos dan cuenta de una crisis de legitimidad que adolecen las instituciones modernas, tanto el Estado como el Mercado, en su intento de hacer coincidir la legalidad y la legitimidad, esto es, en efectuar una hipóstasis o apoteosis del *nomos*. Las instituciones modernas, en el proceso de secularización e inmanentismo, a través de un exceso de legalidad formal, han neutralizado y ocultado el carácter sustancial de los conceptos teológicos. La rehabilitación de estos conceptos-límite pasa por recuperar un sentido más amplio de la experiencia (como pudimos observar en el primer capítulo sobre el método y la disputa por el drama Barroco) y como forma de ofrecer legitimidad a las instituciones. Schmitt rehabilita estos conceptos para dar legitimidad a su concepto de la Soberanía como *potentia Dei*, última garantía y fundamento de las instituciones y la legalidad. Benjamin, a partir de una lectura contra-histórica, los rehabilita para desmontar la lógica de la soberanía partiendo de la justicia y de la vida como criterios trascendentes al orden del derecho para *deponerlo* o *suspenderlo*, esto mediante la forma de un estado de excepción que tiene su paralelo con la temporalidad mesiánica que instaura una relación de justicia con el derecho. Estos criterios, que encontramos en Benjamin, son un *afuera* o un “más allá” trascendente en cuanto que son inaprensibles e inapropiables por dispositivo alguno que pretenda totalizarlos.

Como quisimos demostrar, la experiencia de la crisis moderna por la apoteosis del *nomos* y de la inmanencia (la cual se refleja en la crisis del Barroco y en la experiencia de la República de Weimar), tiene su paralelo o guarda una constelación—con sus diferentes

matices—con la experiencia crítica en la época de Pablo de Tarso. En esta experiencia lo que entra en juego es la universalidad de lo humano en comunidad al margen de la autoridad y gobierno (que es la asignatura pendiente que deja abierta Pablo con los inicios de la cultura Occidental), y la posibilidad de la experiencia de otro tiempo y otro mundo. Es en este sentido que creemos que no es casual que haya toda una revaloración en la actualidad del pensamiento paulino, sobre todo que esta figura representa todas las aporías de los inicios de la sociedad Occidental que se continúan hasta la fecha. La crítica que Pablo realiza a la ley—sea en el marco del gobierno, de la iglesia o de la naturaleza—como fuerza política de orden y de legitimidad de los poderes de este mundo, es retomada actualmente por toda un ala del pensamiento crítico de izquierda. Benjamin, como intentamos demostrar, estaría en continuidad con la línea de una rehabilitación del pensamiento crítico paulino. Conceptos como justicia, vida, comunidad, experiencia de una temporalidad mesiánica como detención, etc., todos estos elementos que conforman lo que llamamos una política mesiánica, que implica también un sentido más amplio de entender lo político desde la comunidad, guardarían un paralelismo tanto en Benjamin como en Pablo. Partiendo de las imágenes que evoca, de las citas sin comillas, hemos visto que Benjamin estaría al tanto del mesianismo paulino para ponerlo a disposición de su propia política. De este modo, los efectos del pensamiento paulino llegan a la crisis de la secularización moderna donde el problema sigue siendo el de una legitimidad más allá de la ley, problema que experimenta tanto Benjamin como Schmitt en su época.

Esta experiencia mesiánica se contrapone a una tradición conservadora que, desde los inicios del cristianismo, ha borrado los rasgos judíos de Pablo, conformando el antisemitismo de la Iglesia (que tiene sus comienzos con Marción) que ha justificado la autoridad y ha conferido un sentido positivo al *Katéchon* (sentido que tiene sus inicios con Tertuliano y San Jerónimo, como vimos). Este sentido afirmativo del *Katéchon*, sea en la forma de Imperio o de Iglesia, tendría una línea de continuidad con la secularización del Estado Moderno que va desde Hobbes hasta Schmitt. Como vimos—siguiendo a Agamben en este punto—toda teoría del Estado moderno ve en él un poder destinado a impedir y retrasar la catástrofe, lo cual es una secularización de la interpretación conservadora de la segunda carta a los tesalonicenses de Pablo. De esta manera, Schmitt continúa con toda una tradición conservadora que ha neutralizado y vaciado el carácter mesiánico y apocalíptico del pensamiento paulino, pues,

como intentamos demostrar, en Pablo, o gran parte de su obra, no puede justificarse la continuidad en el tiempo de autoridad o poder alguno.

Con relación a todo esto, cabe resaltar que no quisimos meternos en el problema—lo cual nos hubiera llevado a realizar un trabajo muy extenso—de apostar por develar una interpretación del “sentido verdadero” del mensaje paulino, esto es, si es en su origen un discurso revolucionario que se continua con la tradición mesiánica y apocalíptica anterior a él, o si su discurso es ya un indicio del inicio de una “tergiversación” o “traición” de esa tradición (específicamente la del mensaje de Jesús) que justifica la autoridad y la posterior imperialización del cristianismo. Lejos de esto, más bien pensamos que la figura de San Pablo representa los claroscuros, las ambigüedades cuyas hebras tejen los dilemas que se encuentran al inicio de la sociedad Occidental. Su mensaje no es el desvío de un “sentido original” anterior, creemos más bien que refleja las tensiones y complejidades de una época. Si bien es crítico del Imperio, también es cierto que no logra zafarse por completo, dada la situación de peligro y de transición en la que se encontraba, de ciertas estructuras y categorías imperiales—como bien apuntan algunos comentaristas—que se reflejan en partes de su discurso y uso de lenguaje técnico, dejando el camino abierto para la realización de una hermenéutica conservadora de su mensaje que se ha impuesto y oficializado durante siglos. Podemos decir, con todos los problemas y riesgos que esto implica, que Walter Benjamin, como Carl Schmitt, configuraron dos teologías políticas contrarias (las cuales atraviesan toda la sociedad Occidental desde sus inicios) que se legitiman entre sí, con igual validez, a partir de la figura de Pablo de Tarso.

De este modo, siguiendo la alegoría del juego de ajedrez que Benjamin plantea en su primera tesis sobre la historia, nos preguntamos si no es Pablo de Tarso el enano que juega debajo del tablero pero a dos bandos. Por un lado, moviendo los hilos del autómatas llamado materialismo histórico para ponerlo a favor de la revolución y la redención; por otro, moviendo los hilos de la maquinaria del Estado o Leviatán para ponerlo a favor del fascismo y la restauración. Así, Pablo sería ese núcleo oculto al interior de la secularización moderna que estaría operando de igual manera, tanto para la revolución como para la contrarrevolución, en el que el drama político se juega en la aparición de ese tiempo apocalíptico donde todas las identidades se tornan confusas. Drama que es una apuesta en

juego en el que se lucha—como afirma Agamben—*por y en* la estructura teológica del estado de excepción o de la anomia, y en la que la posición de cualquiera de las dos partes está aún más estrechamente entremezclada con la de la otra. De aquí la importancia del interés creciente—y relativamente reciente—por la figura de San Pablo para el ámbito político.

Por otra parte, quisiéramos agregar sólo algunas observaciones con relación a la actualidad o no actualidad en nuestro presente de los problemas que plantearon Benjamin y Schmitt en su época y contexto, así como su vigencia actual a la luz de la experiencia reciente en nuestro contexto latinoamericano.

Da la impresión, que en la época actual en que vivimos, resulta algo descontextualizado o anacrónico hablar de una teología política en el sentido clásico como la entendieron Walter Benjamin y Carl Schmitt en el contexto y época de la República Weimar. En el presente parece experimentarse un nuevo totalitarismo que se ha conformado como totalitarismo del mercado a partir de la segunda mitad del siglo XX. Las fuerzas que emanan de este nuevo totalitarismo no emanan ya del Estado, sino de los *poderes anónimos* del mercado. Son ahora éstos los que someten cada vez más a los poderes políticos a su lógica totalitaria. Por esta razón, hablar de una teología política, que une de forma intensa el fenómeno político y el fenómeno religioso, que tiene como base una centralidad en el Estado (medio de salvación y de orden, como piensa Schmitt; causa de la barbarie y de la violencia que exige una salvación o emancipación más allá del mismo, como piensa Benjamin), parece descontextualizado y carente de sentido en la actualidad. Es el capitalismo, no el Estado, el que parece haber generado una teología política en la actualidad que gira alrededor del *Dios absconditus* de la mano invisible del mercado, representable únicamente como la naturaleza de las cosas que impone sus decretos mediante el estado de necesidad de las leyes naturales. Estas leyes son vividas o experimentadas como obediencia y obligaciones del gobierno (sin necesidad de soberanía ni de mesianismo) que organizan el ámbito de lo social básicamente desde un darwinismo que obliga a la adaptación a la naturaleza. De este modo, la teología política del neoliberalismo sería de otra naturaleza completamente contraria y distinta a la pensada por Schmitt y Benjamin, por lo cual sus propuestas teológico-políticas parecieran ser anacrónicas y descontextualizadas en la actualidad.

Esto mismo supone M. Foucault cuando observa que el capitalismo, lejos de heredar categorías de la teología, hereda las estrategias y dispositivos del *gobierno pastoral* que afectan al gobierno *omnes et singulatim*, esto es, sin necesidad de un Estado centralizado, con lo cual la idea de soberanía—como su contraparte, la de mesianismo—deja de tener un peso importante y sale sobrando. Así, la teoría clásica de la soberanía, que sostenía que el soberano debía ser capaz de *hacer morir* a aquellos que transgredieran la ley y el orden para *dejar vivir* al resto de sus súbditos, dejaría de ser vigente por el paradigma político de la *biopolítica* y el *biopoder*. Éste se abocaría sobre todo a *hacer vivir* a la población, mediante nuevas tecnologías del poder, para *dejar morir* a algunos de sus ciudadanos.

Creemos, sin embargo, que si bien esto es plausible y tiene un grado de razón para ciertos contextos (sobre todo el europeo), en el contexto latinoamericano nos resulta evidente, a la luz de la experiencia reciente, la importancia y actualidad de los problemas de la teología política y su relación intrínseca con el Estado. El golpe de Estado en Bolivia de 2019 contra el gobierno de Evo Morales, por una Jeanine Añez con Biblia a la mano y militares a su espalda, rompiendo con la simbología indígena de la *Wiphala*, sirve de ejemplo para repensar la actualidad de los problemas que giran alrededor de la teología política, como también el problema de repensar la función del Estado en la fase actual del capitalismo, sobre todo desde la periferia.

Otro ejemplo reciente lo tenemos en Brasil, a la cabeza de Jair Bolsonaro, cuyo programa de Estado se ha encumbrado con fuerte acento teológico de corte evangelista, donde la llamada “teología del dominio”, uno de los pilares de la *alt right*, ha encontrado terreno fértil en el país sudamericano. Este bloque evangélico tiene una representación importante en el congreso con 200 diputados de un total de 513. Es conocido como el bloque de la Biblia y conforma, junto con los diputados favorables a las armas y los terratenientes, el llamado “Bloque de las tres Bs” (*Biblia, Bala y Boi*, ganado), dando una mayoría transversal a la actual agenda conservadora⁶³⁵. Así, este programa estatal está atravesado por una teología política que justifica la destrucción del Amazonas (con fines para el ganado), el desplazamiento de indígenas de sus territorios bajo un programa de evangelización y

⁶³⁵Véase el reciente artículo “‘Brasi acima de tudo’ aolasta el estadi laico y la democracia”. Disponible en: <https://www.letraslibres.com/mexico/politica/brasil-acima-tudo-aplasta-al-estado-laico-y-la-democracia>.

exterminio, y un uso excesivo de las fuerzas militares en el genocidio de jóvenes negros en las periferias urbanas de Brasil en nombre de la “governabilidad”.⁶³⁶

De este modo, a la luz de la experiencia latinoamericana reciente—y una historia que se ha caracterizado por la imposición continua de golpes de Estado y dictaduras—, podemos decir que el Estado centralizado, con su poder de *hacer morir* y sus justificaciones teológicas políticas, ha jugado y sigue jugando actualmente un papel importante en nuestra región. Esto nos acerca más a la noción de *necropolítica*—como la desarrolla el pensador africano Achille Mbembe—que da cuenta de la violencia intrínseca de los Estados poscoloniales de la periferia que cargan con una fuerte herencia colonial.

La importancia del Estado en la región podemos entenderla desde dos sentidos. Por un lado, desde una teología política que configura un Estado conservador (sea secular con su culto al progreso, sea religioso con sus justificaciones teológicas) que dirige la violencia directa en contra de movimientos subalternos (por ejemplo, las comunidades indígenas o pueblos originarios con sus mitos, religiones y visiones del mundo). Por otro, también desde una teología política de izquierda (o política mesiánica) que apuesta por una irrupción de estos movimientos subalternos en el Estado, no necesariamente para abolirlo, sino para transformarlo, reconfigurarlo y poder luchar mediante esta macro institución en contra de ese totalitarismo del mercado del que hablábamos anteriormente. Esta reconfiguración del Estado, como poder obediencial (más allá del Estado moderno, con su teología secular o religiosa, y su herencia colonial), pasa por dar cabida y voz a las visiones teológicas, religiosas y míticas de los pueblos originarios u otros sujetos que se expresa, por ejemplo, en las constituciones que consagran derechos a la Naturaleza la cual es vista como sujeto (*Pachamama*) desde la cosmovisión aimara y quechua. También—por poner un ejemplo cercano a nosotros—por un derecho a lo sagrado como lo plantea la comunidad huichol con relación al territorio sagrado de *Wirikuta* frente al Estado mexicano.

De este modo, vemos que el tema de la teología política sigue abriendo espacios para la reflexión de los problemas que actualmente nos atraviesan. Nos invita a seguir reflexionando—partiendo de nuestro contexto y experiencia—sobre la relación del Estado y

⁶³⁶ Véase el reciente artículo de *El País* “El golpe de Bolsonaro está en marcha”. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2020/02/26/opinion/1582726768_785210.html).

el Mercado, con todas sus justificaciones teológicas. Sobre el núcleo religioso y teológico oculto al interior de la secularización moderna con que sigue justificándose la opresión y la exclusión. Y sobre la posibilidad de configurar otras teologías políticas, mitos, cosmovisiones, etc., como horizonte de lucha para conformar un orden, un Estado y un Mercado más justos en el que toda la humanidad pueda tener cabida (problema planteado por Pablo y pendiente desde los inicios de la sociedad Occidental). Esto parece volverse más evidente y crítico en los tiempos apocalípticos y excepcionales que experimentamos en el presente. De ahí—como creemos—la importancia de acercarnos y repensar los problemas de la teología política con la figura de Pablo de Tarso—expresada de manera contraria en Benjamin y en Schmitt—para abrir una puerta de comprensión y entendimiento a los problemas de nuestra realidad actual. Esta es la inquietud principal a la que debe su motivación y justificación este trabajo.

Referencia bibliográfica

- Agamben, Giorgio., *Estado de Excepción, Homo sacer II, I*, Valencia, Pre-textos, 2004.
- , *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*, trad. de Flavia Costa e Ivana Costa, Argentina, Adriana Hidalgo editora, 2004.
- , *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, 2006.
- , *El poder soberano y la vida nuda, Homo sacer I*, Valencia, Pre-textos, 2006.
- , “El Soberano y el Mesías”, en *La potencia del pensamiento*, Argentina, Adriana Hidalgo editora, 2007.
- , *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Buenos Aires, Adriana hidalgo editora, 2008.
- , *Hacia una teoría de la potencia destituyente*, 2013. Consultado en <https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2016/06/15/giorgio-agamben-hacia-una-teoria-de-lapotencia-destituyente/>
- , *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Consultado en: www.medicinayarte.com/img/Giorgio%20Agamben.%20El%20misterio%20del%20mal.pdf
- Arribas, Sonia., “A la altura del Mesías: la Comunidad, el Tiempo, la Revoución”, en R.Mate (ed.), *Nuevas Teologías Políticas. Pablo de Tarso en la encrucijada de Occidente*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2006.
- Assmann, Jan., *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, Tres Cantos, Madrid, 2006.
- , *Poder y salvación. Teología política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*, Madrid, Abada Editores, 2015.
- Bautista, Rafael, *La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria*, Bolivia, Plural Editores, 2014.
- Benjamin, Walter, “La obra de los pasajes [Convulto N]”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, Santiago de Chile, Editorial Arcis-Lom, 1966.
- , *Correspondance II (1929-1940)*, trad. de G. Petitdemange, Aubier, París, 1979.
- , “Historia y coleccionismo”, en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1989.
- , *Sobre el programa de la filosofía venidera*, Madrid, Taurus, 1991.
- , *The correspondence of Walter Benjamin. 1910-1940*, trad. del alemán al ingles de M. R. Jacobson and E.M. Jacobson, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1994.
- , “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Poesía y Capitalismo*, Madrid, Taurus, 1998.

-----, “World and Time” y “The Meaning of Time in the Moral Universe”, en *Selected Writings, Vol. 1 (1913-1926)*, ed. por Marcus Bullock y Michael W. Jennings, Cambridge—London, Harvard University Press, 2002.

-----, *Obras*, Libro IV/vol. 1, Madrid, Abada Editores, 2006.

-----, *Obras*, Libro II/vol. I, Madrid, Abada Editores, 2007.

-----, “Destino y Carácter”, en *Obras*, Libro II/ vol. I. Madrid, Abada Editores, 2007.

-----, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría, México, Ítaca, 2008.

-----, *Obras*, Libro I/vol. II, Madrid, Abada Editores, 2008.

-----, *El narrador*, trad. de Pablo Oyarzun, Santiago: Chile, edición metales pesados, 2008.

-----, “El jorobado hombrecillo”, en *Infancia en Berlín hacia mil novecientos*, *Obras*, libro IV/ vol. 1, Madrid, Abada Editores, 2010.

-----, *Obras*, Libro I/vol. I, ed. por R. Teidmann y H. Scheppenhäuser, Madrid, Abada Editores, 2012.

- Badiou, Alan., *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- Bieber, León E., *La República de Weimar. Génesis, desarrollo y fracaso de la primera experiencia republicana alemana*, México, UNAM, 2002.
- Bloch, Ernst., *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*, Taurus, Madrid, 1983.

-----, *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, Madrid Editorial Ciencia Nueva, 1960.

-----, *El principio esperanza*, tomo I, Madrid, Trotta, 2004.

- Bornkamm, Günther, *Pablo de Tarso*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2008.
- Bouretz, P., *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, Madrid, Trotta, 2012.
- Bredekamp, Horst, Melissa T. H., y Jackson B., “From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes”, *Angelus Novus*, no. 25, winter, 1999.
- Buber, Martin., *Dos modos de fe*, Caparrós Editores, Madrid, 1996.
- Buck-Morss, Susan., *Origen de la Dialéctica de lo Negativo*, México, Siglo XXI, 1981.

-----, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid, La balsa de la Medusa, 1989.

-----, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid, A. Machado Libros, 2001.

- Bultmann., R. *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1980
- Corbetta., J., R.S. Piana (eds.), *Política y orden mundial. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Argentina, Prometeo Libros, 2007.
- Derrida, Jacques., *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 2008.
- Donoso Cortés, Juan., *Obras*, vol. 5, Madrid, Imprenta de Tejado, Madrid, 1854-1855.

-----, *Obras Completas*, 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1970.

- Duch, Lluís., *Religión y política*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2014.
- Dussel, Enrique., *20 Tesis de política*, México, siglo XXI, 2006.

-----, *Pablo de Tarso en la filosofía actual y otros ensayos*, México, San Pablo, 2012.

-----, “Crítica de la Ley y legitimidad crítica del consenso de las víctimas (Pablo de Tarso como filósofo político)”, en *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2015.

- Fernández, Estela y Gustavo David Silnik. *Teología Profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*, Buenos Aires, CLACSO, 2012.
- Flores Magón, Ricardo., *Antología*, México, UNAM, 2010.
- Forster, Ricardo. *Walter Benjamin y el problema del mal*, Buenos Aires, Grupo Editor Altamira, 2003.
- Gaeta, Giancarlo., “Jacob Taubes: Mesianismo y fin de la historia”, en R. Mate (ed.), *Nuevas Teologías Políticas. Pablo de Tarso en la encrucijada de Occidente*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2006.
- Gnilka, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid, Trotta, 1998.
- Hernández Castellanos, Donovan., “EL Barroco en disputa: Carl Schmitt y Walter Benjamin. Ente lo estético y lo político”, en *Signos filosóficos*, vol. XV, no. 29, enero-junio (2013).
- Hinkelammert, Franz., *La Fe de Abraham y el Edipo Occidental*, Costa Rica, DEI, 1989.

-----, *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia*, Costa Rica, DEI, 1997.

-----, *Crítica de la razón utópica*, España, Editorial Descleé de Brouwer, 2002.

-----, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. México, Dríada, 2008.

-----, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José: Costa Rica, Editorial Arlekin, 2013.

- Hobbes, Thomas., *El Leviatán*, trad. de C. Mellizo, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995.
- Illich, Iván., *Los ríos al norte del futuro. El testamento de Iván Illich. Entrevistas con David Caley*, trad. al español por Jean Robert, 2016. Disponible en: <https://ymeescrivesparanoica.wordpress.com/descarga-ivan-illich-rios-al-norte-del-futuro-2005/>
- Joselevich, C. y A. Loza. “Pablo: palabra, imperio y disidencia. Compromiso y fragmentación en la izquierda”. *Interpretatio (4.1)*, marzo-agosto (2019).
- Kafka, Franz. *Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero*, Buenos Aires, Editorial Alfa Argentina, 1975.
- Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza, 2013.
- Kelsen, Hans. *Dios y Estado*. Disponible en: <https://es.scribd.com/doc/298787719/Dios-y-el-Estado-Hans-Kelsen>
- Kierkegaard, Soren, *La repetición*, Argentina, JVE Psique, 1997.
- *La Biblia*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1972.
- Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos aires, Katz Editores, 2007.
- Löwy, M. *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, Argentina, Ediciones El Cielo por Asalto, 1997.
- Löwy, M. y R. Sayre. *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2008.
- Marx, Karl. *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona, Ariel, 1982.
- Mate, Reyes., *Media Noche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Madrid, Trotta, 2006.

-----, (ed.), *Nuevas Teologías Políticas. Pablo de Tarso en la encrucijada de Occidente*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2006.

- Mayorga, Juan., *La filosofía de la historia en Walter Benjamin*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Tesis de Doctorado, 1997.

-----, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, México, Anthropos Editorial, 2003.

- Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México, Siglo XXI, 2007.
- Navarrete Alonso, Roberto., *Los tiempos del poder. Franz Rosenzweig y Carl Schmitt*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2017.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*. Alianza, Madrid, 1983.

-----, *El anticristo*, en *Obras inmortales*, tomo I, Barcelona, Visión Libros, 1985.

- Peterson, Erik., *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999.
- Pierre Faye, J., *Paul de Tarse et les Juifs. La libération de l'esclavage*. París, Germina, 2012.
- Punt, J. "Negotiating Empires, Then and Now", en *Studying Paul's Letters. Contemporary Perspectives and Methods*, J. Marchal (ed.), Minneapolis, Fortress Press, 2012.
- Rabinovich, Silvana. *La huella en el Palimpsesto*, México, UACM, 2005.

-----, "El enano jorobado que no fuma (o la 'Teología benjaminiana contra el opio del progreso). Reflexiones a partir de la primera *Tesis sobre la historia*", en *En-claves del Pensamiento*, no. 16 (2014).

-----, *Interpretaciones de la heteronomía*, UNAM, México, 2018.

- Rodríguez, Gabriela., "Carl Schmitt y su otro: un recorrido por el mundo intelectual de la República de Weimar", en Dotti, J. y J. Pinto (comp). *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*, Buenos Aires, EUDEBA, 2002.
- Rosenzweig, Franz., *La estrella de la Redención*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997.
- Saravia, Gregorio., *Thomas Hobbes y la filosofía política contemporánea: Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobio*, Madrid, Editorial DYKINSON, 2011.
- Scholem, Gershom., *On the Kabbalah and Its Symbolism*, Nueva York, Schocken Books, 1969.

-----, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, París, Ágora, 1971.

-----, *La Cábala y su simbolismo*, Madrid, Siglo XXI, 1985.

-----, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Barcelona, Ediciones Península, 1987.

- , *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 2000.
- , *Walter Benjamin y su ángel*, Buenos Aires, Fondo de cultura Económica, 2003.
- , *Los nombres secretos de Benjamin*, Madrid, Trotta, 2004.
- Schmitt, Carl., *La unidad del mundo*, Editorial Ateneo, Madrid, 1956.
- , *La Dictadura*, trad. de José Díaz García, Madrid, Talleres Gráficos de Ediciones, 1968.
- , *Legalidad y legitimidad*. Madrid, Editorial Aguilar, 1971.
- , *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del <<Ius publicum europeum>>*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.
- , *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1989.
- , *Hamlet o Hécuba*, Valencia, Pre-textos, 1993.
- , *El Leviatán en la doctrina del Estado de Hobbes*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.
- , *El Catolicismo como forma política*, Madrid, Tecnos, 2000.
- , *El nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del “Ius publicum europaeum”*, Argentina, Editorial Struhart & Cía, 2005.
- , *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.
- Taub, Emmanuel. “Descomposición y cumplimiento: sobre una teología política en Walter Benjamin”, en *Fragmentos de filosofía*, no. 11 (2013).
 - Taubes, Jacob. *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2007.
- , *Del culto a la cultura*, Madrid, Katz Editores, 2009.
- , *Escatología Occidental*, Argentina, Miño y Dávila Editores, 2010.
- Torrens, Montserrat. *La sinagoga cristiana*, Madrid, Trotta, 2005.
 - Traverso, Enzo. “‘Relaciones peligrosas’ Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar”, *Acta Poética*, vol. 28, núms.1-2, primavera-otoño, 2007
- , *Las nuevas caras de la derecha*, Argentina, Siglo XXI, 2018.
- Weber, Max., *Parlamento y Gobierno*, Alianza, Madrid, 1991.
- , *Economía y sociedad*, México, FCE, 2014.
- Wohlfarth, Irving. “¿Etcétera? Del historiador como pepenador en la obra de Walter Benjamin”, *La Vasija*, no. 1, Dic. 97-Mar. 98, (1997).

- Villacañas, José Luis y Román García. “Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción”, *Διαμυμν. Revista de filosofía*, no. 13, Julio-Diciembre (1996).

-----, “Hamlet y Hobbes. Carl Schmitt sobre Mito y Modernidad política”, en *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, trad. Román García, Valencia, Pre-textos, 1993.

- Villacañas, José Luis., *Teología política imperial y comunidad cristiana de salvación. Una genealogía de la división de poderes*, Madrid, Trotta, 2016.

-----, “Carl Schmitt, *Epimeteo cristiano*. Un elemento de autocrítica”, en C. Schmitt, *Respuestas en Núremberg*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2017.