

## Walter Benjamin y Carl Schmitt: contrapunto sobre soberanía y teología política. La herejía interpretativa de Benjamin

Francisco Naishtat (CONICET, UBA, UNLP)

### I. Palabras preliminares

Walter Benjamin no es un autor que espontáneamente rubriquemos dentro de la corriente hermenéutica contemporánea. Sin embargo hay en Benjamin algo que propongo llamar *hermenéutica herética*. Esta última pivota en torno a la destrucción benjaminiana del concepto vulgar de tiempo, algo que está presente desde sus tempranos ensayos sobre el arte romántico y sobre el drama barroco hasta en los últimos fragmentos sobre la historia. Esta destrucción del concepto vulgar de tiempo no deja por otra parte de presentar ciertos parentescos con Heidegger, un autor que Benjamin menciona rara vez. Heidegger, por otra parte, nunca se refirió a Benjamin. Sin embargo, las dos nociones de presente en el segundo Heidegger, es decir, el presente como mero *flujo continuo de horas* (*Jetztfolge*) (Heidegger, 1969), que nos revela un tiempo cerrado y *óntico*, reducido a la permanencia del ente, y el presente (*das Anwesende*) como un advenir a nosotros de *lo abierto* (*das Offene*), en el que la idea de acontecimiento (*das Ereignis*) queda comprendida no como algo que “pasa” sino desde la posibilidad de una apropiación que introduce corte y apertura en nosotros mismos y donde lo abierto en este advenimiento no es algo ente u objetivo que se domina y se reduce a una pauta epistémica legal, sino por el contrario, algo que se sustrae a toda objetivación óntica y que sin embargo puede experienciarse en el tiempo como lo que adviene, plantea un parentesco con lo que Benjamin reelabora del tiempo.

En Benjamin, en efecto, encontramos un juego de oposiciones entre un presente que es propio de la filosofía de la historia como mera continuidad del tiempo (*Gegenwart*) y un presente que es interrupción del tiempo, que Benjamín llama “tiempo-ahora” (*Jetztzeit*). Este último también depende en cierta forma de un dejar advenir, lo que en Benjamin asume el carácter de una rememoración (*Eingedenken*), que es un encuentro con algo de lo pasado que sin embargo no es ónticamente pasado, como un hecho efectivo, sino una posibilidad no cumplida. El *Eingedenken* no es por ende el recuerdo (*Erinnerung*, *Andenken*), sino algo perturbador, que nos asalta y viene a interrumpirnos en el curso continuado de nuestra urgencia con el tiempo. Desde este punto de vista, y en lo que respecta estrictamente a la problematización experiencial del tiempo, hay una familiaridad entre el *Jetztzeit* benjaminiano y el *Ereignis* heideggeriano: ambos nos alcanzan en el presente desde el pasado, e interrumpiendo el tiempo para abrir el futuro. Si en Heidegger la interrupción cobra el ribete de una suspensión (Epojé) (Heidegger, 1962), en Benjamin esta interrupción es la forma misma de la redención, que queda planteada no para acelerar una pauta histórica necesaria, sino para interrumpir el acaecimiento de una catástrofe y redimirnos de la opresión (Benjamin, 1995).

Sin embargo es menester señalar que mientras que en Heidegger la suspensión de la continuidad del tiempo se presenta en provecho de la búsqueda de algo originario (*ürsprünglich*), en Benjamin la redención (Erlösen) del pasado vinculada a la *Dialektik in Stillstand* (dialéctica en suspensión) consume una ruptura decisiva con toda idea de lo originario, que queda vinculado en el mejor de los casos a una dimensión aurática imposible ya de hacer regresar, y en el peor de los casos, a la figura del retorno que es propia del mito (véase al respecto el interesante trabajo de Ricardo Ibarlucía “Benjamin crítico de Heidegger: hermenéutica mesiánica e historicidad”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXVI N°1, Otoño 2000).

## 2. Nuevamente sobre Benjamin, la hermenéutica y la figura de la tradición

Benjamin reivindica contra el relator poético y épico del narrativismo la figura de un modesto cronista ("chiffonnier", "trapero") para quien nada es demasiado pequeño ni nada es demasiado grande (Tesis 3 de las *Thesen über den Begriff des Geschichte*). Eso se conecta con una idea anti-hegeliana, a saber, destituir la historia como historia "de los grandes hombres". Pero también se contrapone con una idea subyacente en Hegel: que la historia es un "tribunal mundial": "Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" ("La historia mundial es el tribunal mundial", frase de Schiller retomada por Hegel y por Marx). El modesto y atípico cronista historiador de las tesis de Benjamin no es un juez sino apenas un chiffonnier: debe hacer hablar la historia como testigo: la historia es desplazada del lugar del juez al lugar del testigo. Piénsese en la extraordinaria actualidad de este desplazamiento en la llamada "Historia de los tiempos presentes" (Wieviorka, Annette, 1998, *L'ère du témoin*, París, Hachette) y asimismo Jacques Derrida (quien retoma un pasaje del poeta Paul Celan sobre este tema: "Niemand zeugt für den Zeugen" i.e. "Nadie testimonia en el lugar del testigo", P. Celan, *Aschenglorie*, en *Strette*, Mercure de France, 1971, p. 48–51, citado por J. Derrida, *Fichus*, Paris, Galilée, 2002, p. 51). Para la filosofía idealista de la historia, la historia juzga más allá de los actores concretos; para el cronista atípico y modesto de Benjamin, la historia hace entrar los testigos, pero no aquellos que vienen a legitimar lo consumado, sino más bien aquellos que vienen a desarreglar e interrumpir el presente comprendido como reconciliación con el pasado: el cronista benjaminiano es iconoclasta y sus testigos desarreglan el gran relato consagrado de la historia. Desde este punto de vista, hay que comprender bien los últimos renglones (algo elípticos y alegóricos) de la última parte de la tesis 3: "sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Quiere decir esto sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte en una citation à l'ordre du jour: día que precisamente es el del Juicio Final". Si la historiografía pasa de tribunal a testigo, eso quiere decir que el juicio no es el del historiador ni el del filósofo, sino el de la "humanidad redimida" ("erslösten Menschheit"). La palabra "citation" que Benjamin escribe en francés tiene el doble carácter de "cita" (en el sentido de un texto) y de "citación" (en el sentido de un testimonio o de un testigo). Esto quiere decir lo siguiente: la idea que Benjamin tiene del Juicio Final no es la del juez, sino la de la reunión total de todas las cosas, lo que en la teología judeo-cristiana está designado con la expresión de "Apokatástasis". En primer lugar, esta figura destruye la idea del Aufhebung del pasado y de su subsunción en la idea o en el concepto: la manera de dar significado histórico al pasado en Benjamin no es subsumiendo sino citando, reuniendo, trayendo a testimonio (Reyes Mate, *Medianoche en la Historia*). La operación de subsunción y de Aufhebung (supresión-conservación) queda desplazada en provecho de la citación al orden del día. La cita textual, por otra parte, no viene a convalidar ni a legitimar un relato central (al modo como se cita en la retórica) sino a desarreglar el texto épico. La cita viene a interrumpir, como el testimonio incómodo que se filtra a pesar de la autoridad y no a favor de esta última. Desde este punto de vista, se despeja también el lado iconoclasta de Benjamin con la tradición: el pasado no viene como quizá en Arendt a convalidar una continuidad, una tradición, ni a consolidar, como en Ricoeur, una identidad, sino que viene a desarreglarla, a ponerla en cuestión. Tal es el aspecto suspensivo (Stillstand) del procedimiento de la cita y de la constelación, de la mónada y del tiempo-ahora (Jetztzeit). Por otra parte, ¿Qué es la "humanidad redimida"? En la idea que se hace Benjamin

pareciera ser exactamente la "Apokatástasis", la reunión de todas las cosas, de todos los instantes, de todos los individuos. Ahora bien, vemos a esta altura que la Apokatástasis no es nada político, sino teológico. Ningún político, ninguna soberanía en la tierra puede realizar esta reunión universal de todo, una suerte de "Biblioteca de Babel" à la Borges, en que el libro del mundo contiene el universo y la historia enteros, en sus ínfinites detalles, sin omisión de nada. Por ende, la figura del Juicio Final (der Jüngste Tag) funciona en Benjamin para indicar que la redención es la reunión y no la subsunción en el gran tribunal de la razón y del concepto. Pero si la humanidad redimida no es una figura que tenga expresión política, permite en cambio iluminar la figura de "pasado redimido" (erlösten Vergangenheit): el pasado redimido no es ya el pasado "aufgehoben") (suprimido-conservado) sino el pasado que es reunido como testigo y vuelto al presente bajo el modo de la suspensión. Si no está en la política poder redimir la humanidad, si está en el *chiffonnier* poder redimir el pasado volviéndolo inmediatamente político mediante su citación al orden del día. Desde este punto de vista no hay para un uso "presentista" del pasado en la figura del *chiffonnier* (semejante al uso que el soberano hace de la tradición para confirmar la autoridad de la Herrschaft), sino que el pasado viene a descentrar, a subvertir, a producir por excelencia el choque con lo otro del presente familiar. Este pasado es la posibilidad misma del encuentro con lo Otro del presente y no la reiteración de su mismidad: opera como opera la extrañeza en el arte surrealista: desarreglando el presente mediante el shock del conocimiento. En síntesis, si la Apokatástasis es una figura teológica, Benjamin recurre a ella para cortar el piso a toda pretensión de divinización de la historia bajo la doble figura de la *Aufhebung* del pasado y del *Allgemeine Gericht* (el Tribunal Universal de la historia). Si el verdadero Juicio Final es *Apokatástasis*, entonces no puede ser la *Aufhebung*, y por ende no es el progreso el que redime a la humanidad sino la reunión final con lo que aparentemente parecía superado. Una vez destronada la *Aufhebung*, nos quedamos entonces con el trabajo del *chiffonnier*, de la recolección de fragmentos. Pero sería un error pensar que esta recolección de fragmentos es una tarea asíntótica esperando la reunión total en el Juicio Final. El *chiffonnier* no trabaja para el Mesías, sino que es exactamente al revés: la fuerza del mesías está en cada fragmento que recupera el *chiffonnier* y que éste opone a la tradición para abrirle espacio a la política. La figura de la *Apokatástasis* es simplemente la posibilidad de que el pasado nos haya dado cita en el presente, y no, en cambio, la posibilidad de que en el futuro remoto el presente se haya dado cita con todo su pasado. Ahora se comprenderá por qué el cronista-*chiffonnier* no es tampoco el cronista que un Arthur Danto o un Hayden White colocan en la figura del historiador positivista "que relata los hechos tal y como fueron" (Tesis 6). En efecto, el cronista-*chiffonnier* no es ni el narrador épico de la retórica ricoeuriana-whiteana ni el historiador positivista de un Otto von Ranke. Para el positivista, se trata de "representar" o "reflejar" los hechos tal y como han sido. Pero el *chiffonnier* no representa, sino que cita y reúne. El resultado no es una secuencia de hechos atados por la figura de la causación, sino un montaje en Stillstand, una mónada densificada que por sí misma muestra la otra cara del pasado. La constelación es a las estrellas lo que las ideas son a las cosas" señala Benjamin en su prólogo al *Ursprung* (1925), y esta noción cobra aquí toda su significación: no es la representación objetiva, sino el montaje quien tiene la última palabra. Si cada hecho es una citación al orden del día, la reunión de los hechos con el presente es una mónada inmediatamente política. No es la representación-reflejo y neutra del historiador positivista.

3. En lo que sigue, vamos a ver como este dispositivo conceptual sobre el tiempo se pone en movimiento en un contrapunto teórico-político con Carl Schmitt. Pero deseo que lo que

acabo de decir sirva de encuadre para situar el pasaje entre el contenido de mi exposición y el tema marco de estas jornadas. Sobre la paradójica relación en Benjamin de la teología y la teología política, la idea de *interpretación herética* nos permite hilar cabos entre dos momentos nodales de su obra, en los que la relación de la teología y la teología política se cristaliza críticamente: por una parte, la fase del *Ursprung des deutschen Trauerspiel* (1925) (*El origen del drama barroco alemán*, Benjamin, 1990), contexto al que pertenece también su *Crítica de la violencia* (*Kritik der Gewalt*, 1921) y su *Politisches theologisches Fragment* (*Fragmento teológico-político* (Benjamin, 1995: 181-182). En el capítulo del *Trauerspiel* reservado a la teoría de la soberanía (*Theorie der Souveränität*), domina, en efecto, la inversión benjaminiana de la conocida fórmula teológico-política de Carl Schmitt sobre la soberanía (1922): *Souverän ist wer über den Ausnahmezustand entscheidet* (“Soberano es quien decide del estado de excepción”, Schmitt, 2005: 23); en el *Trauerspiel* benjaminiano, en efecto, soberano es, más bien, quien debe *prevenir* (*auszuschliessen*) el estado de excepción (*ausnahmezustand*), pero que es incapaz de decidir! (*Entschlussunfähigkeit*) (Benjamin: 1978: 245 y 250). A su vez, el *Fragmento teológico-político* rompe con toda veleidad de promesa milenarista que pueda servir de orientación teleológica, al modo agustiniano, para la política y la historia. Esto se cristaliza en la *Kritik der Gewalt* a través de la crítica radical de Benjamín a las dos formas convencionales de violencia política, es decir, las dos formas de violencia teleológicamente orientadas como medio-para-un-fin: la violencia constituyente y la violencia constituida, a las que Benjamin opone la “violencia divina”, como puro medio, a saber, como mera fuerza disruptiva, propia del “exceso de la justicia en relación al derecho” (Derrida: 2005).

Ulteriormente, en el contexto 1927-1940 de la composición del *Passagen Werk* (Benjamin, 2005) y, particularmente, de sus Tesis *Über den Begriff der Geschichte* (1940) (Benjamin, 1995), Benjamin recupera la idea del estado de excepción pero invirtiendo nuevamente su expresión schmittiana originaria: “el verdadero estado de excepción” no se deriva del acto del soberano sino, inversamente, de la suspensión revolucionaria de la soberanía merced a la redención (*Erlösung*) del pasado oprimido y de una débil fuerza mesiánica (*eine schwache messianische Kraft*) que permite cristalizar el “tiempo ahora” (*Jetztzeit*) contra el tiempo continuo y vacío de la teleología del progreso (Benjamin, 1995: Tesis 2 y 8).

En la idea benjaminiana de *mesianismo* como la capacidad, propia de la política revolucionaria, de interrumpir el tiempo continuo, podemos entrever por ende un uso herético de la teología, que es doblemente crítico de la tradición de la teología política occidental, a saber, crítico de la teleología política agustiniana, de la que el hegelianismo, por un lado, y el marxismo ortodoxo, por otro, son las versiones secularizadas, y crítico de la teoría soberanista medieval, de la que Hobbes y Schmitt son, a su vez, las correspondientes expresiones seculares.

Hay así en Benjamín un uso herético de la teología, la cual es puesta en juego, paradójicamente, contra la misma tradición de la teología política. Quizá una expresión de Irving Wohlfarth resume bien esta situación paradójica de Benjamin con la teología: “(Re)-fusing theology” (Wohlfarth, 1986: 3-24), a la vez rechazo y (re) absorción. Y nada confirma mejor este carácter paradójico y herético de la relación de Benjamin con la teología que la siguiente cita extraída de sus propios Manuscritos preparatorios a las *Tesis sobre el concepto de historia*:

Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente impregnado de la misma; pero si dependiera del papel secante, no quedaría estrictamente nada de lo que está escrito.<sup>1</sup>

Debemos cuidarnos muy bien, sin embargo, de ver en esta dialéctica herética benjaminiana de la conservación y supresión de la teología una simple remembranza de la *Aufhebung* hegeliana clásica y evolutiva, que Engels en su *Dialéctica de la naturaleza* ilustra con su célebre ejemplo de la semilla, donde el fruto está impregnado del germen de la planta y es al mismo tiempo su supresión. Más cercano a la idea de Benjamin, la *Aufhebung* retransfigurada heréticamente por George Bataille, cuando el ensayista francés señala en su “Ensayo sobre las flores” (Bataille, *La conjuración sagrada*) que la flor ofrecida por el amante a su amada, en su efímera belleza alegórica de naturaleza muerta, traiciona la tierra pútrida que dio vida a la planta, y que, al mismo tiempo, le avergüenza. ¿No habla la tesis I del *Über den Begriff der Geschichte* (1940), precisamente, de la teología como una vieja desgredada y fea que el materialismo histórico no puede sino ocultar para vencer en su lucha contra la opresión? ¿Cómo asignar un nombre a esta singular y paradójica relación de Benjamin con la teología si no es el de una *dialéctica herética*, una presencia que se disuelve a sí misma para reaparecer transfigurada en una expresión alegórica, esta vez contra la misma teología política? En el espacio que sigue vamos a tratar estos diferentes momentos.

## II. Walter Benjamin y Carl Schmitt

El 9 de diciembre de 1930 Walter Benjamin anuncia a Carl Schmitt, mediante la carta siguiente, el envío de su *Ursprung des deutschen Trauerspiels*:

Sehr geehrter Herr Professor,

Sie erhalten dieser Tage vom Verlage mein Buch *Ursprung des deutschen Trauerspiels*“. Mit diesen Zeilen möchte ich es Ihnen nicht nur ankündigen, sondern Ihnen auch meine Freude darüber aussprechen, dass ich es, auf Veranlassung von Herrn Albert Salomon, Ihnen zusenden darf. Sie werden sehr schnell bemerken, wieviel das Buch in seiner Darstellung der Lehre von der Souveränität im 17. Jahrhundert Ihnen verdankt. Vielleicht darf ich Ihnen darüber hinausgehend sagen, dass ich auch Ihren späteren Werken, vor allem der „Diktatur“ eine Bestätigung meiner kunstphilosophischen Forschungsweisen durch Ihre staatsphilosophischen entnommen habe. Wenn Ihnen die Lektüre meines Buches dieses Gefühl verständlich erscheinen lässt, so ist die Absicht meiner Übersendung erfüllt.

Mit dem Ausdruck besonderer Hochschätzung

Ihr sehr ergebener

Walter Benjamin<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* (GS), V, 588; trad. esp. por Oyarzún Robles en (Benjamin, 1995: 81-82).

<sup>2</sup> « Querido Profesor Schmitt, Ud. va a recibir en breve de mi editor mi libro *El origen del drama barroco alemán* (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*). Con estas líneas yo quisiera no solamente anunciarle el arribo del libro, sino expresarle mi alegría de poder enviárselo, bajo la recomendación del Sr. Albert Solomon. Ud. reconocerá muy rápidamente cuánto mi libro es deudor suyo por su presentación de la doctrina de la soberanía en el siglo XVII. Quizá yo debiera también agregar, además, que he deducido también de sus trabajos posteriores, particularmente de *Dictadura* (*Diktatur*), una confirmación de mis modos de investigación en la filosofía del arte a partir de los suyos en la filosofía del Estado. Si la lectura de mi libro permite la emergencia

En esta carta Benjamin nos libra *prima facie* una pista importante para comprender la relación de su *Trauerspiel* con la teología política schmittiana, ya que menciona en qué, *prima facie*, su doctrina del *Trauerspiel* es deudora de Schmitt. Benjamín señala, en efecto, que ha tomado para su teoría de la soberanía en el s. XVII métodos y elementos que pertenecen a la doctrina de la soberanía de Schmitt, viendo así una analogía entre el procedimiento de Schmitt en su teoría del Estado y la suya propia en la filosofía del arte barroco. Y la doctrina de Schmitt de la que Benjamin se declara aquí deudor es la doctrina contenida en el libro *Teología Política*, publicado unos años antes, en 1922, y cuyo título completo reza, precisamente: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur lehre von der Souveränität* (trad. esp. en Benjamin, 2005). Es la figura del príncipe en la era barroca que, en Benjamin, se encontraría, *prima facie*, impregnada de los rasgos y del marco del pensamiento de Schmitt. Sin embargo, lo que Benjamin se cuida muy bien de señalar en su carta es que en su *Trauerspiel* él se separa sensiblemente de la doctrina de Schmitt, aún cuando opere, en parte, dentro de un lenguaje schmittiano, definido por la terminología del estado de excepción (*Ausnahmezustand*) y de la decisión (*Entscheidung*), aunque mediado de manera fundamental por el vocabulario de su teoría del drama barroco, que es portador de las nociones de intriga, complot, exclusión (*Auszuschliessen*) y vacilación (*Entschlussunfähigkeit*).

Permítasenos entonces recordar brevemente los puntos nodales de la concepción schmittiana de la soberanía tal como aparecen en la versión primera de la *Teología Política* (1922), que es la conocida por Benjamin. Este tratado, desde su primer capítulo, titulado “Definición de la soberanía”, se abre por la consabida fórmula:

Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción. Esta definición es la única que se ajusta al concepto de la soberanía como concepto límite. Decimos concepto límite no porque el concepto sea confuso, como ocurre en la impura terminología popular, sino porque pertenece a la órbita más extrema. (Schmitt, 2005: 23)<sup>3</sup>

---

de este sentimiento de una manera inteligible, entonces el propósito del envío de mi libro a Ud. quedará perfectamente satisfecho. Con mi expresión de especial admiración. Su muy abnegado, Walter Benjamin”, Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe, Band III 1925-1930*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997 (traducción nuestra). Nótese que esta carta no figura en la edición de la correspondencia de Walter Benjamin por Theodor Adorno y Gershom Scholem de 1966, y que sólo aparecerá varias décadas más tarde en la edición de la obra completa por Tiedemann, discípulo de Adorno, quien al publicarla la calificó de memorable (*Denkwürdig*). Por una parte, Adorno y Scholem juzgaron probablemente que esta carta, dirigida a quien sería unos años después de su envío, un teórico central de la ciencia jurídica nazi, podría confundir la interpretación de la obra de Benjamin, a quien Brecht calificaría, precisamente, como la primera gran víctima intelectual alemana del nazismo. Es innegable, por otra parte, que la existencia de esta carta es una expresión más de la dificultad de encasillar el marxismo de Benjamin en una etiqueta simple, algo de lo que nuestra idea de una *dialéctica herética* pretende ser aquí la expresión. Cabe señalar que Schmitt recién en la posguerra se referirá, probablemente no exento de cálculo político, a su intercambio con Benjamin: su ensayo *Hamlet o Hécuba*, aparecido en los cincuenta, rinde, desde sus primeras líneas, un homenaje explícito al *Trauerspiel*, que es considerado allí por Schmitt como una de las tres fuentes principales de su ensayo sobre Shakespeare.

<sup>3</sup> La expresión alemana reza “Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet”. Debe notarse, como señala el traductor francés de la *Politische Theologie* de Schmitt que el *über den Ausnahmezustand entscheidet* se vierte mejor como “décide de l’état d’exception” (decide *del* estado de excepción) que como “décide *sur* l’état d’exception” (decide *sobre* el estado de excepción), ya que no se trata simplemente de juzgar que impera una situación excepcional, como sería si se decidiera *sobre* el estado de excepción, sino

Schmitt, como es sabido, marca radicalmente su diferencia con la doctrina de Hans Kelsen, quien deriva el derecho de la norma general, a partir de una doctrina neokantiana del derecho, que hace de este último una realidad normativamente autónoma de la decisión política y perfectamente autosuficiente. Para Schmitt, por el contrario, el derecho deriva su realidad última de una decisión, no de una norma. Es aquí donde la doctrina del derecho es dependiente para Schmitt de la doctrina de la soberanía y, esta última, de la teología política, ya que, para Schmitt, el príncipe soberano se encuentra, en relación al Estado, en la misma posición que Dios en relación al mundo. Esto es lo que dice la fórmula de la soberanía, ya que el estado de excepción (*Ausnahmezustand*) no es en Schmitt el equivalente de un estado de emergencia o de un mero peligro fáctico susceptible de amenazar la paz interior, sino una *prerrogativa existencial* fundamental del soberano frente a una situación juzgada como situación *límite*, por cuanto vendría a conmover las raíces mismas del estado de derecho. La soberanía es la capacidad de decidir del estado de excepción y eso implica dos momentos: a) el juicio soberano de la situación extrema; b) la decisión soberana de la suspensión de la ley<sup>4</sup>. Al decidir así del estado de excepción, el soberano determina efectivamente los límites del Estado, y es este acto de delimitación que constituye para Schmitt la soberanía política.

La decisión soberana marca así la relación del orden en general con lo que le resulta heterogéneo. Al retirarse Dios de la Tierra, con la secularización de la política, el príncipe queda desnudo y expuesto ante la amenaza de aquello que es ajeno, heterogéneo e inconmensurable al orden civil, es decir, la amenaza de la exterioridad. Pero el soberano resuelve en Schmitt el vacío dejado por Dios mediante un acto puro y extremo que es semejante al acto de creación divina como tal, salvo que, en Schmitt se trata de una interrupción. Por ende la trascendencia, que se retira con el repliegue de Dios, es reencarnada por el soberano mediante un acto extremo. Aunque esta interrupción no sea predecible (Weber, S., 1992), no se trata de un acto caprichoso, ya que resulta necesario para preservar al Estado como condición a su vez de todo orden y de toda ley posibles. Pero la justificación no puede jamás ser dada *ex ante*: es siempre *ex post* que puede justificarse la razonabilidad de la decisión extrema y soberana. Por ende, el Estado se constituye en Schmitt sobre la base de una decisión que es primera e independiente de toda consideración sobre el derecho de la decisión. El carácter *no-legal* o *a-legal* (Weber, S., 1992) del status del soberano y de su decisión extrema se identifica y se justifica solamente en la medida en que provee las condiciones para la reapropiación de la excepción por la norma, *a posteriori* (Weber, S., 1992). De este modo, el Estado tiene siempre la última palabra en la teoría de la soberanía schmittiana.

La relación de esta concepción schmittiana de la soberanía y de la teología política aparece así claramente bajo dos aspectos: a) desde un punto de vista genético, Schmitt muestra desde el capítulo 3, titulado, precisamente, “Teología política”, que la relación del soberano con la trascendencia es fundamento de una identidad entre política y teología (el soberano trasciende al Estado como Dios trasciende al mundo)<sup>5</sup>; b) desde un punto de vista

---

asimismo de decidir la suspensión efectiva del estado de derecho vigente determinando de este modo los límites efectivos de la ley; *vide* Carl Schmitt, *Théologie Politique*, Paris, Gallimard, 1988: 15, 16.

<sup>4</sup> En este punto seguimos a Samuel Weber en (Weber, S., 1992).

<sup>5</sup> “Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su desenvolvimiento histórico, en cuanto vinieron 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

histórico, Schmitt muestra sin embargo que desde el siglo XIX la secularización se tradujo en una inmanentización de la trascendencia, de modo tal que los gobernantes se identificaron a los gobernados y el Estado al orden legal, mediante el principio de la soberanía de la ley.<sup>6</sup>

No es posible aquí desplegar la lógica schmittiana de la inmanentización tal como la encontramos desarrollada a lo largo de la *Teología política*, donde Schmitt establece cómo esta inmanentización se vuelve de hecho una máquina que vacía lo político de su sustancia al sustraerle el sentido trascendente de donde según Schmitt lo político extraía su vitalidad específica. Lo que nos importa ahora, en cambio, es volver a Benjamin y mostrar en qué su *Trauerspiel*, aun operando parcialmente en el lenguaje de Schmitt, se demarca decisivamente de la doctrina del jurista alemán.

Si el vocabulario con el que Benjamin en el *Trauerspiel* evalúa la tensión en torno a la soberanía es tomado de Schmitt; a saber: las nociones de soberano, estado de excepción, decisión extrema, una aproximación más circunspecta, sin embargo, permite determinar, contra la expectativa que podríamos haber forjado a partir de la carta de Benjamin a Schmitt referida *supra*, que Benjamin se separa decisivamente de Schmitt. Si, en efecto, Benjamin acompaña a Schmitt en el hecho de ver la soberanía intrínsecamente ligada a la noción del estado de excepción, nos dice sin embargo que el Barroco, a diferencia del concepto moderno de soberanía en el que baña la doctrina de Schmitt, hace de la función más importante del soberano la de excluir (*Auszuschliessen*), no la de sancionar, el estado de excepción:

Wenn der moderne Souveränitätsbegriff auf eine höchste, fürstliche Exekutivgewalt hinausläuft, entwickelt der barocke sich aus einer Diskussion des Ausnahmestandes und macht zur wichtigsten Funktion des Fürsten, den auszuschliessen (Benjamin, 1978: 245).<sup>7</sup>

Para comprender este *auszuschliessen* (exclusión) con el que Benjamin singulariza el concepto barroco de soberanía, es necesario tener presente la noción de *catástrofe* (*Katastrophe*), tan central en el *Trauerspiel*, como ulteriormente en las *Tesis sobre el concepto de historia* de 1940. Pues para Benjamin, la idea de *catástrofe*, que es hija de todo el énfasis propio del Barroco en el más acá, se presenta en el marco de la tensión extrema de la trascendencia, que ha quedado despojada por una adhesión al mundo que hace que el hombre barroco se sienta “arrastrado con él a una catarata”:

Der religiöse Mensch der Barock hält an der Welt so fest, weil er mit ihr sich einem Katarakt entgegentreiben fühlt (Benjamin, 1978: 246)<sup>8</sup>

---

sociológica de estos conceptos. El estado excepcional tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la Teología” (Schmitt, 2005: 57).

<sup>6</sup> « El concepto de dios de los siglos XVII y XVIII supone la trascendencia de Dios frente al mundo, como su filosofía política la del soberano frente al Estado. En el siglo XIX, la noción de inmanencia adquiere cada vez mayor difusión. Todas las identidades que reaparecen en la doctrina política y jurídico-política del siglo XIX descansan sobre esa noción de inmanencia: la tesis democrática de la identidad de gobernantes y gobernados, la teoría orgánica del Estado y su identificación del estado y la soberanía, la doctrina del estado de derecho de Krabbe y su identificación de la soberanía con el orden jurídico y, por último, la teoría de Kelsen sobre la identidad del Estado y el orden jurídico.” (Schmitt, 2005: 71).

<sup>7</sup> “Si el concepto moderno de soberanía conduce a otorgarle un supremo poder ejecutivo al príncipe, el concepto barroco correspondiente surge de una discusión del estado de excepción y considera que la función más importante del príncipe consiste en evitarlo” (Benjamin, 1990: 50).

<sup>8</sup> “El hombre religioso del barroco le tiene tanto apego al mundo porque se siente arrastrado con él a una catarata” (Benjamin, 1990: 51).



Esta naturalización, que ha despojado el mundo barroco de escatología – “Es gibt keine barocke Eschatologie” (Benjamin, 1978: 246)<sup>9</sup> - deja el más acá librado a sí mismo. No hay ahora ningún mecanismo mediante el cual las cosas sean reunidas, redimidas y exaltadas antes de ser libradas a su fin natural. Por ende el Barroco conduce las cosas en su violencia a la luz del día. El Barroco arroja la trascendencia como limitación de la inmanencia y lo hace vaciando la trascendencia de todo contenido representable. Pero para Benjamin, bien lejos de lograr evacuar la trascendencia, apenas logra investir un nuevo poder: el vacío, el otro absoluto, la muerte, que no es representable ni localizable, sino siempre fuera, siempre más allá. Esta alteridad radical no puede ya aparecer como trascendente sino como catástrofe, caída, abismo. El modo de su aparición será por excelencia el de la alegoría. Desde este punto de vista, la función del soberano de excluir (*auszuschliessen*) el estado de excepción aparece como la función del Barroco de excluir la catástrofe, es decir, de excluir la trascendencia en cuanto alteridad y exterioridad abismal:

Denn antithetisch zum Geschichtsideal der restauration steht vor ihm die Idee der Katastrophe. Und auf diese Antithetik ist die Theorie des Ausnahmestands gemünzt. (Benjamin, 1978 : 246)<sup>10</sup>

Por ende el Barroco se presenta en el *Trauerspiel* de Benjamin en un cuadro general definido por una ontología negativa: época de disolución, sin escatología, donde el hombre queda librado a la desolación y dislocación de un mundo que ha perdido toda orientación histórica en los términos de la teodicea que le había precedido. Es frente a esta situación que se clarifica la figura de *Ausnahmestandausschliessung* (*exclusión del estado de excepción*) que Benjamin contrapone, como función que el Barroco asigna al príncipe, al *Ausnahmestandentscheidung* (*decisión del estado de excepción*) con el que Schmitt definía la soberanía. Ahora bien, si la exclusión de la excepción es una función pretendida que el Barroco asigna al príncipe, ésta es también para Benjamin una función fallida, ya que el soberano no logra nunca, en verdad, trascender la trascendencia haciéndola inmanente. Para Benjamin se trata, por efecto de una doble negación fallida, de una doble negación paradójica en que la exclusión de lo otro, la negación de lo que es negación, no da como resultado la restauración del orden inmanente, sino la perpetuación de la situación excepcional como regla e irreductible inestabilidad ontológica de la era barroca. Dialéctica paradójica, herética, ya que el soberano barroco *no logra* su función de prevenir la situación excepcional sino que, por el contrario, se encuentra ontológicamente inmerso en ella sin poder en modo alguno evacuarla. Contrariamente al soberano de Schmitt, el príncipe barroco fracasa por ende aquí sistemáticamente. Siendo un hombre y no Dios, no logra tomar la decisión extrema. Lo que lo define no es por ende la decisión sino la vacilación, la incapacidad de resolución (*Entschlussunfähigkeit*):

Die Antithese zwischen Herrschermacht und Herrschvermögen hat für das Trauerspiel zu einem eigenen, nur scheinbar genrehaften Zug geführt, dessen Beleuchtung einzig auf dem Grunde der Lehre von der Souveränität sich abhebt. Das ist die Entschlussunfähigkeit des tyrannen. Der Fürst, bei dem die Entscheidung über den Ausnahmestand ruht, erweist in der

---

<sup>9</sup> “No hay escatología barroca” (Benjamin, 1990: 51).

<sup>10</sup> « Pues la idea de la catástrofe se presenta a los ojos del Barroco como la antítesis del ideal histórico de la restauración. Y la teoría del estado de excepción está acuñada como respuesta a esta antítesis” (Benjamin, 1990: 51).

erstbesten Situation, dass ein Entschluss ihm fast unmöglich ist. (Benjamin, 1978: 250)<sup>11</sup>

De hecho, la secularización barroca, la misma que hace que los príncipes se independicen de la Iglesia, es un arma de doble filo ya que, por elevado que fuera el poder del príncipe sobre los hombres, éste sigue siendo un hombre, diferente por ende de Dios. Gobierna sobre las criaturas pero es, al mismo tiempo, una criatura (Weber, S.: 1992). A diferencia de Schmitt, quien marca una identidad de carácter teológico-político entre Dios y el soberano, lo que sobresale en Benjamin es un abismo inconmensurable. En Schmitt el soberano trasciende al Estado como Dios trasciende al mundo; para Benjamin, en cambio, el soberano carece de consolación, no sabe a dónde dirigirse, el estado de excepción se ha vuelto la regla (una idea que aparecerá también en la Tesis 8 sobre el concepto de historia (Benjamin, 1995: Tesis 8). Desde este punto de vista, lo que estructura el drama barroco no es ya solamente el príncipe, sino también el intrigante, el bufón y el tirano, a través de la figura de las intrigas de palacio y de los complots, que son característicos de una era en que la falta de apoyatura trascendente se ha vuelto existencialmente desgarradora.

### III. Catástrofe y “verdadero estado de excepción” en las tesis (1940)

En el contexto de las *Tesis sobre el concepto e historia* (1940) la cuestión de la soberanía ha dejado de articular la mirada teórica en provecho de la cuestión de la acción disruptiva y de la redención del pasado incumplido. Sin embargo, los elementos de la catástrofe y de la excepción siguen estando al orden del día de la reflexión benjaminiana. Desde este punto de vista, la imposibilidad de la teología política, despejada en el contexto del *Trauerspiel* a propósito de la incapacidad del príncipe para encarnar la prevención de la catástrofe, va a mutar en el contexto de las *Thesen* en la posibilidad de un *débil poder mesiánico* (*schwache mesianische Kraft*)<sup>12</sup> encarnado no ya por el príncipe soberano, sino inversamente, por la fe en un despertar de la acción y de un tiempo-ahora (*Jetztzeit*) que Benjamin opone a la temporalidad inerte, desoladora y catastrófica de una temporalidad continua que es la propia de la dominación:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en el cual vivimos es la regla. Debemos alcanzar una concepción de la historia que dé cuenta de esta situación. Entonces descubriremos que nuestra tarea consiste a instituir el verdadero estado de excepción; consolidaremos de este modo nuestra posición en la lucha contra el fascismo” (Benjamin, 1995: Tesis 8).

En el contexto político catastrófico de las *Thesen* (1940), signado por el derrumbe de los Frentes Populares, el triunfo del fascismo y el pacto germano-soviético, una teología

---

<sup>11</sup> « La antítesis entre el poder del gobernante y la facultad de gobernar dio lugar a un rasgo propio del *Trauerspiel*, rasgo que se puede considerar genérico en apariencia, ya que se explica exclusivamente en función de la teoría de la soberanía. Se trata de la incapacidad para decidir que aqueja al tirano. El príncipe, que tiene responsabilidad de tomar una decisión durante el estado de excepción, en la primera ocasión que se le presenta se revela prácticamente incapaz de hacerlo” (Benjamin, 1990: 56). Nótese aquí un error en esta versión castellana de José Muñoz Millanes, ya que vierte la frase alemana “Der Fürst, bei dem die Entscheidung über den Ausnahmezustand ruht (...)” como “El príncipe, que tiene responsabilidad de tomar una decisión *durante* el estado de excepción (...)” cuando debería decir “El príncipe, que detiene la responsabilidad de decidir *del* (*sobre*) el estado de excepción (...)” (*vide supra* nuestra observación sobre la traducción española de la expresión *über Ausnahmezustand entscheidet* de Schmitt).

<sup>12</sup> Cfr. (Benjamin, 1995 : Tesis 2).

herética encuentra más que nunca en Benjamin toda su razón de ser, en cuanto fe mesiánica en el milagro de la acción y en el poder del instante como interrupción del continuo en provecho de la redención del pasado y de la prevención de la catástrofe. Desde este punto de vista, el vocabulario schmittiano del estado de excepción reingresa en el lenguaje político revolucionario, pero no ya como prerrogativa del príncipe sino como posibilidad copernicana de la redención del pasado oprimido, merced al despertar del presente. Por un juego de palabras que invierte la fórmula de Schmitt, el estado de excepción del soberano se vuelve en Benjamin la regla ontológica de la dominación que es inherente a la reificación de la ley y a la conservación de la soberanía mediante la violencia. Contra dicho “falso estado de excepción” (porque es en verdad la regla), Benjamin opone un “verdadero estado de excepción” en cuanto interrupción del mundo reificado de la dominación y despertar de la política, al que llama el “primado de la política respecto de la historia” que es propio de la revolución copernicana de la historiografía materialista que propone su punto de vista copernicano (*Passagen Werk*, convolut K, in Benjamin, 2005). Desde este punto de vista, la relación de lo político con lo teológico no será planteado en términos de fundación de un orden sino más bien de destrucción, desmontaje, apertura, en el mismo sentido en que la justicia divina era para Benjamin en su *Kritik der Gewalt* la posibilidad misma de interrupción del derecho reificado en provecho de una justicia siempre en exceso a la ley instituida. La política no está por ende en Benjamin bajo ningún concepto subordinada a la teología (véase el Fragmento teológico-político) sino que es más bien la fe herética como “débil poder mesiánico” (Tesis 2) que se pone al servicio de la política (Tesis 1) al abrir el desmontaje del tiempo que hace posible la irrupción reparadora de la acción y del pasado incumplido (Tesis 8 y 9).

#### BIBLIOGRAFIA

- Benjamin, W., 1995: *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, Arcis, 1995.
- Benjamin, W., 1978 : *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Gesammelte Schriften, Band I.1, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, W., 1990: *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus.
- Benjamin, W., 2005: *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal.
- Derrida J., 2005: *Force de loi*, Paris, Galilée.
- Schmitt, C., 2005: *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, Buenos Aires, Struhart & Cía.
- Weber, S., 1992: “Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt”, *Diacritics*, Vol. 22, No. ¾, The Johns Hopkins University Press, Otoño-Invierno de 1992, pp. 5-18.
- Wohlfarth, I., 1986: “Re-Fusing Theology. Some First Responses to Walter Benjamin's Arcades Project”, *New German Critique*, No. 39, Second Special Issue on Walter Benjamin, Nueva York, Otoño de 1986.