



Centro de Estudios Internacionales

Walter Benjamin, Carl Schmitt  
y la teología política ante un  
mundo desencantado

*Tesis que para obtener el grado de  
Maestro en Ciencia Política  
presenta:  
Armando Luna Franco*

*Director:*  
Francisco Gil-Villegas Montiel

Maestría en Ciencia Política  
*Promoción 2019–2021*

Ciudad de México, 2022.



*Dedico este trabajo a la memoria de mi abuelita  
María de Jesús Alcalá Alcalá (1926-2021) y  
Juan Franco Calderilla (1926-2015): gracias a  
ellos comprendí que la vida humana siempre  
está entre la immanencia y la trascendencia.*



*En estos tiempos que ocupan mi fantasía a lo largo del día con los problemas más indignos, experimento de noche, con más y más frecuencia, como esta se emancipa en mis sueños, que casi siempre son de contenido político. Me agradecería mucho tener alguna vez la oportunidad de contártelos. Constituyen un atlas ilustrado de la historia secreta del nacionalsocialismo.*

—Walter Benjamin, *Carta a Gershom Scholem*, 3 de marzo de 1934.

*En el año 1914 los pueblos y gobiernos europeos se tambalearon hacia la Primera Guerra Mundial sin enemistad real. La verdadera enemistad surgió de la guerra misma, que comenzó como guerra convencional de Estados del derecho internacional europeo y terminó con una guerra civil mundial revolucionaria de enemistad de clases. ¿Quién podrá impedir que, de manera análoga, pero mucho más intensa, surjan nuevas especies insospechadas de enemistad que provoquen por su parte apariencias y formas inesperadas de un nuevo partisanismo?*

—Carl Schmitt, *Teoría del partiano*, 17 de marzo de 1962.



# Índice

Agradecimientos	ix
Lista de abreviaturas	xiii
Introducción	I
Esperanza y temor	15
<i>Historia brevísima de la República de Weimar</i>	19
<i>Europa y la cuestión alemana</i>	24
<i>Weimar ante la catástrofe</i>	30
<i>La república de significados</i>	38
<i>La república de Weimar y el final de la modernidad.</i>	44
Entre el alba y el ocaso	48
<i>Iustitia mediatrix</i>	54
<i>Tempus fugit</i>	68
<i>Gewalt und Brutalität</i>	87
<i>Excursus: Sorel, el mito y la violencia revolucionaria</i>	98
El áspid y el basilisco	108
<i>Salvatio Dei</i>	114
<i>Angelus Novus y Jano</i>	123
<i>El tirano y el mártir</i>	146
<i>Homo homini salvatio</i>	168
La teología política ante un mundo desencantado	171
Bibliografía	185



# Agradecimientos

No sé si sea apropiado llamar a esto agradecimientos, tanto como podría ser una lista de reconocimientos. Cada una de las personas que menciono aquí merece igual reconocimiento de mi parte por haberme acompañado, apoyado, criticado o señalado cosas que enriquecieron el trabajo que se puede leer a continuación. Sin sus aportaciones y su presencia, posiblemente este trabajo no habría llegado a buen término ni tendría la forma que presenta, y de la cual soy yo el único responsable.

En primer lugar, quiero agradecerle a mi mamá por acompañarme en este proyecto y aventura que fue la maestría en Ciencia Política en El Colegio de México. No me alcanza ni la vida ni el amor para expresar el tamaño y la importancia de su presencia durante esta nueva etapa. No sólo por recordarme siempre la responsabilidad de la inteligencia, el compromiso con la calidad, la obligación con mi trabajo y la sinceridad con mis ideas, sino por nunca esperar menos que lo mejor de mí.

De igual manera quiero agradecer al doctor Francisco Gil-Villegas,

*Walter Benjamin, Carl Schmitt*

quien desde la primera clase de su curso de Teoría política me extendió su cordialidad y su interés con mi proyecto. Gracias a este trabajo, que sin duda no habría llegado a su forma actual sin nuestras conversaciones, sus recomendaciones y sus agudas precisiones, tuve la oportunidad de conocer a un académico riguroso y erudito, pero no por eso menos amable, sencillo y sagaz. Sus enseñanzas y la confianza que me ha extendido profesional e intelectualmente son invaluableles.

También quiero agradecer al doctor Jean François Prud'homme y al doctor Humberto Beck por su apoyo para la terminación de este proyecto. Su lectura, su comprensión y su interés por mi trabajo fueron fundamentales concluir esta etapa de mi vida académica y profesional. Sus comentarios y conversaciones sobre mi investigación, tanto en las aulas como en sus cubículos y oficinas en el Centro de Estudios Internacionales, me permitieron ahondar o precisar cuestiones que ignoraba o dejaba de lado y me sirvieron como referente de la rigurosidad del trabajo intelectual.

El apoyo de la doctora Luicy Pedroza, coordinadora del programa de maestría en Ciencia Política, para realizar el trámite de obtención del grado, así como su interés por mi trabajo de investigación fueron clave; por eso le extiendo mi agradecimiento más sincero. Asimismo, quiero hacer un reconocimiento a la labor de la doctora Melina Altamirano, quien fue la coordinadora del programa durante mi estancia. Sin su acompañamiento durante la pandemia y el apoyo para acoplarnos a las circunstancias este trabajo no sería posible.

No puedo dejar de agradecer a mis amigos y colegas de la maestría. Juan José Montiel y Uriel Jarquín, expatriados de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM que siempre me mantuvieron con los pies en la tierra cuando me iba al mundo de las ideas. A Roberto Roldán, Carlos Sergio López y Melisa González, porque su amistad, su confianza y su acompañamiento hicieron llevadero el trabajo de la tesis y la pan-

## *Agradecimientos*

demia. Sin su presencia, probablemente mi experiencia en la maestría habría sido menos agradable.

Quiero agradecer a mis amistades que se han convertido en mi familia extendida: A Estefanía Salgado por ser mi colega intelectual y amiga incondicional, a Rita Sandoval por compartirme su experiencia navegando el mundo académico y profesional para alcanzar mis metas, Jessica Martínez por siempre recordarme que mis reflexiones se deben a la sociedad que nos permite acceder a la educación pública. No olvido a Diego Balderas, amigo y colega que me recuerda la importancia de la humildad y la dignidad en el trabajo académico.

No podría haber llegado a la etapa final de este proceso, de correcciones y ajustes a la versión final de esta investigación, sin el apoyo y la compañía de Nidia Andrade. Su amor, su cariño y su comprensión me motivaron a darle los toques necesarios y no claudicar hasta que este texto alcanzara una forma satisfactoria para mí. Por eso, y por el amor que construimos cada día, estoy más que agradecido contigo.

Mención especial merece el personal administrativo de El Colegio de México. Cada una de las personas que trabaja en todas las áreas que hacen posible la vida diaria en nuestra institución. El personal de biblioteca por su amabilidad y acompañamiento para navegar su acervo y siempre encontrar un espacio apropiado para la reflexión, el personal de cafetería por ofrecernos no sólo alimentos sino un lugar para hacer comunidad, las secretarías de los Centros que siempre atienden nuestras dudas y nos permitan comunicarnos con la planta docente; cada una y cada uno de ellos son parte imprescindible del Colegio y del trabajo que hacemos en él.

Por último, pero no por eso menos importante, quiero agradecer al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por otorgarnos una beca que nos permite consolidar y profundizar nuestra formación académica. La beca es también un compromiso con la educación pública de calidad

*Walter Benjamin, Carl Schmitt*

y con conciencia social, pues sus recursos son producto de la labor del pueblo de México. A esas personas es a quién, en última instancia, debemos agradecerles con nuestro trabajo para que puedan alcanzar una vida digna.

## Lista de abreviaturas

La siguiente es una breve lista de abreviaturas de los principales partidos políticos alemanes, instituciones nacionales e internacionales, así como de otras organizaciones políticas y sociales que fueron importantes durante la República de Weimar.

<b>Siglas</b>	<b>Asociación/Partido</b>	<b>Posición ideológica</b>
DDP	<i>Deutsche Demokratische Partei</i> (Partido Demócrata de Alemania)	Liberalismo
DNVP	Deutschnationale Volkspartei (Partido Nacional del Pueblo Alemán)	Conservadurismo nacionalista
DVP	Deutsche Volkspartei (Partido del Pueblo Alemán)	Conservadurismo
KPD	Kommunistische Partei Deutschlands (Partido Comunista de Alemania)	Comunismo

*Walter Benjamin, Carl Schmitt*

<b>Siglas</b>	<b>Asociación /Partido</b>	<b>Posición ideológica</b>
NSDAP	Nationalsozialistische Deutsche Arbeitpar tei (Partido Naciona socialista Obrero Alemán; Partido Nazi)	Fascismo
OHL	Oberste Heeresleitung (Alto Comando Militar)	Conservadurismo monarquista.
SPD	Sozialdemokratische Partei Deutschlands (Partido Socialdemócrata de Alemania)	Socialdemocracia
USPD	Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands (Partido de los Socialdemócratas Independientes de Alemania)	Socialistas
ZAG	Zentralarbeitsgemeinschaft der industriellen und gewerblichen Arbeitgeber und Arbeitnehmer Deutschlands (Asociación Central de Empleados y Empleadores de la Industria y el Comercio de Alemania)	No aplica
Zentrum	Deutsche Zentrumspartei (Partido del Centro de Alemania)	Democracia Cristiana.

# Introducción

*Las reflexiones consternadas de un momento de crisis suelen ser más valiosas que los clichés autocomplacientes de una era de estabilidad. Muchos de los clásicos del pensamiento político emergieron en contextos de grandes sobresaltos políticos y sociales. No podemos construir una teoría política completa sólo basados en la experiencia de las situaciones de emergencia, pero haremos bien en no ignorar sus lecciones.*

—William E. Scheuerman, *Between the Norm and the Exception*.

Los procesos políticos y los problemas sociales de los últimos años han puesto a prueba nuestro concepto de la política. La emergencia de proyectos antidemocráticos basados en el “clamor popular”, con fuertes ataques a las instituciones y valores del liberalismo democrático y representativo, abren la puerta a nuevas maneras de analizar, de pensar y de hacer política. La ciencia política enfrenta un cambio de paradigma: sus conceptos, teorías y métodos deben ofrecer nuevas perspectivas, respuestas y propuestas a estos problemas.

El primer paso para realizar este cambio es de carácter lingüístico y perceptivo. Ante nuevos problemas políticos y la recurrencia de viejos problemas que se creían superados, nuestra labor debe iniciar con nuestra capacidad para nombrar estos fenómenos e introducirlos en nuestras realidades efectivas. Puede parecer redundante, pero en tanto comprendemos la condición dialéctica de nuestra existencia nos hacemos conscientes de que no podemos aferrarnos a percepciones sedimentadas para acercarnos a problemas nuevos.

Hay que hacer nuestra la advertencia de Gramsci sobre el sentido común: “El sentido común es un agregado caótico de concepciones diversas y en él se puede encontrar todo lo que se quiera.”<sup>1</sup> Nuestra disciplina, en su quijotesca búsqueda de universalidad, anquilosó un conjunto de valores, de principios y de conceptos como irrefutables. Esto respondió a las propias dinámicas históricas y políticas de las que participó como ciencia social: su anhelo de universalidad acompañó al liberalismo político como proyecto hegemónico.

Si no nos prevenimos ante lo que se ha convertido en el sentido común de nuestra disciplina, si no ejercemos esa vigilancia epistemológica hacia nuestras prenociones (sin importar cuán “racionalizadas” estén), corremos el peligro de caer en la irrelevancia. Y en este momento donde la pertinencia misma de la política está en juego, es necesario abrir la disciplina hacia nuevas concepciones y perspectivas. Para que esto sea posible, también es necesario recurrir a una de las bases de la ciencia política: la teoría política.

¿Cuál es la principal aportación que puede hacer la teoría política? En primer lugar, puede servir como espacio de indagación para desmontar el aparato intelectual de nuestro sentido común politológico. Desde la teoría política podemos identificar los valores y los conceptos políticos pertinentes para explicar nuestra realidad política: ¿cómo explica el concepto de sociedad civil la emergencia de nuevos actores políticos? ¿Podemos entender la militarización del servicio público desde el concepto de burocracia?

En segundo lugar, es necesario recurrir a la historia de las ideas políticas para exponer las distintas sedimentaciones que formaron nuestro actual aparato intelectual. ¿Cómo llegamos a nuestra idea de representación? ¿Nuestro concepto de poder siempre ha sido el mismo? ¿Por qué valoramos ciertas libertades por encima de otras? La dimensión política

1 Antonio Gramsci, *La política y el Estado moderno*, trad. Jordi Solé Turá, Biblioteca pensamiento crítico (Barcelona: Público, 2009), 16.

## *Introducción*

de la teoría política nos recuerda que nuestro lenguaje y nuestra perspectiva no son uniformes ni trascendentes sino divergentes y contingentes, propias de nuestro acontecer.

Por último, en tercer lugar, la teoría política nos permite replantear los términos y los parámetros de nuestro concepto de la política. Tras identificar aquellos valores y conceptos que son pertinentes o requieren de un cambio, de exponer el sendero que han recorrido para llegar a su forma actual, el último paso es construir y resignificarlos, dotarlos de experiencia. Mediante este procedimiento, la teoría política permite revitalizar el pensamiento y la acción política para afrontar los problemas que se presentan como emergencia o como recurrencia.

Dada la importancia de la teoría política en la renovación de nuestra disciplina, la presente investigación estudia las ideas políticas de dos pensadores alemanes de principios del siglo XX: Walter Benjamin y Carl Schmitt. ¿Por qué recurrir a ellos, que escribieron hace un siglo, si hablo de renovar los valores y las ideas de nuestro presente? El trabajo teórico ubica aportaciones en la historia de las ideas que fueron marginadas o entendidas de otra forma; son reflexiones y discusiones que aún presentan interés y vigencia.

En los últimos años ha habido un renovado interés a nivel mundial por la obra de ambos pensadores y responde a su recuperación por distintos pensadores de finales del siglo como Jacques Derrida, Chantal Mouffe, Giorgio Agamben, Jürgen Habermas o Axel Honneth, entre los más destacados. En el caso de Schmitt, incluso la revista *Telos* dedicó un número especial en 1987 para ofrecer los primeros estudios y traducciones extensas de Schmitt al idioma inglés con figuras como Julien Freund, Ellen Kennedy o George Schwab.

En nuestro país, sin embargo, el interés por la obra política de ambos pensadores es más discreto pero incipiente. Hay traducciones al español de sus textos, realizadas principalmente por editoriales españolas

## *Walter Benjamin, Carl Schmitt*

y argentinas, pensadas para un público predominantemente académico. Pero en México, salvo el trabajo de Bolívar Echevarría, de Antonella Attili, Francisco Gil-Villegas o Esther Cohen, no hay mayores esfuerzos locales para difundir y analizar sus ideas, cuestión a la que esta investigación le interesa aportar.

Una revisión al catálogo de tesis de El Colegio de México sólo muestra una tesis de licenciatura sobre Carl Schmitt y el problema de la excepción en el pensamiento liberal, hecha en 2003 por Carlos Bravo Regidor. Además de él mi compañero Arturo Santiago presentó su tesis donde analizó la influencia de Kierkegaard en el concepto de decisión de Schmitt. En cambio, aún no hay tesis sobre Walter Benjamin en el catálogo de nuestra institución, lo que muestra un vacío que esta investigación espera ocupar.

Por su parte, una revisión al catálogo de tesis de la Universidad Nacional Autónoma de México arroja tesis sobre ambos pensadores. Sin embargo, es una muestra minúscula en relación con su acervo histórico. En el caso de Schmitt, sólo existen diez tesis de 9 personas (las tesis de maestría y doctorado de Antonella Attili fueron las primeras registradas en 1994 y 2002, respectivamente), de las que 8 se han presentado en los últimos diez años, y cuatro entre 2020 y 2021. Para Benjamin, por su parte, existen 48 tesis presentadas entre 1993 y 2020, de las cuales sólo 6 son de tema exclusivamente político.

Entre ambos conjuntos sólo dos tesis estudian a ambos pensadores desde el tema de la teología política como esta investigación. La primera fue presentada en 2019, dentro del programa de Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales, y la segunda fue presentada en 2020, dentro del programa de Maestría en Filosofía de esta Universidad. Esta brevísimas revisión muestra que hay una veta de investigación que, a casi 30 años, aún tiene mucho que decir y aportar sobre vigencia de la obra de ambos pensadores, aquí se inscribe este trabajo.

## *Introducción*

Benjamin y Schmitt se ubicaron al final de una tradición del pensamiento político europeo iniciada con Hobbes y la Paz de Westfalia y que terminó con los Tratados de Versalles en 1919. El pensamiento político moderno, *grosso modo*, planteó la preminencia de un sujeto racional que establecía un orden político para fundar una comunidad política mediante un Estado cuyo origen y legitimidad son seculares. Alcanzó su máxima expresión durante la Ilustración y el siglo XIX para colapsar al final de la Primera Guerra Mundial.

El estado de naturaleza hobbesiano presentó la violencia como un medio de acción política que no sólo respondía a un abuso de poder, sino como un instrumento de las relaciones sociales. Sin la violencia como medio se pierde la comprensión cabal del paso del estado de naturaleza al estado civil. Cuando uno accede a establecer un pacto civil, el bien cedido es la violencia, que ahora se convierte en el instrumento exclusivo del soberano que, mediante el Leviatán, administrará la violencia.

Con Hobbes tenemos el punto de partida que establece no sólo la concepción moderna de violencia en la política, sino también su lazo con el concepto de crisis. La revolución inglesa de 1648 atacó el poder regio para invocar a una República parlamentaria y, con ello, puso en crisis la estructura política del imperio. Para Hobbes, la respuesta a la contradicción entre las dos opciones políticas en conflicto fue proponer un contractualismo que transformaba el fundamento de la autoridad.

Las teologías políticas de Walter Benjamin y Carl Schmitt se ubican al final del proceso del pensamiento político iniciado por Hobbes y representan el último momento del pensamiento político moderno. En sus propuestas se encuentra una tensa relación entre tres conceptos claves: legitimidad, crisis y violencia. El mesianismo revolucionario de Benjamin y la escatología decisionista de Schmitt, como el Leviatán hobbesiano, son producto de la crisis de legitimidad en occidente, donde la violencia era el medio de acción política.

*Walter Benjamin, Carl Schmitt*

Para Benjamin, la violencia conducía a la destrucción del orden político como camino de la emancipación; para Schmitt la violencia era el recurso de la autoridad en defensa de un orden cuestionado. Mientras que Hobbes escribió ante la Revolución inglesa de 1648, los dos pensadores alemanes lo hicieron ante la República de Weimar, un régimen que vivió 15 años de inestabilidad y violencia por una crisis de legitimidad. La crisis no sólo fue un cambio drástico para el país sino para el continente y su forma de vida decimonónica.

Por un lado, el Imperio Alemán desapareció para dar lugar a la primera república democrática en el país; por el otro, la caída del sistema decimonónico de Estados-nación llevó a un reacomodo general del orden político internacional que definiría el siglo XX. El viejo concierto de Europa colapsó y, junto con la emergencia de Estados Unidos como potencia internacional, obligó a replantear la diplomacia internacional. No sólo se trataba de refundar un país, sino todo un contexto geopolítico que fue barrido por la guerra.

Por otro lado, el final de la guerra también produjo cambios en los valores, las formas de expresión y las relaciones sociales. El paso de la sociedad de clases a la sociedad de masas dio lugar a la emergencia de nuevos actores sociales y nuevas demandas: las mujeres, las comunidades nacionales y étnicas, por ejemplo. No era sólo un cambio institucional, sino un cambio simbólico donde las representaciones de la vieja estructura social decimonónica ya no eran vigentes.

Ambos procesos obligaron a reflexionar, comprender y actuar ante los cambios que traían para dar forma al nuevo mundo que emergía. Desde las ciencias naturales, las ciencias humanas y las artes se presentaron innovaciones y respuestas para transformar las realidades. Los desarrollos tecnológicos transformaron los espacios y los recursos que incidían en nuestra vida cotidiana, mientras que en las artes y en las ciencias humanas se definían nuevos valores morales, estéticos y políticos para

## Introducción

dar sentido a las nuevas experiencias sociales.

Sin embargo, el paso de la sociedad decimonónica de clases a la sociedad de masas del siglo XX enfrentó la resistencia de viejos actores que defendían su mundo, su orden y sus valores. Enzo Traverso señala que fue el final de una “una cierta idea de Europa y el punto de partida de una nueva época de crisis, que incluía conflictos sociales, políticos y militares.”<sup>2</sup> La pugna entre el empuje de las masas y la contención de la sociedad de clases mediante apoyos extremadamente reaccionarios definió al periodo entre 1919 y 1945.

Benjamin y Schmitt ofrecieron dos respuestas ante el conflicto por la inevitabilidad de la sociedad de masas y el final de la sociedad moderna decimonónica. El primero asumió, comprendió y señaló los efectos de esta nueva sociedad sobre la experiencia humana y sus posibles consecuencias perversas. El segundo propuso una contención supresora de los efectos y consecuencias de este cambio para salvar también la experiencia concreta, mediante la imposición de un nuevo producto de una decisión soberana.

Parte de esta investigación indaga sobre la relación de sus reflexiones políticas con el contexto de crisis que vivían en Alemania y Europa durante el periodo entreguerras. Una de las preguntas principales es por qué sus propuestas se llaman teologías políticas y no teorías, filosofías o mitologías políticas. Cuestiones como el nexo entre trascendencia y orden humano, la reflexión racional, y el interés por el origen de la política sirven de núcleo conceptual para analizar el pensamiento de ambos autores.

Su recurso a la teología reposa en su oposición y crítica al sistema de valores políticos decimonónicos asociado con el racionalismo secular de la modernidad. Ante él, una propuesta teológico-política se dirige a

---

<sup>2</sup> Enzo Traverso, *Fire and Blood: the European civil war 1914-1945*, trad. David Fernbach (London; New York: Verso, 2017), 28.

los fundamentos místicos de lo político, de conceptos como autoridad o soberanía. No es sólo una reforma de los valores establecidos, sino un nuevo arreglo de valores y de formas de ser que constituyen el espacio y el sentido de la política y la comunidad.

Las teologías de ambos pensadores son antagónicas: el primero abogó por un mesianismo revolucionario y el segundo lo hizo por una escatología decisionista. Sus propuestas responden al fracaso y el colapso del liberalismo democrático y representativo, del que fueron fuertes críticos. Benjamin criticó que los parlamentos suprimían la fuerza revolucionaria que los llevaba a sus escaños,<sup>3</sup> mientras que Schmitt los criticó, al comentar a Donoso Cortés, por ser el lugar de la burguesía como clase discutidora.<sup>4</sup>

Para entender mejor sus propuestas políticas, el primer capítulo presenta un análisis histórico de la República de Weimar y el periodo entreguerras. La experiencia alemana y europea del periodo entreguerras dio lugar a los cambios sociales y políticos que definieron el resto del siglo XX. Además de exponer un recorrido cronológico, la finalidad de este capítulo es exponer los principales procesos que dieron lugar a las circunstancias históricas de la obra de Walter Benjamin y Carl Schmitt.

El análisis histórico de la República de Weimar se despliega sobre tres dimensiones. La dimensión internacional analiza la influencia de los procesos sociales y políticos continentales en la constitución y el desarrollo de la república. La dimensión interna analiza la relación entre el contexto continental y las estructuras sociopolíticas emergentes en el país tras el final de la guerra, y la dimensión intelectual analiza las explicaciones intelectuales de los cambios que vivía la sociedad alemana y europea.

---

<sup>3</sup> Walter Benjamin, *Crítica de la violencia*, ed. Eduardo Maura Zorita, trad. Hector A. Murena y Eduardo Mauro Zorita (Ciudad de México: Gandhi Ediciones, 2017), 101.

<sup>4</sup> Carl Schmitt, *Teología política*, trad. Francisco Javier Conde y Jorge Navarro-Pérez (Madrid, España: Trotta, 2009), 53.

## *Introducción*

La dimensión internacional se enfoca en dos temas: el lugar de Alemania en el continente y las condiciones impuestas al país en el tratado de Versalles. Como expondrá el análisis, la influencia de ambos temas fue crucial en problemas como el pago de las reparaciones, la pérdida de territorios y la incapacidad del país para participar en la economía. Las condiciones económicas y políticas de esta dimensión tendrían un efecto importante en los temas claves de la política interior alemana.

La dimensión nacional se dedica a los conflictos entre viejos y nuevos actores políticos, la crisis de legitimidad del nuevo régimen democrático y la adecuación del país ante las condiciones económicas y políticas tras el final de la Guerra. En particular destaco la incapacidad de los partidos políticos de la Coalición de Weimar para formar gobiernos y la tensión entre el parlamento y el presidente durante el periodo de Hindenburg. Además, analizó la violencia política que vivió la República de Weimar durante su historia.

El último apartado se dedica a la dimensión intelectual y simbólica para estudiar la influencia de los problemas nacionales e internacionales en el desarrollo cultural de la República de Weimar. Cuestiones como la tensión entre modernidad y tradición, la emergencia de la sociedad de masas y la americanización de la vida alemana son claves en este proceso. Además, también se enfocará en exponer las principales corrientes de pensamiento que emergieron durante este periodo.

El argumento general del primer capítulo presenta a la República de Weimar como el último proyecto político de la modernidad decimonónica. Más que pensar el régimen como producto de los “dictados de Versalles” o un preludio para el ascenso del régimen nazi, la idea es concebirlo como un espacio de pugna entre el viejo sistema de valores europeo y los valores emergentes tras el final de la guerra. Esto desembocó en una crisis que dio lugar a aportaciones de Walter Benjamin y Carl Schmitt.

## *Walter Benjamin, Carl Schmitt*

El segundo capítulo presenta el marco teórico-conceptual para analizar las teologías políticas de Walter Benjamin y Carl Schmitt. El marco se basa la definición y reflexión de tres conceptos que considero fundamentales para comprender mejor la particularidad y la importancia de ambas propuestas: legitimidad, crisis y violencia. Cada uno de estos conceptos ofrece recursos analíticos sustanciales para identificar mejor las aportaciones de cada pensador y observar su relación con el contexto presentado en el primer capítulo.

El primer apartado se dedica al concepto de legitimidad, basado en el trabajo de Max Weber, y que sirve como eje principal del marco analítico y analiza su estructuración como creencia social compartida. Este concepto es el fundamento de las teologías políticas de Benjamin y Schmitt, porque responde a su indagación sobre el fundamento de la autoridad soberana. Aquí defino legitimidad como una forma de mediación política que construye una estructura simbólica espacial y temporal que valida las relaciones de dominación efectivas.

El segundo apartado se dedica al concepto de crisis, con un enfoque específico en su dimensión temporal. El tema del tiempo es fundamental para las teologías políticas de Benjamin y Schmitt porque ahí se manifiesta la situación excepcional donde se debe fundar un nuevo orden. Mediante un análisis de la obra de autores como Norbert Elias, José Medina Echevarría e Immanuel Wallerstein, entre otros, defino la crisis como un momento donde las estructuras de legitimación son cuestionadas como forma de mediación simbólica.

El tercer apartado analiza el concepto de violencia, presentada aquí como un medio de acción política que se presenta durante momentos de crisis. Este concepto es clave para las propuestas de Benjamin y Schmitt el ejercicio de la violencia para resolver la excepción define al soberano. En este apartado también indago en la relación de la violencia con los mitos y los rituales de sacrificio para comprender su dimensión polí-

## *Introducción*

tica y social, apoyado en las ideas de Hannah Arendt, María Zambrano, René Girard, Marcel Mauss, entre otros.

Por último, el capítulo cierra con un breve excursus dedicado a analizar *Reflexiones sobre la violencia* de Georges Sorel, un texto clave por su influencia en Walter Benjamin y Carl Schmitt. De él recuperaré tres temas fundamentales: la distinción entre fuerza y violencia, el concepto de mito, y el despliegue de la violencia como violencia revolucionaria. La influencia de estos temas en las ideas de ambos pensadores es importante para comprender cómo definieron sus propias ideas sobre la violencia, el mito y la situación excepcional.

Así, la propuesta analítica del segundo capítulo se resume de la siguiente manera: la legitimidad es una forma de mediación política que produce una estructura simbólica que valida las relaciones de dominación efectiva. Su estructura construye un espacio y un tiempo donde las personas dotan de sentido a su experiencia orientadas a esas relaciones, pero entra en crisis cuando se cuestiona su vigencia. Durante la crisis, la violencia permite cambiar o defender dicha orden y su legitimidad.

Con base en el análisis histórico del primer capítulo y el marco analítico del segundo capítulo, el tercer capítulo se dedica al análisis de las teologías políticas de Walter Benjamin y Carl Schmitt. Los dos primeros apartados presentan una reflexión sobre el concepto de teología política relacionado con el marco conceptual del capítulo precedente y un perfil intelectual de cada autor. Los últimos dos apartados se dedican al análisis de las propuestas de cada pensador contrapuestas entre sí y a definir por qué son teologías políticas.

Para definir el concepto de teología política en el primer apartado me apoyaré principalmente en el trabajo de Merio Scattola en diálogo con ideas de autores como Elías J. Palti, Ernst Kantorowicz o Jacob Burckhardt. La finalidad es destacar la teología política como una forma específica de mediación que busca conciliar la immanencia y la trascen-

*Walter Benjamin, Carl Schmitt*

dencia de la experiencia humana a través de la política. Esta reflexión me ayudará, principalmente, para que el cierre del capítulo al evaluar las propuestas de Benjamin y de Schmitt.

La finalidad del segundo apartado es presentar un perfil intelectual de cada pensador para ubicar en ellos sus propuestas de teologías políticas. Como mencioné al inicio de esta introducción, me interesa la relación entre sus ideas y sus circunstancias, así que la finalidad aquí es perfilar a cada uno de los autores y ver la influencia de los acontecimientos en sus reflexiones. Mediante este ejercicio, el análisis de los siguientes dos apartados tendrá mayor claridad y permitirá hacer una indagación más sustantiva de sus teologías políticas.

El tercer apartado entra de lleno en el análisis de las ideas de Walter Benjamin y Carl Schmitt para perfilar sus aportaciones e identificar los elementos que ayudarán a definirlos como teologías políticas en el último apartado. Para ello, pondré a discusión las ideas de cada uno en contraposición. El análisis propone tres temas principales: el sentido de la violencia y su relación con el orden y la soberanía, la relación entre soberanía y estado de excepción, y la defensa del orden soberano o su erradicación mediante la violencia revolucionaria.

Por último, finalizaré el capítulo con un apartado donde responderé a la pregunta eje del capítulo: por qué se consideran las propuestas políticas de Benjamin y Schmitt como teologías políticas. Además de retomar los elementos discutidos en el apartado anterior, y como mencioné sobre el primer apartado del capítulo, se trata de vincular ambas cosas para ofrecer una exposición clara. Así, se explicará por qué llamo a sus teologías políticas mesianismo revolucionario y escatología decisionista, respectivamente.

El argumento central del tercer capítulo es que las teologías políticas de Benjamin y Schmitt son formas de romper la mediación política para salir de la crisis de legitimidad de un orden político. El mesianismo

## *Introducción*

revolucionario plantea un momento de redención donde la violencia revolucionaria barrerá con un orden opresor para liberar a las personas. La escatología decisionista resuelve la crisis al salvaguardar el orden político mediante la violencia para incorporar el momento excepcional en la norma jurídica.

Las conclusiones se dedican a tres temas clave para exponer la importancia histórica e intelectual de las teologías políticas de Walter Benjamin y Carl Schmitt. El primer tema es la relación entre la teología política y la experiencia de Weimar, el segundo tema su relación con el desencantamiento del mundo y el tercer tema son las manifestaciones del tema teológico-político en la actualidad. Cada tema recuperará las aportaciones presentadas a través de la investigación y las pondrá a debate.

Al vivir durante la República de Weimar, cada uno de ellos fue testigo de las manifestaciones de esta crisis en sus dimensiones concreta y abstracta. Por un lado, la incapacidad de las instituciones políticas del régimen para canalizar los conflictos sociales y políticos exponía a los líderes como gente incapaz de resolver problemas. Por el otro lado, el recurso a la violencia y el abierto repudio a la democracia representativa exponía el agotamiento de los valores y principios liberales.

Frente a esta crisis, donde el mundo desencantado de la racionalización secular se muestra incapaz de resolver una crisis profunda de sus valores, la teología política sirve como respuesta a los problemas. La promesa de una solución contundente, súbita, que barrería con la causa de los problemas al erradicar el orden o restaurarlo mediante la autoridad personal fue atractiva entre la incertidumbre. En la actualidad, ante una nueva crisis de los valores hegemónicos, el recurso a la teología emerge como alternativa a este sistema de legitimidad.

La relación entre teología política y desencantamiento del mundo está al centro de la reflexión política y teórica de Walter Benjamin y

*Walter Benjamin, Carl Schmitt*

Carl Schmitt. Con el desencantamiento del mundo, Weber definió el proceso de racionalización que caracterizó el advenimiento del mundo moderno. La expresión política de este proceso dio lugar al liberalismo político frente al que ambos pensadores plantearon sus propuestas políticas, contrarias a los principios del racionalismo secular del orden liberal que entraron en crisis al final de la Gran Guerra.

Tras exponer los temas que guían las conclusiones, la reflexión final que presenta esta investigación radica en la necesidad de recuperar el concepto de teología política. Con base en los tres temas planteados se cierra la reflexión iniciada con esta introducción: la necesidad de revisar nuestro lenguaje y nuestra percepción para evitar caer en el sentido común de nuestra disciplina. Qué tan exitosa o no es esta investigación ya no queda en mí, sino en el juicio de quien lea este trabajo.

Mientras tanto, es momento de entrar de lleno al tema que nos convoca con el primer capítulo. La riqueza de la República de Weimar es innegable, y el primer capítulo de esta investigación se dedicará a explicar este acontecimiento para invitar a sus lectores a revivir un momento clave de la historia del siglo XX. La herencia cultural y política de este régimen nos acompaña hasta la actualidad, pero no sin un costo; Weimar fue el último momento político de la modernidad decimonónica y toca ver por qué fue así.

# Esperanza y temor

## *Weimar y la crisis de legitimidad*

*Abora bien, esperanza cuyo objeto no se ve, no es esperanza. Porque, ¿quién espera lo que ya está viendo? Pero, si estamos esperando lo que no vemos, con constancia y ansia lo aguardamos.*

—Primera carta de Pablo a los Romanos, 8, 24-25.

*La República de Weimar se mantiene fascinante no por los destellos de socialdemocracia y bienestar social que ofrece, sino porque su vida pública se conformó tan forzada por la sensación de que nada era certero y todo era posible.*

—Peter Fritzsche, “Did Weimar Fail?”

La República de Weimar fue el nombre del primer régimen liberal, democrático y representativo en Alemania. Nació tras el final de la Primera Guerra Mundial, después del armisticio firmado por el Imperio Alemán y la abdicación del rey Guillermo II —como exigencia del gobierno estadounidense para negociar el armisticio— y las revueltas en Kiel en noviembre de 1918. Weimar fue un esfuerzo político y social que intentó, sin éxito, transformar las instituciones y los valores de la sociedad alemana.

Existen tres perspectivas de análisis historiográfico sobre este periodo. La primera concibe a la República desde su origen, es decir, como respuesta a las exigencias hechas a Alemania por el armisticio y las Conferencias de París de 1919 para negociar los términos de la paz. Así, el régimen republicano fue una imposición externa por los países vencedores de la Primera Guerra Mundial hacia un país derrotado, y el desarrollo histórico de la república es la historia de un régimen ilegítimo

hacia su propia población.

La segunda perspectiva concibe a la República desde su final, es decir, desde el ascenso del nazismo como régimen totalitario. Desde esta perspectiva, Weimar sólo fue un preludio donde se gestó el liderazgo de Adolf Hitler y el Partido Nazi, que supieron convocar a la población mediante un llamado a la tradición autoritaria e imperial de la población alemana. Así, el régimen republicano se presenta como una anomalía dentro de una inevitabilidad histórica: la tendencia totalitaria inherente a la tradición política alemana.

Una tercera perspectiva, en la que se basa este capítulo, no concibe a la República ni desde su origen ni desde su final, sino como un periodo histórico con sus particularidades. Más que conjugar las dos perspectivas anteriores, lo que plantea es analizar su origen y su final no como un determinismo sino como una condición. Así, ni el nazismo se presenta como una inevitabilidad, ni el origen de la República en el contexto de las negociaciones de paz se presentan como losas inamovibles.

Como señala el segundo epígrafe que abre este capítulo, las sensaciones generales que caracterizaron la vida pública de la República de Weimar fueron la incertidumbre y la confianza en que todo era posible. La tensión entre ambas sensaciones produjo una situación existencial que constante durante la República. Me refiero a la crisis: fueran políticas por la incapacidad de mantener gobiernos estables, o económicas como al principio y el final de su historia, o hasta sociales por el cambio en los sistemas de valores.

Por crisis me refiero, con base en la definición extensa del próximo capítulo, a un momento donde se cuestiona la vigencia de la estructura de valores de una comunidad y emerge otra alternativa que peleará por instituirse como la estructura efectivamente vigente. El principal objetivo de este capítulo es explicar el papel de las crisis en la experiencia de la República de Weimar, tomando la crisis de legitimidad como guía.

## *Esperanza y temor*

Manifiesta en tres dimensiones, esta crisis minó la viabilidad de Weimar como proyecto político y social.

A nivel político enfrentó la oposición no sólo de los partidos de derecha y de izquierda, sino del Ejército y del poder Judicial que provenían del pasado Imperial. A nivel económico, la tensión constante entre el gobierno y los empresarios por la política social o el rechazo al pago de las reparaciones, cuestionaban la capacidad financiera del Estado. A nivel social, la tensión entre la modernidad y la tradición y los cambios culturales en una sociedad arrasada por la guerra cuestionaban un régimen ajeno a la identidad histórica de la población.

El análisis de estas crisis permitirá construir el escenario donde emergieron las ideas de Walter Benjamin y Carl Schmitt. Por eso, el segundo objetivo es identificar la relación de esta producción intelectual con el contexto de crisis de la República de Weimar, mediante la ubicación de las principales obras de cada uno en el devenir de la vida pública alemana. De esta manera, las aportaciones de este análisis quedaran asentadas para el final de esta investigación.

El capítulo se divide en tres apartados principales que conjugan una narrativa cronológica (apartado 1) con el análisis temático de los acontecimientos. Sin embargo, para que el trabajo sea lo más claro, sintético y sistemático posible, estos apartados no abordarán cada dimensión de la crisis que expliqué en los párrafos anteriores, sino que se enfocarán en los factores que influyeron en cada una. Así, se dedicarán a los factores externos, los factores internos y lo que llamo factores simbólicos en las crisis política, económica y social.

Por factores externos me refiero a los procesos y los acontecimientos internacionales que influyeron en las crisis políticas, económicas y sociales del país. Como ejemplos están la firma del Tratado de Versalles, el pago de las reparaciones de la guerra, la influencia del capital estadounidense en la economía y la cultura del país, la delimitación de las fron-

*Walter Benjamin, Carl Schmitt*

teras y las relaciones diplomáticas tras la guerra. En suma, estos factores se refieren al papel de Alemania en el nuevo orden continental.

Los factores internos se refieren a los procesos y acontecimientos nacionales que fueron clave en las crisis que vivió Weimar. Estos factores dependían de los factores externos porque respondían a las decisiones y los cambios en ese ámbito. Problemas como la inestabilidad de los gobiernos parlamentarios, la actuación del Ejército, las cortes y los empresarios ante el régimen, y la violencia de grupos extremistas de derecha e izquierda se referían a la legitimidad de origen y la viabilidad de la República.

Finalmente, cuando hablo de factores simbólicos me refiero a los procesos culturales e intelectuales que influyeron en la percepción y expresión de las inquietudes y temores de la sociedad ante los cambios valorativos y estructurales. Procesos como el advenimiento de la sociedad de masas, la emergencia de nuevos medios de comunicación, y la “americanización” de la vida cotidiana expresaban un temor ante una nueva forma de vida. Era el temor por el paso de un mundo tradicional al mundo moderno.

El cierre del capítulo se dedicará al segundo objetivo: ubicar las ideas y las obras de Walter Benjamin y Carl Schmitt en el contexto de crisis del país. Se trata de identificar la íntima relación entre cada pensador, sus circunstancias y cómo convirtieron sus experiencias en dos propuestas políticas. El principal argumento de este apartado es que, ante la crisis de legitimidad de la República, cada pensador identificó que no era sólo una crisis institucional, sino una crisis de un sistema de valores: el liberalismo político.

Así extendiendo un puente para el siguiente capítulo: el marco analítico para comprender las crisis de legitimidad y el uso de la violencia. Walter Benjamin y Carl Schmitt plantearon dos formas de mediación política que son llamadas teologías políticas como respuesta a esta crisis. Para

## *Esperanza y temor*

entenderlo, primero es necesario analizar la circunstancia histórica, luego ofrecer una reflexión teórica que defina los términos del análisis, y al final analizar ambas propuestas para entender por qué son importantes.

### *Historia brevísima de la República de Weimar*

La idea de este apartado es presentar un panorama general del devenir histórico de la República de Weimar. Para ello, se enfocará en sus principales acontecimientos y actores, lo que requiere un ejercicio muy detallado y firme de síntesis. Realizar una historia más comprensiva de la República es un trabajo que rebasa los intereses y las metas de esta investigación, por lo que el objetivo es presentar una guía que ayudará al trabajo de los siguientes apartados.

La historia de la República cubre un periodo de poco más de 14 años: desde el final de la Primera Guerra Mundial y la firma del armisticio en noviembre de 1918, hasta el nombramiento de Adolf Hitler como canciller el 20 de enero de 1933. El consenso historiográfico para estudiar esta época la divide en tres periodos: la fundación de la república y sus crisis iniciales (1918-1923), el periodo de “relativa estabilidad” (1923-1929) y el colapso de la república (1929-1933). Este apartado seguirá esta estructura.

Una de las principales cualidades de la vida republicana fue la participación organizada, ya fuera en sindicatos, asociaciones juveniles, partidos políticos u otras organizaciones o clubes sociales. Al principio de esta tesis se encontrará una lista de abreviaturas para los nombres de los diferentes partidos políticos u organizaciones sociales que menciono en este capítulo. La finalidad de la lista es facilitar la lectura y la fluidez de las ideas aquí presentadas y evitar al lector un exceso de notas al pie de página.

La narración histórica sintetizará cada uno de los periodos de la historia de Weimar a partir de un atributo principal que permita agrupar los acontecimientos de cada uno. Además, identificara los procesos es-

pecíficos que derivaron de ese atributo principal y que dieron cauce a los acontecimientos. Por último, se trata de exponer las relaciones intrínsecas entre ellos y asentar las bases para identificar los factores que explican su desarrollo en los siguientes apartados.

El primer periodo de Weimar cubre la revuelta de los marineros en Kiel el 3 de noviembre de 1918 hasta el final del gobierno de Gustav Stresemann como canciller en noviembre de 1923, tras intento de golpe de Estado encabezado por Adolf Hitler. Hubo tres conflictos principales: la conformación una coalición de gobierno viable, la negociación, firma e implementación del Tratado de Versalles y los actos violentos contra la República y sus representantes por grupos extremistas de izquierda y derecha. Eberhard Kolb llamó a este periodo la consolidación de la República tras su fundación.<sup>1</sup>

La incapacidad de la Coalición de Weimar<sup>2</sup> para generar apoyos y consensos como gobierno se reflejaron en los ocho gabinetes que se sucedieron entre 1919 y 1923.<sup>3</sup> Aunque sólo se convocó a elecciones una vez durante el periodo, la pérdida de confianza en la Coalición era evidente con cada cambio, lo que permitió el crecimiento de otros partidos políticos más radicales como el KPD, el DVP, el DNVP y el NSDAP. Cada cambio de gabinete respondió a un acontecimiento de los otros dos conflictos de este periodo.

---

1 Eberhard Kolb, *The Weimar Republic*, trad. P.S. Falla y R.J. Park, 2nd ed. (London; New York: Routledge, 2005), 3.

2 Conformada por el SPD, el DDP y el Zentrum. Peter Gay, *Weimar Culture: the Outsider as Insider* (New York; London: WW Norton & Company, 2001), 149; Kolb, *The Weimar Republic*, 17; Horst Möller, *La República de Weimar: Una democracia inacabada*, trad. Paula Sánchez de Muniain Cidranes (Madrid: Antonio Machado Libros, S.A., 2012), 110; Detlev J.K. Peukert, *The Weimar Republic: the Crisis of Classical Modernity*, trad. Richard Devenson (New York: Hill and Wang, 1993), 33; Eric D. Weitz, *Weimar Germany: Promise and Tragedy; expanded paperback edition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018), 31.

3 Möller, *La República de Weimar*, 428–29.

## *Esperanza y temor*

Basta ver la relación entre los cambios de gabinetes y el proceso del Tratado de Versalles. El inicio de las Conferencias de París en 1919 hasta los ultimátum para firmar el tratado en junio de ese año, y el de Londres en 1921 para aceptar el primer esquema de pagos, derivaron en un cambio de gabinete. Posteriormente, ante la ocupación del Ruhr en 1923 por la declaración de impago por el gobierno alemán y la necesidad de negociar un esquema de pagos llevó al nombramiento de Gustav Stresemann y el inicio del nuevo periodo de Weimar.

El último conflicto de este periodo, los actos violentos contra los actores de la República y los intentos de golpes de Estado por grupos de izquierda y derecha también alimentaron la inestabilidad inicial. Caben destacar los enfrentamientos provocados por el levantamiento espartaquista de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg que llevó a su asesinato por las *Freikorps* el 15 de enero de 1919,<sup>4</sup> la *Märzaktion* de marzo de 1921 encabezada por el KPD,<sup>5</sup> los intentos de golpe de Estado del general Kapp en 1920<sup>6</sup> y el de Hitler en noviembre de 1923. Estos últimos derivaron en la proscripción del KPD y el NSDAP en 1923.<sup>7</sup>

El final del primer periodo de la república llegó con el gabinete encabezado por Gustav Stresemann, nombrado el 18 de agosto de 1923. Aunque su gabinete duró 100 días, y luego él continuó como Ministro de Asuntos Exteriores hasta su muerte en 1929, resolvió la crisis de gobernabilidad de los primeros años, negoció los planes para el pago de

---

4 Kolb, *The Weimar Republic*, 16; Peukert, *Weimar*, 32.

5 El último intento de levantamiento comunista fue el “octubre alemán” de 1923. Kolb, *The Weimar Republic*, 45, 49-51; Hans Mommsen, *The Rise and Fall of Weimar Democracy*, trad. Elborg Foster y Larry Eugene Jones (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1996), 148-50; Peukert, *Weimar*, 71-72; *Weimar Germany*, 91.

6 Gay, *Weimar Culture*, 151; Kolb, *The Weimar Republic*, 37-38; Möller, *La República de Weimar*, 196-97; Mommsen, *The Rise and Fall of Weimar Democracy*, 81-84; Peukert, *Weimar*, 68-69.

7 Kolb, *The Weimar Republic*, 51.

*Walter Benjamin, Carl Schmitt*

reparaciones del Tratado de Versalles, restableció las relaciones diplomáticas con los países europeos y abrió la puerta al crecimiento económico que permitió una relativa estabilidad. Por eso este periodo se conoce también como los años de Stresemann.

Gracias al trabajo de negociación de Stresemann se solucionó la crisis del Ruhr de 1923 ante la situación de impagos por parte de Alemania. Los conflictos por el pago de reparaciones que definieron el primer periodo de la República iniciaron con el ultimátum de Londres de mayo de 1921 y culminaron con la ocupación de la región por Francia en enero de 1923. Esta situación derivó en una profunda crisis económica que llegó a su punto álgido con la hiperinflación de ese año y la devaluación del marco alemán.

Mediante la propuesta de un árbitro externo (Charles G. Dawes) fue posible diseñar un plan de pagos viable para Alemania y aceptable para Francia y el Reino Unido. Entre los principales logros de ese plan, firmado e implementado en 1924, fue el permitir a Alemania el acceso a créditos estadounidenses para reactivar su industria y así poder hacer los pagos de reparaciones. De la misma forma, también permitió que Alemania restableciera relaciones comerciales con otros países del continente.

Entre 1924 y 1929 (cuando se revisó el plan de pagos bajo la propuesta de Owen Young) Alemania logró reincorporarse a la vida continental. Muestra de ello son el tratado de Locarno para el reconocimiento de fronteras (1925), la incorporación de Alemania a la Sociedad de Naciones (1926), el pacto Briand-Kellogg para la proscripción de la guerra y la evacuación de las zonas alemanas ocupadas por tropas extranjeras entre 1925 y 1929. La aprobación del Plan Young y la muerte de Gustav Stresemann en octubre de ese año representan el final de esta época y el inicio del último periodo de Weimar.

Los años entre 1929 y 1933 fueron el colapso de la República de

## *Esperanza y temor*

Weimar; sin embargo, no fueron un acto aislado sino una expresión de problemas y tendencias que se dieron en los años precedentes. Aunque los años entre 1923 y 1929 fueron de estabilidad, no lograron una completa supresión de los conflictos y problemas. Asimismo, los mismos compromisos, como llamaron Kolb, Möller y Peukert a los acuerdos fundacionales de la República, no lograron renovarse y dieron lugar a la crisis final del país.

La aprobación del Plan Young no fue tersa, sino que ocurrió en un contexto de recesión económica que antecedería a la crisis mundial de 1929. La dependencia alemana del capital estadounidense (producto de los planes de reparación de pagos) hicieron que el país fuera afectado gravemente por la crisis y alimentó un sentimiento nacionalista entre la sociedad que fue aprovechado por los partidos de derecha para desprestigiar a la Coalición de Weimar. Así, la tendencia de los gobiernos bajo la presidencia de Paul von Hindenburg fue de revertir los acuerdos establecidos durante los años de estabilidad.

Hindenburg llegó a la presidencia en 1925 tras la muerte de Friedrich Ebert, el líder socialdemócrata que encabezó la fundación de la República y fue su primer presidente. Hindenburg representó una coalición de partidos de derecha que, durante los años de estabilidad, logró consolidarse como alternativa política a la coalición de Weimar, principalmente entre el DVP y el DNVP. Aunque no tuvieron éxitos electorales, sí presentaron un crecimiento constante para hacerlos parte importante de los gabinetes.

Las tensiones por el Plan Young y la crisis económica agotaron la endeble estabilidad de la coalición de Weimar y dio lugar a los gabinetes presidenciales desde 1930 hasta 1932. Durante esos años, además, fue común el gobierno por decretos para intentar solucionar, sin éxito, los problemas sociales y económicos causados por la crisis financiera, como el desempleo. Tres cancilleres sirvieron a Hindenburg antes de que Hit-

ler fuera nombrado canciller en enero de 1933: Heinrich Brüning, Franz von Papen y Kurt von Schleicher.

Se convocaron tres elecciones entre 1930 y 1932 donde fue claro el crecimiento del NSDAP, cuya proscripción fue breve al regresar en 1925 para aceptar las reglas electorales. El crecimiento electoral del partido favoreció la presión de Hitler para ser nombrado canciller. La incapacidad de Brüning y von Papen para contener a Hitler y el nazismo llevó al nombramiento de Schleicher en noviembre de 1932, que se vio forzado a negociar con él y llevaría a su nombramiento como canciller el 20 de enero de 1933, dando fin a la República.

### *Europa y la cuestión alemana*

Como permite ver la brevísima historia de Weimar del apartado anterior, el factor externo fue fundamental en la vida del país y las crisis que enfrentó durante su existencia. Este apartado se dedicará exponer cuáles fueron estos factores y su efecto en Alemania, enfocado en dos elementos principales derivados del Tratado de Versalles y las disposiciones que estableció. El primer tema fue el pago de las reparaciones de la guerra a Francia, Bélgica y Reino Unido; el segundo tema fue el lugar de Alemania en el continente.

Las reparaciones de la guerra fueron establecidas en el artículo 231 del Tratado, que asignaba a Alemania la culpa por iniciar la guerra. Además de la protesta de la delegación alemana por el artículo, el otro problema fue que no se definió una cantidad específica para pagar por parte de Alemania en el Tratado, ni en cuánto tiempo. Entre 1919 y 1921 se realizaron conferencias para definir estos temas que terminaron con el ultimátum de Londres en mayo de 1921, que definió la cantidad de pago en 132 mil millones de marcos.<sup>8</sup>

La respuesta del gobierno alemán a las reparaciones fue llamada

---

8 Gay, *Weimar Culture*, 152; Kolb, *The Weimar Republic*, 43; Möller, *La República de Weimar*, 203; Mommsen, *The Rise and Fall of Weimar Democracy*, 113; Peukert, *Weimar*, 53-54.

## *Esperanza y temor*

política del cumplimiento (*Erfüllungspolitik*): demostrar, al ejecutar el esquema de pagos, la imposibilidad de cumplir con los términos establecidos en el ultimátum de Londres. Al interior de la república, como señalaron Mommsen y Peukert, la contrapropuesta nacionalista fue la *Katastrophenpolitik*: no aceptar el plan de pagos y reiniciar las hostilidades con Francia.<sup>9</sup> Eventualmente se implementó la primera sin evitar el conflicto con los franceses.

Francia estaba particularmente interesada en el pago de las reparaciones como una estrategia para mantener a Alemania debilitada ante el temor de una recuperación económica y un ataque alemán. La actitud intransigente de su gobierno, encabezado por Clemenceau frente a las solicitudes de pago, llevaron a la crisis y ocupación del Ruhr a principios de 1923. No sólo esperaban hacerse de los pagos al retener la producción de carbón, sino también ampliar sus fronteras frente a los alemanes.

El tema de las reparaciones fue tan importante en la política continental porque fueron un recurso francés para garantizar su posición geopolítica a costa de Alemania. El interés británico era contener las acciones francesas para evitar que desembocaran en una nueva guerra. El gobierno alemán apoyó la resistencia pacífica a la ocupación del Ruhr y el paro laboral de los obreros alemanes mediante ayuda económica, pero sólo agudizó la crisis económica que desembocó en la hiperinflación y la devaluación total del marco alemán.

La inviabilidad de la ocupación y el agotamiento económico alemán en esta situación favoreció que Gustav Stresemann propusiera, con éxito, la investigación de la Comisión de Reparaciones para estudiar la capacidad real de pago del país en octubre de 1923.<sup>10</sup> El diseño y la adopción del Plan Dawes fue el resultado de esta solicitud. El plan definió un calendario más viable de pagos, las fuentes de financiamiento que no

---

9 Mommsen, *The Rise and Fall of Weimar Democracy*, 139; Peukert, *Weimar*, 55-56.

10 Kolb, *The Weimar Republic*, 62.

limitarían la economía nacional y el acceso del país a créditos bancarios para reactivar su economía industrial.

Eberhard Kolb resumió así el resultado geopolítico del plan:

Fue una característica del nuevo clima internacional durante y después de 1924 que cada parte tomó en serio los intereses del otro: los alemanes mostraron entendimiento por el reclamo francés de las reparaciones y seguridad, y los aliados respetaron el deseo alemán de soberanía e igualdad de derechos.<sup>11</sup>

Los efectos de plan Dawes se manifestaron en el desarrollo industrial de Alemania entre 1924 y 1929, la normalización de relaciones diplomáticas con el resto del continente y la influencia del capital estadounidense en la sociedad y la cultura alemana. La estabilización económica del país desarrolló una industria cultural de masas con el cine y el radio como protagonistas. También dio a los gabinetes parlamentarios mayor margen de maniobra ante los conflictos de política interior al contar con un mercado nacional estable.

El Plan Young de 1929 redujo la cantidad a pagar por reparaciones, retiró la supervisión del agente de pagos establecido en el Plan Dawes y un límite de tiempo para pagar: 59 años. Sin embargo, como mencioné en el apartado anterior, la situación económica alemana y el efervescente nacionalismo complicaron la aprobación del plan en el *Reichstag*.<sup>12</sup> Tras la agudización de la crisis económica mundial a finales de 1929, la estrategia de Hindenburg y Brüning fue terminar definitivamente con las reparaciones.

La moratoria del presidente Herbert Hoover en 1931, ante el agravamiento de la situación económica estadounidense (país afectado directamente al ser acreedor y beneficiario del pago de reparaciones) justificó las exigencias alemanas para terminar con ellas. La conferencia de

---

<sup>11</sup> Kolb, 63.

<sup>12</sup> Kolb, 109-10.

## *Esperanza y temor*

Lausanne en 1932 estableció un pago final a Francia de 3 mil millones de marcos<sup>13</sup> que, como indica Kolb, finalmente no se pagó.<sup>14</sup> Así fue como el tema de las reparaciones se retiró de la vida pública alemana.

Mientras no se llegó a una solución política, las reparaciones fueron una carga económica que asfixió la endeble economía alemana que no podía recuperarse. Una vez que se alcanzó la solución política con el Plan Dawes, se creó un círculo dependiente sobre las reparaciones: el capital estadounidense invertido en el mercado alemán pagaba las reparaciones a Francia y Reino Unido que, a su vez, pagaban a Estados Unidos. Con la crisis de 1929, la economía alemana sufrió la afectación más fuerte por su dependencia económica.

Así, el tema de las reparaciones estuvo presente durante la República de Weimar. Primero como un motivo de crisis al impedir que Alemania invirtiera su capital en la recuperación de su economía. Después, tras la solución política del Plan Dawes, fue la causa de la inversión extranjera que impulsó al país durante los años de estabilidad, pero siempre dependiente. Por último, la necesidad de terminar con esa carga fue un factor que alimentó la crisis política durante los gabinetes presidenciales de Hindenburg.

Otra dimensión a considerar fue la apreciación de las reparaciones en la legitimidad de la República de Weimar. La imposición del pago de reparaciones, como el resto de las disposiciones del Tratado de Versalles, representaba una vergüenza para los partidos y los sectores nacionalistas en Alemania. Aunque fallaron en la promoción de la política de catástrofe para negarse al pago de las reparaciones, su rechazo a esta situación sirvió para atacar a la Coalición de Weimar por haber aceptado términos tan onerosos en los pagos.

El segundo tema de los factores externos fue el lugar del país en el

---

<sup>13</sup> Mommsen, *The Rise and Fall of Weimar Democracy*, 454.

<sup>14</sup> Kolb, *The Weimar Republic*, 123.

continente. El final de la Primera Guerra Mundial terminó con el Concierto de Europa: el acuerdo diplomático que estabilizó a Europa tras las guerras napoleónicas. Éste canalizaba y resolvía conflictos entre las principales potencias: Francia, el Reino Unido, Austria-Hungría, Alemania y Rusia mediante una serie de compromisos. Aunque enfrentó dos retos en la guerra de Crimea y la guerra franco-prusiana de 1870-71, fue el principal instrumento diplomático hasta 1914.

El Tratado de Versalles trató de restablecer los fundamentos de un balance de poder entre las naciones del continente. Sin embargo, hubo tres elementos que impidieron su efectivo funcionamiento: el primero fue la Revolución rusa de 1917 que creó la Unión Soviética, el segundo fue la emergencia estadounidense como potencia mundial y el tercero fue la exclusión de Alemania como resultado de la guerra. La relación entre estos elementos definió la diplomacia durante el periodo entre guerras.

La falta de un mecanismo conciliador que reconociera el lugar de los países continentales —y el nuevo lugar de Estados Unidos como el país que financiaba los esfuerzos de reconstrucción en el continente— llevó a unos primeros años de convivencia tensos. El conflicto de las reparaciones muestra que Francia protegía sus intereses al debilitar a Alemania,<sup>15</sup> por lo que ésta decidió buscar la salida mediante las relaciones con otros países. Muestra de ello es el Tratado de Rapallo en 1922.

Los alemanes firmaron el tratado de Rapallo con la Unión Soviética durante de la conferencia de Génova de 1922 sobre la recuperación económica de Europa central. El Tratado fue visto con temor y suspicacia por franceses e ingleses, que temían una alianza germano-soviética que favoreciera la expansión del comunismo en el continente. A su vez, la firma evitó la formación un consorcio económico y financiero, como explicó Kolb, para tratar de contener la influencia soviética en Europa

<sup>15</sup> Con esto y con la pérdida de territorios a favor de ellos y de Polonia. Mommsen, *The Rise and Fall of Weimar Democracy*, 94-101.

Central.<sup>16</sup>

Al respecto, Detlev Peukert planteó un tema central sobre el lugar de Alemania en el continente que, desde su criterio fue desaprovechado al pelear durante las Conferencias de París la pérdida de sus territorios:

al sucumbir ante la obsesión nacionalista de revisar sus fronteras orientales, Alemania perdió la oportunidad de jugar el comodín que le había repartido el acuerdo de paz de París. La repulsión a Rusia y la división del centro, el este y el sur de Europa en un puñado de estados pequeños y medianos, que temporalmente dependían de Francia, pero insostenible a largo plazo, le dio la oportunidad a Alemania de establecer una hegemonía informal en la región al expandir su influencia económica y cultural a través de una política de arreglos y cooperación con las nuevas naciones. La fijación alemana con el mito del ‘vergonzoso dictado’ de Versalles los cegó a la ventaja estratégica de mediano plazo que les daban las nuevas realidades creadas por Versalles y los otros tratados de París.<sup>17</sup>

La lectura de Peukert no es gratuita si recordamos el lugar de Alemania y su cultura en la idea de *Mittleeuropa*. Como señaló Eric Hobsbawm: “el concepto político primigenio de la Europa central o *Mittleeuropa* se relaciona con la historia de la unificación nacional alemana y su expansión imperial, en los siglos XIX y XX.”<sup>18</sup> Este concepto, que como explicaron Mommsen y él, se opusieron los aliados con la idea de una confederación del Danubio, representaba un liderazgo social y político germánico.<sup>19</sup>

---

16 Kolb, *The Weimar Republic*, 44-45; Mommsen consideró que el tratado no fue tan contrario a los intereses alemanes e ingleses, como explicó: Walter Rathenau logró usar el tratado para servir como intermediario entre ingleses y rusos, y Lloyd George accedió a poner el tema de las reparaciones en las discusiones continentales. *The Rise and Fall of Weimar Democracy*, 123-24.

17 Peukert, *Weimar*, 45.

18 Eric Hobsbawm, *Un tiempo de rupturas: sociedad y cultura en el siglo XX*, trad. Cecilia Belza y Gonzalo García (Ciudad de México: Crítica, 2013), 90.

19 Hobsbawm, 92; Mommsen, *The Rise and Fall of Weimar Democracy*, 101-2.

### *Walter Benjamin, Carl Schmitt*

La *Mitteleuropa* será un tema fundamental en los factores simbólicos; por ahora basta mencionarlo para llegar al punto final de los factores externos: su influencia en la situación de crisis en Weimar. Alemania recuperó eventualmente su lugar continental durante el periodo de estabilización, como refleja su ingreso a la Sociedad de Naciones o el tratado de Locarno para el respeto y definición de sus fronteras con Francia y Bélgica. Sin embargo, el contexto producido por el Tratado de Versalles dejó dos temas de crisis para Alemania.

El primero fue el fervor nacionalista que sirvió para oponerse a la República, ya fuera por la imposición de los términos del Tratado de Versalles, asumir la culpa de la guerra o el pago de las reparaciones. Por otro lado, los años de aislamiento mientras se encontraba en conflicto constante con Francia, ante los temores de un nuevo conflicto, sirvieron también para alimentar el discurso de la derecha y su presión a la Coalición de Weimar. En conjunto, esta dimensión dio lugar a una crisis de legitimidad del gobierno republicano.

El segundo fue la percepción de la intervención extranjera en la sociedad y la cultura alemana. Como analizaré al hablar de los factores simbólicos, la pérdida y fraccionamiento de territorios producto de Versalles, por un lado, así como la “americanización” de Alemania durante los años de estabilidad produjeron dos tensiones en el seno del país. La primera significó el temor por la ruptura de la gran patria alemana, la segunda fue el temor de una marginación de lo alemán en favor de un extranjerismo considerado decadente.

#### *Weimar ante la catástrofe*

La respuesta de la República de Weimar ante los factores externos definió en gran medida los factores internos que también alimentarían las crisis que enfrentaría. Así como el Tratado de Versalles y sus efectos fueron el punto de partida en esa dimensión, también se puede identificar un punto de partida en la dimensión interna. En este caso,

la instauración de un régimen republicano cumple ese cometido, como expondré a continuación con las fuentes internas de crisis.

El régimen republicano de Weimar tuvo un efecto importante en el desarrollo de los conflictos políticos durante su historia. Sin embargo, no fue una ruptura total con las instituciones imperiales, sino una reconfiguración de sus principales actores, como ocurrió con su sistema de partidos, por ejemplo. Para Lepsius, el problema del sistema de partidos de Weimar era su anacronismo como herencia imperial, pues reflejaba las diferencias sociales y políticas que se forjaron durante esa época y no reflejaba la realidad de la nueva república.<sup>20</sup>

Lepsius señaló que el sistema de partidos se fragmentó y se debilitó durante la República hasta impedir presentar programas políticos coherentes.<sup>21</sup> Para Sartori, el caso de Weimar caía bajo el supuesto del pluralismo polarizado porque había un centro (la Coalición de Weimar) con dos oposiciones en los extremos ideológicos (KPD y NSDAP). Esto favoreció las tendencias centrífugas del sistema de partidos, la fluctuación del voto hacia los partidos antisistema e impidió la defensa del centro ante las oposiciones irresponsables.<sup>22</sup>

El efecto de la fragmentación del sistema de partidos se reflejaría en el debilitamiento del parlamento como actor preponderante en el régimen republicano de Weimar.<sup>23</sup> Aunque la Coalición de Weimar sirvió como centro de los gobiernos parlamentarios durante gran parte de la República, lo cierto es que sus resultados electorales, así como la descon-

---

20 M. Rainer Lepsius, “From Fragmented Party Democracy to Government by Emergency Decree and National Socialist Takeover: Germany”, en *Max Weber and Institutional Theory*, ed. Claus Wendt (Cham: Springer International Publishing, 2017), 118, [https://doi.org/10.1007/978-3-319-44708-7\\_9](https://doi.org/10.1007/978-3-319-44708-7_9).

21 Lepsius, 119.

22 Giovanni Sartori, *Partidos y sistema de partidos: marco para un análisis*, trad. Fernando Santos Fortenla, 2a ed. (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 173, 175-76, 178, 181, 203.

23 Lepsius, “From Fragmented Party Democracy to Government”, 121.

fianza sembrada por el KPD y el NSDAP debilitaron su relación hasta llegar al punto de quiebre en la última etapa. Pero no sólo fue este factor, también estaba el poder presidencial.

De acuerdo con David Dyzenhaus, la Constitución de Weimar: buscaba darle primacía al Parlamento en la relación [con el Presidente]. Pero los poderes que disfrutaba el Presidente, en particular los poderes para disolver el Parlamento, nombrar al Gabinete y declarar un estado de emergencia, eventualmente fueron explotados para subvertir y luego destruir en absoluto en lugar del Parlamento.<sup>24</sup>

En este punto también concuerda Lepsius, que a su vez agregó:

Esta dualidad de un mandato parlamentario y presidencial fue presentada deliberadamente en la constitución. Estaba parcialmente influenciada por la antigua constitución imperial y fue parcialmente presentada como un medio para fortalecer la autoridad del Estado y ser un contrapeso al poder los partidos y el Parlamento. El presidente podía reclamar mayor legitimidad personal que el Canciller, pues el primero tenía un sustento plebiscitario y el segundo sólo una legitimidad indirecta por el parlamento.<sup>25</sup>

Como se puede leer en estos señalamientos, la tensión permanente entre Presidente y Parlamento yacía en el corazón de la crisis de legitimidad.<sup>26</sup> Mientras Friedrich Ebert fue presidente del gobierno no fue un problema sustancial. Sólo hasta que Paul von Hindenburg ascendió al poder como representante de los partidos de derecha, y particularmente durante el periodo de gabinetes presidenciales, fue que este conflicto se hizo latente y cayó bajo lo que Sartori llamó la separación entre la

---

24 David Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1997), 14.

25 Lepsius, "From Fragmented Party Democracy to Government", 123.

26 Dyzenhaus también señala lo siguiente: "El Presidente podía quitarse la supervisión del Reichstag sobre las decisiones que tomaba en términos del Artículo 48 mediante el uso continuo de su autoridad para disolver ese cuerpo." Esto fue lo que, eventualmente, hizo Hindenburg con los gabinetes presidenciales. *Legality and Legitimacy*, 20.

política visible y la política invisible.<sup>27</sup>

Sin embargo, al contrario de lo que plantea Juan Linz el conflicto institucional por la legitimidad en el país no se redujo a su capacidad de resolver problemas o que los liderazgos plantearan objetivos inalcanzables.<sup>28</sup> A pesar de los ataques de los partidos antisistema, y a pesar de la oposición de los actores imperiales que analizaré posteriormente, la Coalición de Weimar resolvió distintos problemas políticos. Más allá de una incapacidad para gobernar, el conflicto por la legitimidad se dio en otras dimensiones que explico a continuación.

La primera fuente de crisis fue la legitimidad de origen de la República, producto de su momento fundacional y las circunstancias de su proclamación. La pugna por la legitimidad se dio por dos frentes: el primero fue la lucha desde la misma izquierda y el conflicto revolucionario tras el final de la Primera Guerra Mundial con los grupos comunistas; el segundo fue la oposición de los viejos actores imperiales al cambio de

---

27 Sartori, *Partidos y sistemas de partidos*, 188–89 La política visible se refiere a la política discursiva que presentan los partidos en la competencia electoral, la política invisible se refiere al proceso político de negociación entre actores. En la separación de ambos procesos se desarrolló el espacio ideológico donde es posible la lucha por la legitimidad en la competencia electoral.

28 La tesis de Linz sobre la quiebra de las democracias se centra, en “la caída de la democracia política, no la crisis de las sociedades democráticas.” Esto presupone que hay alternancia política y competencia electoral en todos los puestos de elección, así como la idea de un estado-nación unitario. A partir de esta lectura considera que la solución es incluir a todas las fuerzas, incluidas aquellas abiertamente antidemocráticas, en el juego electoral. La quiebra de la democracia inicia cuando el liderazgo político plantea objetivos sin procurarse los medios o ajustar esos objetivos cuando se presentan como inalcanzables. La incapacidad de resolver problemas merma la efectividad y la eficacia que sostienen la legitimidad del gobierno. Sin embargo, como muestra el propio caso de Weimar, incorporar a los opositores antidemocráticos y entregar resultados de gobierno no es garantía de que el régimen no colapse. *La quiebra de las democracias*, trad. Rocio de Terañ, Alianza Universidad (Madrid: Alianza Editorial, 1987), 18–19, 44, 46, 49, 97–98, 145.

régimen. Ante el ataque por ambos frentes, la República fue incapaz de construir una legitimidad propia fuerte.

Sobre el frente de izquierda, cabe recordar el momento mismo de la proclamación el 9 de noviembre de 1918. Ante el avance de las protestas y la creación de los *Räte* con apoyo del USPD y los comunistas, la posibilidad de que se proclamara una república soviética era alta. Los partidos de la Coalición de Weimar, frente a la tensión por la abdicación del rey y la firma del armisticio con los países aliados, se vieron obligados a realizar una proclamación apresurada para evitar que los grupos de obreros, comunistas y soldados lograran su objetivo.

Este conflicto se expresó cuando ese día, ante el anuncio de Max von Baden de la abdicación del rey, Philipp Scheidemann del SPD se apresuró a proclamar la República Alemana desde el balcón del *Reichstag*. Lo hizo porque ya se había anunciado que Karl Liebknecht proclamaría desde el palacio municipal de Berlín la república de consejos soviéticos, que ocurrió dos horas después. Aunque Scheidemann logró adjudicarse el momento, a la larga eso generó los conflictos con los comunistas durante la República.

Para el KPD, la Coalición de Weimar traicionó el potencial revolucionario de los *Räte* en quién se apoyó. Los intentos de golpe de Estado del KPD, el levantamiento espartaquista en enero de 1919, la *Märzaktion* de marzo de 1921 y el “octubre alemán” de 1923, reflejan la ruptura de la izquierda radical con la República, pero también con los sectores obreros que apoyaban a la Coalición de Weimar. La nula relación entre el KPD y la Coalición significó una falta de apoyos conforme creció la presencia y organización de grupos de derecha.

La pugna por la legitimidad de origen de la República tuvo otro matiz por parte de la derecha, quien abiertamente se opuso al régimen y no escatimó esfuerzos en atacarlo. Su postura se resume en una leyenda promovida por Paul von Hindenburg y Erich Ludendorff: la *Dolchstoßle-*

## *Esperanza y temor*

*gende*. La leyenda acusaba a los parlamentarios de la Coalición de Weimar, llamados los “criminales de noviembre” (*Novemberverbrecher*) de haber traicionado al ejército alemán por solicitar el armisticio, aunque las fuerzas armadas aún podían combatir.<sup>29</sup>

Los hechos no ocurrieron así, pues el OHL pidió al Parlamento Imperial que solicitara el armisticio y se reformara la Constitución para instituir una monarquía parlamentaria. Sin embargo, la leyenda cumplía con el objetivo de presentar a la República como el producto de una traición; por lo tanto, era legítimo desconfiar de ella, de sus representantes y de sus instituciones. La firma y adopción de los términos del Tratado de Versalles sólo alimentarían más el fervor antirrepublicano de la leyenda por la derecha.

Las consecuencias de esta deslegitimación fueron los asesinatos políticos de Kurt Eisner en 1919, Matthias Erzberger en 1921 y Walther Rathenau en 1922. El primero fue asesinado por las *Freikorps* durante la supresión de la república de Bavaria, el segundo fue asesinado por haber firmado el armisticio en 1918, y el tercero fue asesinado tras la firma del tratado de Rapallo. Cada uno de ellos representaba la oposición de los grupos de extrema derecha al régimen republicano o, en el caso de Eisner, la posibilidad del comunismo.

Los intentos de golpes de Estado, encabezados por Wolfgang Kapp y Walter von Lüttwitz en 1920 y por Adolf Hitler y Erich von Ludendorff en 1923 también son producto de la deslegitimación de la República desde la derecha. El primer golpe fue producto de la reducción del Ejército planteada por el Tratado de Versalles y la desaparición de las *Freikorps*. El segundo golpe fue concebido por Hitler, como expone Mommsen, para llevar ante la justicia a todos los criminales que arruinaban Alemania.<sup>30</sup>

---

29 Mommsen, *The Rise and Fall of Weimar Democracy*, 76.

30 Mommsen, 167.

La segunda fuente interna de crisis para la república fue la actuación de los viejos actores imperiales que continuaron durante el periodo de Weimar. Actores como los industriales, el ejército, las cortes y la burocracia imperial desempeñaron papeles importantes en la ingobernabilidad de los gabinetes parlamentarios. Es importante recordar que, como señalaron Kolb,<sup>31</sup> Möller y Peukert, la República se fundó sobre tres compromisos que permitieron la adopción de la Constitución y la posibilidad misma de gobernar el país:

- el compromiso constitucional de 1919 se evaporó en una amarga competencia de ideologías partidistas
- el compromiso corporativista sobre política social alcanzado en 1918 se sacudió severamente entre 1923 y 1924, y en 1928 colapsó mientras el retiro del estado de bienestar iniciaba
- el compromiso de política exterior que se había asegurado en 1924 no pudo sobrevivir el final de un clima favorable en las relaciones internacionales y la economía internacional que originalmente lo hicieron posible.<sup>32</sup>

Los actores imperiales fueron cruciales para el deterioro y la ruptura de estos compromisos. El primer compromiso se relacionó con las cortes y la burocracia imperial: las primeras intervenían en el diseño y aplicación de las leyes emitidas por el Reichstag,<sup>33</sup> mientras que la autonomía de los trabajadores del Estado permitió la inacción de la estructura administrativa.<sup>34</sup> Además, el papel de las cortes en los casos de “justicia política” favoreció abiertamente a los grupos de derecha y era severo contra los grupos de izquierda.<sup>35</sup>

Los industriales protagonizaron la ruptura del segundo compromi-

---

<sup>31</sup> Kolb, *The Weimar Republic*, 22, 81.

<sup>32</sup> Peukert, *Weimar*, 220.

<sup>33</sup> Möller, *La República de Weimar*, 235–39; Peukert, *Weimar*, 223–24.

<sup>34</sup> Peukert, *Weimar*, 225–26.

<sup>35</sup> Kolb, *The Weimar Republic*, 37.

## *Esperanza y temor*

so, establecido al poco tiempo de fundada la República. El pacto entre la ZAG y ellos estableció un marco común para la negociación colectiva y el reconocimiento del Estado como árbitro en las relaciones laborales. Sin embargo, aunque el arbitraje favorecía a los industriales, su descontento con la política social del gobierno los llevó al paro patronal en la cuenca del Ruhr de 1928 para terminar con el arbitraje obligatorio del Estado y la intervención salarial.

Por último, el ejército fue un actor preponderante tanto en el compromiso constitucional como en los compromisos de política exterior. Tanto Möller como Peukert llamaron al ejército un “Estado dentro del Estado” (especialmente bajo el liderazgo del general Hans von Seeckt).<sup>36</sup> Kolb recuperó el término<sup>37</sup> y lo puso a discusión dentro de la historiografía de la república para señalar el marcado rechazo del ejército hacia la democracia parlamentaria y su papel en la inestabilidad de la República.<sup>38</sup>

La oposición del ejército como institución al republicanismo no se expresó necesariamente en un ataque hacia el gobierno, sino en la defensa de su autonomía y su manifestación mediante la acción o la inacción. El *Reichswehr* accedió a trabajar inicialmente con el gobierno de Ebert y Scheidemann para contener las revueltas de los *Räte* y los levantamientos espartaquistas. También demostraron un apego a la institucionalidad al no apoyar los intentos de golpe de Kapp-Lüttwitz y de Hitler-Ludendorff.

Sin embargo, también mostraron su postura al reprimir con violencia las protestas y disturbios de grupos de izquierda y no actuar ante los actos similares de grupos de derecha. Dentro de esta tensa relación, cabe destacar la destitución de von Seeckt en octubre de 1926, tras dos

---

<sup>36</sup> Möller, *La República de Weimar*, 196–97; Peukert, *Weimar*, 226.

<sup>37</sup> Kolb, *The Weimar Republic*, 39.

<sup>38</sup> Kolb, 174.

acontecimientos. El primero fue permitir que el príncipe Guillermo, hijo del depuesto Káiser, participara en ejercicios militares; el segundo fue el descubrimiento de la colusión entre el *Reichswehr* y el Ejército Rojo para comprar armamento y reorganizar el ejército.<sup>39</sup>

Eric D. Weitz resumió la postura del ejército de la siguiente manera:

El punto es, por supuesto, que el ejército estaba lejos de ser republicano y sus oficiales, de arriba a abajo, Seeckt incluido, apenas y toleraban la república. En su lugar, ellos se veían como los verdaderos portadores del espíritu alemán y el Estado alemán, y sólo esperaban su momento para que algo distinto, lo que eso fuera exactamente, reemplazara la república.<sup>40</sup>

### *La república de significados*

El deseo por reemplazar a la República ya fuera por un régimen comunista (para la izquierda) o por un régimen militar y autoritario que restaurara la monarquía (para la derecha), así como la crisis de legitimidad de origen de Weimar y la intervención de los viejos actores imperiales, también tuvieron una expresión en el mundo cultural e intelectual de Weimar. Los factores externos e internos alimentaron una crisis institucional, pero sus efectos también produjeron una crisis de la experiencia de vida. He decidido llamarlos los factores simbólicos.

La elección del término no es gratuita, pues el objeto son las representaciones y percepciones de la sociedad alemana ante los cambios la política y la economía nacional. Tres temas son de mi interés para esta reflexión porque permiten ver la conjugación de todos los factores. El primero es la pugna entre modernidad y tradición durante la república, el segundo es la relación entre esta pugna y los procesos políticos de la República, y el tercero son los esfuerzos intelectuales para dotar de sentido a la experiencia de la crisis en Weimar.

---

39 Peukert, *Weimar*, 227; Weitz, *Weimar Germany*, 118.

40 Weitz, *Weimar Germany*, 116.

## *Esperanza y temor*

Michael Makropoulos resume la situación intelectual de Alemania durante la República de Weimar de la siguiente manera:

Estos diagnósticos de una realidad privada de significado y sustancia se incorporaron a una larga tradición cultural-pesimista de la crítica alemana de la modernidad, reforzada por la experiencia traumática de la Primera Guerra Mundial. La era dorada de seguridad y confianza, como ahora se presentaba al siglo XIX de manera retrospectiva, desapareció definitivamente, revelando la naturaleza ilusoria de ese siglo. Además, el resultado de la guerra demostró que lo unimaginable había ocurrido y que nada podía excluirse. Lo que ocurrió entre 1914 y 1918 no sólo desvalorizó todas las experiencias previas, cuestionó la posibilidad misma de la experiencia.<sup>41</sup>

Como distinguió Detlev Peukert, una cosa fue la modernización del país, entendida como el proceso de industrialización y urbanización que inició a mediados del siglo XIX, y la “modernidad clásica”, que emergió de los cambios materiales del país y se expresó las transformaciones culturales y sociales de principios del siglo XX.<sup>42</sup> El final de la guerra trajo consigo el final de un proceso de consolidación y modernización iniciado con la unificación alemana. El resultado, como indica Peter Gay, fue:

destruir los lazos de la cultura alemana, tanto al pasado utilizable como al ambiente foráneo congénito, para incluso los más determinados cosmopolitas. [...] La tarea cultural de la República de Weimar fue capitalizar en tan nobles sentimientos, restaurar los lazos rotos.<sup>43</sup>

Parte del trabajo de recuperación fue incorporar las transformaciones culturales y sociales de la modernidad en un país devastado por la guerra. Es una de las contradicciones más significativas: la Alemania imperial, que se oponía a las tendencias modernistas que acompañaban

---

41 Michael Makropoulos, “Crisis and contingency: Two categories of the discourse of classical modernity”, *Thesis Eleven* III, núm. 1 (el 6 de agosto de 2012): 10, <https://doi.org/10.1177/0725513612453421> Traducción propia.

42 Peukert, *Weimar*, 82.

43 Gay, *Weimar Culture*, 8.

la transformación económica del país,<sup>44</sup> fue el seno donde se gestaron los valores y corrientes intelectuales y artísticas. Como indicó Eberhard Kolb, el expresionismo es una muestra de una corriente moderna que antecede a la República.<sup>45</sup>

Al caer la sociedad imperial, emergió una nueva sociedad producto del arreglo institucional de la República. Fue una sociedad que, sin las restricciones valorativas de la Alemania Guillermina, pudo experimentar los productos culturales de la modernidad. El tipo de sociedad que emergió fue la sociedad de masas, una experiencia nueva para una población que, históricamente, había vivido bajo un rígido sistema social de clases y distinciones dinásticas.

En última instancia, el conflicto giró en torno a la aceptación o el rechazo de la modernidad. Quienes aceptaban la modernidad abrazaron los valores morales y estéticos que traía consigo y plantearon la construcción de un mundo que los reflejara, además de expresar su capacidad para definir su entorno.<sup>46</sup> Quienes rechazaban la modernidad, expresaban el “apetito de totalidad” que definió Peter Gay:

El complejo de sentimientos y respuestas que he llamado “el apetito por la totalidad” se muestra tras un examen como una gran regresión nacida de un gran miedo: el miedo a la modernidad. Las abstracciones que manipulaban Tönnies y Hofmannsthal y los otros —*Volk, Führer, Organismus, Reich, Entscheidung, Gemeinschaft*—, revelan una desesperada necesidad de raíces y de comunidad, un vehemente y usualmente vicioso repudio de la razón acompañado por la urgencia de la acción directa o la rendición a un líder carismático. El apetito de totalidad estaba bañado en odio; el mundo político, y a veces privado, de sus principales voceros era un mundo paranoico, lleno de enemigos: la maquina deshumanizante, el materialismo capitalista, el racionalismo ateo, la sociedad desenraizada, los judíos cosmopolitas

---

44 Gay, 3.

45 Kolb, *The Weimar Republic*, 87, 89.

46 Weitz, *Weimar Germany*, 186.

## *Esperanza y temor*

y ese gran monstruo devorador de todo, la ciudad.<sup>47</sup>

La pugna entre tradición y modernidad se transportó, como señaló Gay, hacia una pelea por una forma específica de comunidad política que defendiera los valores tradicionales y de la sociedad imperial. Sin embargo, como identificó correctamente Jeffrey Herf, querían hacer esto sin renunciar a los avances tecnológicos y materiales que la modernización había traído.<sup>48</sup> Se trataba, más bien, de encausar el desarrollo productivo que traía la racionalidad moderna hacia un nuevo arreglo social donde coexistieran con los valores tradicionales.

Como adelanté al hablar de los factores externos de la crisis, un tema fundamental fue la idea de *Mittleeuropa* como una manifestación de alta cultura propiamente alemana. Al respecto, Hobsbawm señaló que el alemán “no sólo era la lengua internacional primaria, sino también la lengua mediante la cual los que provenían de pueblos y regiones más retrasados podían acceder a la modernidad.”<sup>49</sup> Esto produjo una cultura de élite que era común en una franja cultural que atravesaba el centro de Europa.

Con la llegada de la República de Weimar, señaló Hobsbawm, se acabó el papel de la cultura alemana como “la pauta en la Centroeuropa. Es solo una cultura nacional entre otras.”<sup>50</sup> La pérdida de esta centralidad alimentó el discurso nacionalista de los grupos de derecha y sus ataques antirrepublicanos contra el proyecto de Weimar. Parte de la degeneración social se debía precisamente a esto, pero también a otra influencia externa: la americanización de la sociedad durante el periodo de estabilidad.

---

47 Gay, *Weimar Culture*, 96.

48 Jeffrey Herf, *El modernismo reaccionario: tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, trad. Eduardo L. Suárez (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1990), 18-19.

49 Hobsbawm, *Un tiempo de rupturas*, 94.

50 Hobsbawm, 97.

*Walter Benjamin, Carl Schmitt*

El flujo de capitales estadounidenses en el país durante los años de la relativa estabilidad financió no sólo los esfuerzos de recuperación económica, sino la generación de una industria cultural prolífica y propia de la sociedad de masas que emergía. El cine, la radio, y las actividades recreativas empezaron a reflejar aquellas preferidas por los estadounidenses. De esta manera, el desarrollo de la sociedad de masas fue asociado igualmente con la pérdida de la identidad alemana en favor del *American Way of Life*.

Por eso gran parte de los ataques de los grupos de derecha y de los modernistas reaccionarios se relacionaban con la ciudad como máxima expresión de la decadencia de masas. Las ciudades, con su arquitectura de vanguardia, los eventos masivos y la capacidad de disolver cualquier trazo de identidad individual ante la inconmensurabilidad de las masas, eran el enemigo a vencer. Como menciona Eric D. Weitz al hablar de Berlín:

Caminar la ciudad es, sobre todo lo demás, sentir la modernidad: la vista, el olor, el sabor de la congestión vehicular, el esmog industrial, los ríos contaminados y los canales; la presión de las multitudes empujándose una a otra en las calles, las plataformas de trenes y los carros del subterráneo [...].<sup>51</sup>

El cambio en las experiencias de la vida cotidiana producto de la modernidad como refleja la evocación de Weitz, así como las tensiones entre su aceptación y su rechazo, sirvieron de alimento para las reflexiones intelectuales. Los esfuerzos por dotar de sentido al torbellino de experiencias que significó la República de Weimar nos brindaron distintas corrientes de pensamiento que siguen vigentes. Cada una aportó distintos elementos para entender los cambios y los conflictos.

Peter Gay perfiló cinco corrientes de pensamiento que emergieron durante la República de Weimar: los *Vernunftrepublikaner*, el neokantismo del Instituto Warburg, el psicoanálisis de Freud, la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y el liberalismo burgués de la *Deutsche Hochschule*

<sup>51</sup> Weitz, *Weimar Germany*, 42.

## Esperanza y temor

*für Politik*.<sup>52</sup> Como señala Eric D. Weitz, salvo los primeros, se caracterizaron por formarse al margen de las instituciones universitarias del sistema alemán, profundamente rígido y conservador.<sup>53</sup> Así definió a la generación de intelectual de Weimar:

Como los filósofos y los teóricos sociales de la generación anterior —Max Weber, Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, aquellos que dejaron su marca a principios de 1890—ellos buscaban entender y criticar a la modernidad. Ellos lidiaron con el significado de la ciudad, la fábrica, el consumo de masas y la política de masas. Pero *esta* generación, la generación de Weimar, también tuvo que confrontar el significado de la violencia masiva y el intenso conflicto político —guerra y revolución— en una escala no imaginada hasta entonces. [...] La generación intelectual de Weimar buscó entender, criticar y localizar en el presente la posibilidad de un mundo mejor en el futuro. Sus respuestas, como mencioné, variaron—cuando había una respuesta.<sup>54</sup>

Ante ello, el neokantismo de Warburg, encabezado por Ernst Cassirer, estudió las formas de pensamiento y su prevalencia en la vida moderna. El psicoanálisis de Freud y su Instituto en Berlín se enfocaron en los efectos de la experiencia moderna en la psique individual. Por último, la Escuela de Frankfurt y la *Deutsche Hochschule für Politik* se dedicaron a la dimensión política de la vida republicana, los primeros para pensar el cambio desde la crítica, los segundos al formar cuadros que influyeran en el diseño de la política.<sup>55</sup>

Cada una de ellas aportó distintos elementos para tratar de entender y, en el caso de los *Vernunftrepublikaner*, conciliar la experiencia de Weimar con la necesidad histórica que percibían.<sup>56</sup> Sin embargo, no

---

52 Gay, *Weimar Culture*, cap. II. The Community of Reason: Conciliators and Critics.

53 Weitz, *Weimar Germany*, 295.

54 Weitz, cap. 294.

55 Gay, *Weimar Culture*, 31–33, 34, 39–41.

56 Gay, 24, 28.

eran los únicos ejercicios intelectuales que inspiró la república. Peter Gay consideró a Heidegger uno de los pensadores que dio voz al apetito de totalidad que representaba las corrientes irracionalistas propias de los grupos nacionalistas y antimodernos:

Lo que hizo Heidegger fue darle seriedad filosófica, respetabilidad profesional, al idilio amoroso con la irracionalidad y la muerte que dominaba a muchos alemanes durante estos tiempos difíciles. Así, Heidegger suscitaba en sus lectores oscuros sentimientos de aprobación, de rectitud; el significado técnico que Heidegger le dio a sus términos, y las preguntas abstractas que planteaba, desaparecían ante las resonancias que evocaban. Su propósito general era suficientemente claro: el hombre es arrojado al mundo, perdido y temeroso, debe aprender a enfrentar la nada y la muerte. La razón y el intelecto son guías desesperanzadoramente inadecuadas para el secreto del ser [...].<sup>57</sup>

*La república de Weimar y el final de la modernidad.*

Al momento de su final, con el nombramiento de Hitler como canciller el 20 de enero de 1933, la República de Weimar había completado un ciclo de poco más de 14 años. Durante ese tiempo, fue un laboratorio político y social donde se puso a prueba la refundación de una sociedad devastada por la guerra. Las condiciones nacionales e internacionales que dejó el armisticio y el Tratado de Versalles dieron a la República un origen turbio, contradictorio, donde el conflicto se convirtió en el motor de su historia.

Incluso en su periodo de relativa estabilidad, Alemania no dejó de enfrentar crisis que reflejaban lo endeble de su estructura democrática y representativa. Más allá de la incapacidad para consolidar un gobierno fuerte que reflejara la pluralidad de intereses en el país, el principal conflicto que vivió como proyecto fue que en él coincidiera no sólo una forma política sino una forma de vida. Así, Weimar se convirtió en el

---

<sup>57</sup> Gay, 82.

## *Esperanza y temor*

símbolo de distintos proyectos: de estabilidad diplomática, de cambio político y de cambio sociocultural.

No fue sólo Alemania, el resto del continente pasaba por estos cambios después de que la Gran Guerra barrierá desde sus cimientos con el sistema de valores e instituciones que habían regido la vida continental desde 1815. Weimar se convirtió, así, en una expresión concreta del paso de la modernidad decimonónica hacia un nuevo sistema de valores. El potencial de novedad que cargaba en su seno hizo del proyecto republicano uno portador de una posibilidad de resolver los conflictos que produjo la modernidad.

Por eso atrajo la atención del arte y la intelectualidad. Por eso fue también el espacio de luchas intestinas entre grupos políticos que buscaban impulsar o frenar ese cambio, de enfrentar sus temores, pero, también, de salvar su propia existencia. La concatenación de conflictos, de intereses y esperanzas puestas en el éxito de la República de Weimar llevó a una profunda inestabilidad y una crisis de la que no pudo sobrevivir, ante el empuje de lo nuevo y la contención de lo viejo, la respuesta fue la destrucción total del nazismo.

La crisis de la República de Weimar fue la crisis de la modernidad porque representó la incapacidad de ésta para romper definitivamente su duelo perenne con la tradición y los valores irracionalistas. También lo fue porque el rechazo a la república demostró que un desarrollo tecnológico e industrial no significaba el cambio en las percepciones y representaciones que la gente se hace del progreso. Por último, también lo fue porque el declive de la República obligó a replantear la modernidad como sistema y proyecto de vida.

Esta situación fue la que percibieron tanto Walter Benjamin como Carl Schmitt y los motivó a dedicar sus reflexiones y críticas hacia los elementos de la modernidad. El enfoque principal del primero fue desde la crítica literaria y del arte, con un énfasis en la emergencia de la mo-

*Walter Benjamin, Carl Schmitt*

derinidad durante finales del siglo XIX y sus efectos en la conformación de la sociedad de masas en los años veinte. El enfoque del segundo fue desde la jurisprudencia, con un énfasis en la crítica del positivismo jurídico y el parlamentarismo liberal.

Walter Benjamin sentó las bases de su perspectiva crítica en tres textos fundamentales: “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” (1916), “Para una crítica de la violencia” (1921) y “*Las afinidades electivas* de Goethe” (1922). Salvo el primero, los otros fueron publicados durante la consolidación de la República. Ahí definió los principios metodológicos y epistemológicos de su pensamiento: el papel del lenguaje y los mitos en la experiencia humana, así como la crítica como método filosófico.

El desarrollo y la consolidación de sus ideas y su método se reflejaría en la redacción de su tesis de habilitación desde 1923, hasta su publicación en 1928: *El origen del Trauerspiel alemán*. En su estudio sobre este género teatral, el drama barroco fúnebre, coincidió en gran medida con el periodo de estabilidad de Alemania, que se reflejó en el florecimiento de su carrera como crítico literario y sus viajes a través de Europa. Aunque su tesis fue rechazada y eso impidió su carrera académica, fue un documento que alimentó su fama de crítico.

Aunque los últimos años de la República de Weimar fueron de continuidad en su carrera intelectual, el ascenso del nazismo significó el exilio para Benjamin en 1933 para no volver a Alemania. Desde entonces, su vida y su carrera se definieron por el nomadismo y la inestabilidad que se puede leer en la correspondencia del periodo. Aunque el último texto que interesa a esta investigación, las “Tesis sobre el concepto de historia”, se redactó mientras huía hacia Portugal en 1940, la influencia de la experiencia de Weimar es innegable.

Por su parte, Carl Schmitt vivió una suerte distinta a la de Benjamin tanto en el ámbito social como en el ámbito político. Entre 1918 y 1933 se

## *Esperanza y temor*

convirtió no sólo en profesor universitario, sino en una de las figuras públicas del debate político en Alemania, gracias a sus publicaciones pudo involucrarse con los grupos políticos del país. Su carrera política lo llevó a participar en uno de los momentos más importantes de la República de Weimar: la disolución del gobierno de Prusia en julio de 1932.

Durante este periodo publicó gran parte de su obra, donde destacan *La dictadura* (1921), *Teología política* (1922), *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual* (1923), *El concepto de lo político* (1927 y 1932) y *Legalidad y legitimidad* (1932). Dos textos publicados después son igualmente importantes: *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes* (1938) y *El nomos de la tierra* (1950). En ellos presentó su crítica al positivismo jurídico y al racionalismo político.

El arribo del nazismo significó para Schmitt alcanzar una de las posiciones más importantes al convertirse en jurista del régimen. Aunque para 1938 se había distanciado del régimen por conflictos internos con otras figuras del Partido Nazi, su asociación con ellos lo acompañaría el resto de su vida. Después de la Segunda Guerra Mundial enfrentó la marginación de la vida académica y pública dentro de Alemania, pero eso no le impidió continuar con la producción intelectual hasta bien entrados los años sesenta.

Para comprender mejor la importancia y la pertinencia de sus perspectivas políticas y por qué se consideran teologías políticas, el siguiente capítulo se enfocará en ofrecer las herramientas analíticas para perfilarlas. Como planteé al inicio de este capítulo, se trata de analizar las crisis de legitimidad y el recurso a la violencia en esos momentos. En conjunción con este capítulo y el que sigue, el último capítulo presentará un panorama global de las propuestas de Walter Benjamin y Carl Schmitt.

# Entre el alba y el ocaso

## *Legitimidad, crisis y violencia*

*La antigüedad y continuidad del dominio extingue el recuerdo y los motivos de innovación. Porque siempre un cambio prepara el terreno a otro.*

—Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*.

La crisis de legitimidad que definió la historia de la República de Weimar no sólo ocurrió en la dimensión institucional sino también en la dimensión social con la crisis del sistema de valores que regían la vida pública. Los problemas económicos, la inestabilidad política por la oposición al régimen, así como la tensión entre modernidad y tradición fueron ejemplos de esta situación. Sin embargo, antes de analizar su influencia en las teologías políticas de Walter Benjamin y Carl Schmitt, es necesario tender un puente teórico-conceptual.

Ése es el objetivo del presente capítulo, realizar una exposición sobre la pertinencia de un trío de conceptos que considero fundamentales para analizar las teologías políticas de Walter Benjamin y Carl Schmitt en su relación con la experiencia de la República de Weimar. Estos conceptos son legitimidad, crisis y violencia, que discutiré desde la teoría política para definirlos. Al final se ofrecerá una breve síntesis que exponga su articulación como marco analítico a utilizar en el último capítulo.

## *Entre el alba y el ocaso*

El primer apartado se dedica al concepto de legitimidad a partir de la obra de Max Weber. Sin embargo, no es sólo una mera exposición de los tres tipos puros de dominación legítima ya conocidos en la teoría política y social. El objetivo de este apartado es desagregar el concepto para identificar sus partes constitutivas y responder a una pregunta concreta: ¿cómo se estructura la legitimidad en su dimensión valorativa para influir en los modos de conducción de vida que hacen posible la acción política?

Francisco Gil-Villegas señala en su introducción a la nueva edición crítica de *Economía y sociedad*, que Weber entendió que la legitimidad “siempre se compone y se basa en *creencias* socialmente compartidas.”<sup>1</sup> Partiré de esta definición para analizar la legitimidad desde el concepto de formas simbólicas de Ernst Cassirer y el concepto de mediación política explicado por Carlo Galli. Definiré la legitimidad como la mediación simbólica que valida las relaciones de dominación que estructuran la acción social.

El concepto de legitimidad servirá como eje del resto del capítulo y del marco analítico porque sobre él se despliegan los dos conceptos siguientes. La idea de una crisis de legitimidad donde su validez es cuestionada; durante ese momento, el recurso a la violencia aparece como forma de acción para resolver el conflicto entre el sistema de valores vigente y el que quiere sustituirlo. Con este punto de partida, las teologías políticas de Walter Benjamin y Carl Schmitt emergen como respuestas a los momentos críticos.

Desde este punto, el segundo apartado del capítulo se dedica al concepto de crisis y su relación con la legitimidad. Mediante el apoyo con la exposición histórica presentada en el capítulo anterior, definiré una cri-

---

1 Francisco Gil Villegas M., Introducción en Max Weber, *Economía y sociedad: nueva edición revisada, comentada y anotada por Francisco Gil Villegas M.*, ed. Francisco Gil Villegas M., trad. José Medina Echevarría et al., 3a ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 104, 167, nota 74.

sis como el momento donde se cuestiona la validez de la forma de legitimidad que toma la mediación simbólica y enfrenta dos opciones. Su primera opción es replantearse y ajustarse para garantizar su continuidad y renovar su validez; o es ser desplazada por otra forma de legitimidad.

Ahora bien, como explicó Max Weber,<sup>2</sup> los distintos tipos de dominación legítima pueden coexistir en sus fundamentos; como tipos puros, no se manifiestan individualmente, sino de distintas formas que conjugan las formas de legitimidad. Cuando entran en crisis, sin embargo, se pueden observar tipos de dominación legítima que surgen como alternativas. Como señala Wolfgang Schluchter, ése es el caso de la dominación carismática, presente en momentos de crisis como alternativa para resolver la situación excepcional.<sup>3</sup>

El final del apartado explora la relación perfilada por él entre crisis y dominación carismática para ver el lugar que ocupa la teología política. Este tipo de dominación se presenta mediante la forma teológica-política como un liderazgo capaz de redimir los errores que produjeron la crisis. El mesianismo revolucionario de Benjamin y la escatología decisionista de Schmitt, bajo el Mesías y el Soberano respectivamente, representan las dos salidas a la crisis: el primero barre con el orden colapsado, el segundo busca defenderlo.

El centro de la definición de crisis que presento en este apartado se basa en su relación con el tiempo entendido como dimensión social. Al hablar de vigencia, de validez y de momentos críticos, se entiende la importancia del tiempo para comprender mejor el sentido de una crisis. Asimismo, tiene una relación fundamental con el tema de la trascendencia en la teología política de ambos pensadores, porque gran parte

---

<sup>2</sup> Weber, 1393; Max Weber, *El político y el científico*, trad. Francisco Rubio Llorente (Madrid: Alianza Editorial, 2017), 86.

<sup>3</sup> Wolfgang Schluchter, *El desencantamiento del mundo: seis estudios sobre Max Weber*, trad. Juanita Tejeiro Concha, Francisco Gil Villegas, y Anita Weiss (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 212.

## *Entre el alba y el ocaso*

de la legitimidad carismática que brindan se sustenta en la promesa de redención perpetua, de un tiempo nuevo.

El último apartado se dedica al concepto de violencia, entendida como el medio de acción política durante una crisis de legitimidad. Durante estos momentos se coloca en el corazón de la comunidad y se puede usar en concordancia con los dos caminos para solucionar la crisis: preservar la forma de legitimidad vigente o erradicarla. Así se completa el esquema que sustenta el marco analítico: pasamos de una dimensión estructural con la legitimidad como forma simbólica de mediación hasta la violencia como acción política.

Identificaré los elementos fundamentales de la violencia, tales como su carácter instrumental, la relación que guarda con los fines para los que se emplea, así como su cualidad destructora. Asimismo, también tendrá implicaciones posteriores para el análisis de las teologías políticas de Walter Benjamin y Carl Schmitt. El primero define la violencia como el recurso que se libera en un momento de crisis y puede barrer con el orden legítimo, el segundo se interesa en el uso de la violencia como medio para fundar dicho orden.

Al final de este apartado, y como cierre general del capítulo, expondrá el marco analítico derivado de estos conceptos. Para eso me apoyaré en la referencia de la dominación carismática hecha por Schluchter para tender el puente entre este capítulo y el siguiente, donde se analizarán las teologías políticas de ambos pensadores. Sin embargo, antes de entrar de lleno a ese análisis dedicaré un último espacio para ver este modelo analítico a la luz de un texto clave en las ideas de Benjamin y Schmitt sobre crisis, legitimidad y violencia.

El capítulo termina con un breve excursus sobre *Reflexiones sobre la violencia* de Georges Sorel, un texto fundamental e influyente en las ideas de Benjamin y Schmitt. Gran parte de las propuestas y recursos argumentativos de ambos pensadores sobre temas como la violencia, el

papel del mito, las críticas al parlamentarismo, así como la necesidad de un cambio violento encuentran su punto de partida en este ensayo. Este breve excursus leerá ese texto a la luz del marco analítico construido en el capítulo para señalar su influencia.

Antes entrar en el capítulo es importante destacar dos cosas sobre la argumentación hecha aquí. Primero quiero llamar la atención sobre la selección de autoras y de autores que apoyan mi trabajo intelectual, de los que ya hice una breve mención en la introducción general de la tesis. También quiero hacer unas precisiones sobre el argumento teórico que defiende este marco analítico y por qué lo considero pertinente para analizar las teologías políticas de Walter Benjamin y Schmitt.

El criterio para la selección de autoras y de autores conjuga perspectivas clásicas y contemporáneas sobre los conceptos que estudio aquí. Dentro de las perspectivas clásicas se encuentra figuras coetáneas a Walter Benjamin y Carl Schmitt, como Hannah Arendt, Max Weber, Ernst Cassirer, Marcel Mauss y Henri Hubert, Georges Sorel, María Zambrano o Norbert Elias. Sin embargo, en el caso de Arendt, Elias y Zambrano, sus aportaciones fueron posteriores al momento de los dos pensadores objeto de esta tesis.

En lo que respecta a las visiones más contemporáneas, me apoyo principalmente en Immanuel Wallerstein, Claus Offe, René Girard, Byung Chul-Han, Wolfgang Schluchter, Francisco Gil-Villegas, Ilya Prigogine, Richard Bernstein y Carlo Galli. Mi interés en sus aportaciones no es sólo como comentaristas de las perspectivas clásicas, sino por su capacidad para identificar temas y desarrollos que enriquecen esas perspectivas desde sus presentes. Pero no se trata solamente de esa pertinencia.

Mi interés por las aportaciones de este cuerpo de pensadoras y de pensadores está en un tema que planteé en la introducción general de esta tesis. Se trata de indagar en las aportaciones de la teoría política para

## *Entre el alba y el ocaso*

pensar y replantear nuestros conceptos y nuestras percepciones sobre los problemas políticos. Mi labor en este capítulo es importante, y en ello reside también mi aportación, porque mi finalidad es dialogar con sus ideas y sus argumentos para definir cómo pueden ayudarme a traer al presente las ideas de Benjamin y Schmitt.

Esto me lleva a la segunda precisión, cuál es el argumento principal que defiende este capítulo teórico y su utilidad para analizar las teologías políticas de los pensadores estudiados. Mi propuesta parte de concebir a la legitimidad no sólo como una cualidad o un atributo inherente a una persona o institución, sino a una estructura de sentido que configura valores y representaciones que dotan de validez a una relación de dominación. Ésta no es perpetua y llega un momento donde su continuidad peligra, se agota su validez.

Cuando esto ocurre, se abre un momento de crisis donde la viabilidad de la legitimidad como estructura de sentido es obligada a replantearse y defenderse ante la emergencia de otra estructura que peleará esa validez. Las crisis son esencialmente temporales porque refieren a la vigencia de los valores y representaciones del momento en que viven las personas. Cuando cuestionamos un sistema de valores nos preguntamos si sus preceptos y sus expresiones corresponden con las experiencias que vivimos.

En ese desfase entre la realidad efectiva y la realidad representada por la estructura simbólica de la legitimidad se ubica el momento de la crisis. Por eso, en última instancia, la violencia se convierte en el medio de acción política: porque ante un desfase entre la experiencia y la estructura que la dota de sentido hay un conflicto inherente. Ese conflicto es entre adecuar nuestra experiencia a los valores establecidos o impulsar un nuevo sistema de valores que consideramos más apropiado para ellos.

Las definiciones de los conceptos de legitimidad, de crisis y de vio-

lencia que presentaré a continuación conforman este modelo analítico. El tercer capítulo analizará cómo resuelven las teologías políticas de Benjamin y Schmitt el conflicto producido por el desfase entre experiencia y legitimidad desde una dimensión política. Ante el colapso del sistema liberal de valores basado en la legitimidad legal-racional e inmanente, las teologías políticas ofrecen un nuevo sistema de valores que dota de sentido trascendental a la experiencia.

*Iustitia mediatrix*

La legitimidad política es un problema eminentemente moderno, producto de los procesos de secularización y racionalización que tuvieron lugar durante los inicios de la edad moderna. Entre los procesos que motivó este “desencantamiento del mundo” por parte de la ciencia también se encuentra la transformación de la autoridad política: de una autoridad fundada teológicamente a una fundada en la inmanencia. Cuando el sustento trascendental de la autoridad divina se separa del gobierno de los hombres, nace la legitimidad como problema.

Un orden político secular requiere validar su existencia, de justificarla para que las personas a las que espera gobernar acepten y participen del orden que está fundando. En tanto logra validarse con éxito frente a la comunidad construye una legitimidad. Sin embargo, no es simplemente una apelación mecánica o instrumental, sino un proceso complejo que se relaciona con la construcción de una forma de ver el mundo que dé sentido a la existencia y el lugar a ese orden en la comunidad política.

Por eso, la tarea de este apartado es indagar sobre el concepto de legitimidad para identificar sus principales atributos y responder a la pregunta planteada en la introducción de este capítulo: ¿cómo estructura la legitimidad su dimensión valorativa para influir en los modos de conducción de vida, es decir, en la acción política? Como muestra la pregunta, se tratará de una discusión enfocada en la obra de Max Weber

sobre este concepto, vista a la luz del análisis posterior de las teologías políticas de Benjamin y de Schmitt.

Para Francisco Gil-Villegas “la sociología de Max Weber puede verse como una sociología tanto de la acción social como del *orden* u ordenamiento (*Ordnung*).”<sup>4</sup> La legitimidad media entre la acción social y el orden, como explicó el propio Weber: “La acción, en especial la social y también singularmente la relación social, pueden orientarse, por el lado de sus partícipes, en la *representación* de la existencia de un *orden legítimo*. La probabilidad de que esto ocurra de hecho se llama “validez” del orden en cuestión.”<sup>5</sup>

Desde esta aseveración podemos identificar un conjunto de conceptos imprescindibles para comprender el significado de la legitimidad y su papel como mediación. Entre ellos están acción y relación social, orientación, representación, orden y validez, conceptos que requieren de una definición precisa para aprehender con claridad su papel en el análisis. Empecemos con los conceptos de acción y relación social, fundamentales en la obra weberiana.

Para Weber, la acción social es una conducta cuyo sentido subjetivo se refiere a la conducta de otras personas.<sup>6</sup> No se trata de una acción por repetición o imitación, influencia o reacción; cuando se refiere al sentido subjetivo se delimita a una expectativa del individuo a que su conducta tendrá una respuesta por parte de otros individuos.<sup>7</sup> Dicha expectativa conforma la orientación de la acción social que desemboca en la relación social:

Por “relación” social debe entenderse una conducta plural —de varios— que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente refe-

---

4 Francisco Gil Villegas en Weber, *Economía y Sociedad*, 161, nota 62.

5 Weber, 160-61.

6 Weber, 130.

7 Weber, 149-50.

rida, orientándose por esa reciprocidad. La relación social *consiste*, pues, plena y exclusivamente, en la *probabilidad* de que se actuará socialmente en una forma (con sentido) indicable [sic]; siendo indiferente, por ahora, aquello en que la probabilidad descansa.<sup>8</sup>

La probabilidad que precede a la relación social descansa sobre lo que Weber también llamó orden legítimo. Wolfgang Schluchter explica que las implicaciones de la definición de acción social con el orden se refieren a la orientación y la coordinación de la acción social, pues ambas cosas son manifestaciones de la relación social, mas no van siempre juntas. Al no ir juntas se pueden dar acciones diferenciadas; coordinadas, pero con orientaciones diferentes.<sup>9</sup>

El concepto de orientación, presente en la definición tanto de acción como de relación social, es igualmente importante. Cabe recuperar la acotación que el propio Weber hizo al concepto de acción: “[...] como orientación significativamente comprensible de la propia conducta, sólo existe para nosotros como conducta de una o varias personas *individuales*.”<sup>10</sup> Después de esta acotación Weber explica que “la captación de la *conexión de sentido* de la acción es cabalmente el objeto de la sociología [...]”<sup>11</sup>

Weber señaló que cualquier acción representa una toma de postura por determinados valores en contra de otros valores.<sup>12</sup> La orientación funciona como la conexión de sentido que ahí menciona y permite establecer el lazo causal entre los valores que conforman la imagen del mundo en la que está situada el individuo y la relación con su conducta en el ámbito social. La orientación se refiere así a la dirección que toma

---

8 Weber, 154.

9 Schluchter, *El desencantamiento del mundo*, 249.

10 Weber, *Economía y Sociedad*, 139.

11 Weber, 139.

12 Max Weber, *La “objetividad” del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, ed. y trad. Joaquín Abellán (Madrid: Alianza Editorial, 2009), 72.

la mediación en función de los valores frente a los que el individuo toma postura.

La primera triada de conceptos (acción social, relación social y orientación) establecen las bases de la segunda triada de conceptos (orden legítimo, validez y representación). Schluchter advierte que “existe acción y acción social sin relación social, pero no lo contrario; existe acción social y relaciones sociales sin orden legítimo, pero el orden legítimo presupone la acción y la relación.”<sup>13</sup> Es momento de entrar en la explicación de la segunda triada.

El concepto de orden legítimo es fundamental para comprender las implicaciones de la legitimidad porque en él se expresa la forma de mediación de la acción política. El orden se refiere a un conjunto de ideas o valores que tienen la probabilidad de motivar al individuo a orientar su conducta, su acción social, hacia una determinada expectativa establecida por estas ideas.<sup>14</sup> De acuerdo con Weber, la validez del orden legítimo “está únicamente en aquella probabilidad de orientarse por esta *representación*.”<sup>15</sup>

En el concepto de validez se encuentra una de las claves más importantes para entender la legitimidad. Como explica Weber, validez no es una “regularidad en el desarrollo de la acción social simplemente determinada por la costumbre o por una situación de intereses.”<sup>16</sup> La validez implica un mandato que, de no cumplirse, conlleva una sanción pero que, sin embargo, no es la motivación de la acción, sino la interiorización del “sentimiento del deber” del individuo; esto es posible gracias a la representación, que siempre es

de algo que en parte existe y en parte se presenta como un deber ser en

---

13 Schluchter, *El desencantamiento del mundo*, 248.

14 Weber, *Economía y Sociedad*, 161.

15 Weber, 163.

16 Weber, 161.

la mente de hombres concretos [...], la acción de los cuales orientan realmente; y también debe tomar nota de que esas representaciones, en cuanto tales, poseen una poderosa, a menudo dominante, significación causal en el desarrollo de la conducta humana concreta. Sobre todo, como representaciones de algo que debe ser (y también que *no* debe ser).<sup>17</sup>

Representación es, entonces, orientar la acción social hacia una imputación externa hacia el orden legítimo. En el caso de la validez, la representación cumple la función de fomentar ese sentido del deber en la relación social que garantiza que los participantes den lugar al orden en las motivaciones de carácter valorativo de sus conductas.

Con esta explicación, es posible entrar de lleno en el concepto de legitimidad. Para ello, es ilustrativo retomar la definición de Weber en “La política como vocación”, que puede sintetizarse como los motivos internos de justificación para acatar (obedecer) a la autoridad que ejerce una dominación.<sup>18</sup> A su vez definió ésta como “la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas,”<sup>19</sup> que complementa la precisión hecha en la conferencia:

Toda empresa de dominación que requiera una administración continuada necesita, de una parte, la orientación de la actividad humana hacia la obediencia a aquellos señores que se pretenden portadores del poder legítimo y, de la otra, el poder de disposición, gracias a dicha obediencia, sobre aquellos bienes que, eventualmente, sean necesarios para el empleo del poder físico: el equipo del personal administrativo y los medios materiales de la administración.<sup>20</sup>

La “orientación de la actividad humana hacia la obediencia” es posible por la legitimidad, esa probabilidad que busca la dominación existe por ella. Ahora, sólo podemos definir la legitimidad como motivos in-

---

<sup>17</sup> Weber, 140.

<sup>18</sup> Weber, *El político y el científico*, 84.

<sup>19</sup> Weber, *Economía y Sociedad*, 184.

<sup>20</sup> Weber, *El político y el científico*, 87.

ternos de justificación de la obediencia? Como precisó Weber al hablar de las formas de legitimidad: “Un determinado mínimo de *querer* obedecer, es decir, de ‘interés’ (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad.”<sup>21</sup>

Weber precisó que es una *probabilidad* fomentada por una dominación, pues “todas procuran despertar y fomentar la creencia en su ‘legitimidad’.”<sup>22</sup> Francisco Gil-Villegas explica en la nota al pie: “Ningún régimen o sistema político puede basarse únicamente en los intereses o en la violencia sin generar inestabilidad; para ser estable tiene que ser visto como válido o vinculante y por eso tiene que buscar el reconocimiento de los gobernados.”<sup>23</sup> Por eso, como creencia social compartida es, también, una creencia fomentada por el orden que busca legitimarse.

Weber explicó la operación de esta creencia compartida en su artículo de 1913, “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva”. Ahí planteó que no sólo orienta la acción para que corresponda con el orden legítimo —es decir, sus máximas—, sino la expectativa individual de que otros también orienten su acción hacia ese orden y dichas expectativas sean continuadas y sostenibles.<sup>24</sup> Esto garantiza mayor estabilidad del orden legítimo y, a su vez, mayor legitimidad.

Al diferenciar dominación de imposición, la dominación se basa en una relación de expectativas compartidas sobre la orientación de la acción, se define una de las principales cualidades de la legitimidad.<sup>25</sup> Ésta permite dicha relación y es un efecto que tiene sobre la conducción de la acción social. Sin embargo, el elemento más importante de esta cualidad se encuentra en el concepto de consenso:

---

<sup>21</sup> Weber, *Economía y Sociedad*, 335.

<sup>22</sup> Weber, 336.

<sup>23</sup> Weber, 336, nota 5.

<sup>24</sup> Weber, 447.

<sup>25</sup> Weber, 456.

aquella situación en que la acción orientada hacia las expectativas sobre el comportamiento de los otros tiene una posibilidad empíricamente “válida” de ver esas expectativas cumplidas porque existe objetivamente la probabilidad de que los otros tratarán, en realidad, esas expectativas como significativamente “válidas” para su propio comportamiento, a pesar de la ausencia de un acuerdo explícito.<sup>26</sup>

Para Weber, si la acción se orienta hacia estas probabilidades de consenso tiene lugar una acción consensual. La orientación válida de esta acción

quiere decir exclusivamente que un individuo tiene la *probabilidad*, en promedio, de ser capaz de adaptar el comportamiento propio a cierto significado (interno y externo) del comportamiento de los demás, un significado que se asume más o menos “válido” a pesar de que pueda ser altamente irracional.<sup>27</sup>

Al distinguir entre el actuar en comunidad, la acción consensual y el actuar en sociedad, explicó cómo podía orientarse la acción individual hacia distintos órdenes que se presentan como contradictorios entre sí.<sup>28</sup> Pero el hecho de identificar la legitimidad con el consenso es fundamental para comprender un concepto clave en su importancia en la relación de dominación. Mediante la idea de legitimidad y consenso es posible llegar al concepto de instituto.

Definió instituto como “una asociación cuyas ordenaciones estatuidas han sido ‘otorgadas’ y rigen de hecho (relativamente) respecto a toda acción que con determinadas características dadas tenga lugar en el ámbito de su poder.”<sup>29</sup> Sin embargo, su definición más extensa está en los “Conceptos sociológicos fundamentales”, ahí definió el proceso de

---

26 Weber, 456.

27 Weber, 459.

28 Weber, 448-49, 460.

29 Esta definición se encuentra en los “Conceptos sociológicos fundamentales”, cabeza conceptual de la primera parte de *Economía y sociedad*. Weber, 183.

institución en función de las relaciones asociativas. También es importante la relación entre la institución y la acción consensual.

Para él hay dos elementos que designan a una institución: cuenta con un “ordenamiento racional deliberado” y los individuos que las conforman lo hacen voluntaria o arbitrariamente.<sup>30</sup> Así, una institución “obliga” a los individuos que ingresan ellas a orientar su acción en comunidad hacia la validez del ordenamiento racional deliberado que define los consensos que la instituyen. Derivado de este proceso de institucionalización, es posible la acción institucional.<sup>31</sup>

Dentro de esta institución, la dominación cumple con la función de garantizar la orientación de la acción mediante las relaciones de mando y obediencia que descansan sobre el consenso sobre la legitimidad. Este consenso define el carácter específico de la legitimidad, que después se convertirá en los tipos de dominación.<sup>32</sup> Mediante la dominación se convierte a una acción comunitaria amorfa en una relación asociativa racional sobre la que se funda una estructura de dominación, la forma específica de la relación de mando y obediencia.<sup>33</sup>

El corolario de la legitimidad de una institución se da en el monopolio exitoso de la coacción física legítima dentro de una comunidad política:

El rango de que modernamente disfrutaban las asociaciones políticas se debe al prestigio que impone en el ánimo de sus componentes la creencia específica, muy extendida, en un especial carácter sagrado —la “legitimidad” del actuar en comunidad por ellas establecida—, inclusive y justamente cuando incluye en su seno la coacción física y el poder de disponer de la vida y la muerte. Esto constituye el consenso específico entre sus miembros acerca de su legitimidad. Como ocurre efectivamente en la época

---

<sup>30</sup> Weber, 463–64.

<sup>31</sup> Weber, 465.

<sup>32</sup> Weber, 467.

<sup>33</sup> Weber, 1072, 1083.

moderna, esta creencia en la “legitimidad” específica de todas las acciones emprendidas por tal tipo de comunidad puede incrementar en tan gran medida, que sólo ciertas comunidades políticas (llamadas “estados”) se consideran como únicas capacidades para permitir o concede una autorización para que las demás comunidades en general usen “legítimamente” de la coacción física.<sup>34</sup>

Así es cómo la legitimidad estructura las relaciones de dominación y media entre los valores, los intereses y los órdenes que motivan la acción social de los individuos. Sin embargo, esto no explica aún todo el efecto y la posibilidad que tiene para estructurar no sólo las relaciones, sino todo el sistema de valores que constituye la imagen del mundo y que le permite validar el orden que la promueve. Para esto es necesario entrar en la discusión de las formas simbólicas de legitimidad.

Aunque Weber enfocó su atención a los cuadros coactivos que, mediante el ejercicio y la administración de los recursos de dominación sostienen la estructura dentro de la comunidad, queda pendiente entender cómo opera aún la legitimidad para sostener dicha actividad continuada. Para entenderlo propongo leer la legitimidad a través del lente de Ernst Cassirer y de Carlo Galli. Los conceptos de forma simbólica y de mediación ayudarán a comprender cómo opera la legitimidad.

Iniciemos con el concepto de mediación como lo plantea Carlo Galli:

En general, ‘mediación’ es, en sentido moderno, la relación racional, ‘constructivista’ y ‘discursiva’, que el sujeto libre entabla con el objeto y con los otros sujetos para negar todo dato irracional y para producir forma, orden; o sea, la transformación —que se quiere obtener a través de esa relación— de lo particular en universal.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Weber, 1089.

<sup>35</sup> Carlo Galli, *Genealogía de la política: Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, trad. Rodrigo Molina-Zavalía, Colección Filosofía Política (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: UNIPE: Editorial Universitaria, 2018), 49.

## *Entre el alba y el ocaso*

Los principales elementos que podemos rescatar, y sobre los cuales él también realiza una crítica del concepto, son la relación racional, el sujeto libre, el objeto y otros sujetos, la negación de lo irracional, forma-orden, y la transformación de lo particular en universal.

El primer tema que me interesa de esta relación es el último que he listado: la transformación de lo particular en universal. En la mediación premoderna, de ascendente cristiano, se trata de “una comunicación entre la trascendencia y la inmanencia”<sup>36</sup> sobre la que se funda una autoridad que asume la mediación entre los hombres y lo divino. La secularización, producto del ascetismo intramundano, llevó a una nueva mediación ante el retiro de la dimensión trascendente de la vida humana, la mediación racional.

Cuando el sujeto se reconoce como parte de un plano inmanente, su nueva labor es alcanzar la trascendencia como producto de su propia acción. En consecuencia, como explica Galli, éste se reconoce como un ente capaz de producir un orden que le permitirá llegar a esa trascendencia perdida tras el retiro de la mediación cristiana. El artificio del orden, expresado como una representación, la forma racional que dota de sentido al sujeto y a su entorno, proporciona una estructura objetiva donde son posibles las relaciones sociales y racionales.<sup>37</sup>

El orden hecho por los sujetos requiere dos cosas: la libertad del sujeto para que su actuar incida en la forma-orden de la mediación racional y que las relaciones con su entorno y otros sujetos se guíen por los principios racionales de la estructura de sentido. Estos planteamientos vinculan a la mediación con una dimensión política que se extenderá al concepto de legitimidad. El orden, como representación racional del sujeto, requiere de un consenso entre los integrantes que lo adoptarán como forma de mediación.

---

36 Galli, 49.

37 Galli, 50.

Sin embargo, la politización del orden racional tiene para Galli un efecto peculiar:

la política moderna procede antes que nada a la despolitización de la tradicional sociedad por estamentos, que era intrínsecamente política porque estaba articulada en diferencias naturalmente jerárquicas: la sociedad moderna se vuelve posible, en cambio, por la política, y esto implica, al contrario, que el obrar político es solo el del poder unitario que hace que los hombres convivan, neutralizando sus conflictos. Mas esto significa que la política moderna despolitiza la sociedad moderna en el momento mismo en el cual la constituye, es decir, que la sociedad no tiene autonomía política en relación con el sujeto individual y la soberanía, que son los dos centros, contrapuestos y cooperantes, de la política moderna: la sociedad no es sitio de conflictos que contradigan de manera radical la forma-Estado, o, si esto sucede, como tiene por hipótesis el pensamiento marxista, los conflictos sociales contienen la posibilidad de realizar la mediación moderna.<sup>38</sup>

La politización del orden de mediación racional lleva a una despolitización, entendida como la exclusión del conflicto en el seno de la sociedad fundada bajo el principio de erradicar lo “irracional”. Esta lectura recuerda una aseveración hecha por Schmitt: “hemos reconocido lo político como lo total y sabemos, en consecuencia, que la decisión acerca de si algo es *impolítico* implica siempre una decisión *política*, y es indiferente quién la tome y con qué fundamentos de prueba la arrope.”<sup>39</sup>

Con base en esta definición de mediación podemos ver el lazo que guarda con el concepto de legitimidad. Constituir un orden racional que dota de sentido a las relaciones sociales para vivir en comunidad se acompaña de una representación que valide dicho orden y las relaciones sociales que posibilita. La legitimidad opera dentro de esa dimensión representativa de la mediación al ofrecer una estructura de valores que

---

<sup>38</sup> Galli, 55.

<sup>39</sup> Schmitt, *Teología política*, II-12. Esta aseveración se encuentra en la advertencia a la segunda edición del texto, publicada en 1933.

orienta las acciones y las relaciones de las personas.

Así también se comprende mejor por qué se relaciona la legitimidad con la dominación y en particular con el monopolio de la coacción física. La institución de un orden bajo una estructura de relaciones de dominación tiene como finalidad excluir los conflictos y la violencia de las relaciones sociales que son posibles en su seno. Como representación simbólica de los valores, la legitimidad presenta al orden una estructura de mediación racional que garantiza la exclusión de la violencia, considerada irracional.

Como expondré en el capítulo siguiente, podemos leer las teologías políticas de Benjamin y de Schmitt bajo este marco analítico de la siguiente manera. Frente al colapso del orden legitimado bajo una forma legal-racional, la emergencia de una teología política plantea una nueva forma de legitimidad donde la violencia se coloca al centro de la relación social para poder instaurar un nuevo orden trascendental o restaurar el orden cuestionado. Es decir, una forma de legitimidad donde la violencia tiene validez.

Para complementar esta visión de la mediación política, es necesario analizar cómo se estructura la legitimidad en el plano simbólico para dotar de sentido a la experiencia subjetiva de la política. Para eso, es necesario cambiar de foco hacia un filósofo alemán contemporáneo con Weber, Benjamin y Carl Schmitt: Ernst Cassirer. Desde una concepción kantiana sobre la formación de los objetos de la conciencia, ofreció una definición de las formas simbólicas al perfilar el programa de su filosofía:

Busca las categorías de la conciencia del objeto no sólo en la esfera teórico-intelectual, sino que parte del supuesto de que tales categorías tienen que operar siempre que del caos de las impresiones se forme una “imagen del mundo” característica y típica. Toda “imagen del mundo” sólo es posible mediante un acto peculiar de objetivación, de reelaboración de “representaciones” determinadas y formadas a partir de las meras “impresiones”. Pero si bien la *meta* de la objetivación puede rastrearse de este modo has-

ta en estratos anteriores que preceden a la conciencia teórica del objeto de nuestra experiencia, de nuestra imagen científica del mundo, cuando descendemos hasta esos estratos encontramos que varían el *camino* y los *instrumentos* del proceso de objetivación. Mientras no se conozca y precise en general la *dirección* de este camino, tampoco puede aclararse nada sobre su curso, sus estadios individuales, sus altos y sus virajes.<sup>40</sup>

Como en el concepto de Galli, las formas simbólicas que propuso Cassirer parten de dotar de sentido a lo que él llamó el “caos de las impresiones”. La finalidad de éstas es producir una imagen del mundo objetiva y representativa que dote de sentido al sujeto y su entorno, como en la mediación. Sin embargo, la importancia de su concepto no reside sólo en eso, sino en los elementos que constituyen a las formas simbólicas, que llama instrumentos del proceso de objetivación.

Estos instrumentos se conforman de cuatro elementos: espacio, tiempo, número y modalidad, y permiten la representación de la experiencia.<sup>41</sup> La modalidad es la expresión de los otros tres elementos considerados como intuiciones. Cassirer la definió como los modos de enlazar los elementos para constituir las unidades de la conciencia que dotan de sentido a la experiencia; a su vez, dependen de la cualidad de las relaciones que establecen entre los elementos bajo determinadas leyes de ordenación.<sup>42</sup>

---

40 Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas, II: el pensamiento mítico*, trad. Armando Morones, 2a ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 51.

41 El número representa una relación especial dentro de la unidad de las formas simbólicas. Puede representar la capacidad de separar de un valor intrínseco a la cantidad, de un sentido ulterior por su manifestación en el tiempo y el espacio; o en su defecto, como en la forma simbólica del mito, puede estar cargado de significación ritual específica. Dado que no es del interés específico de investigación, el número no entra en las reflexiones aquí realizadas. *Cfr.*: Cassirer, 1998, 181-94.

42 Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas, I: el lenguaje*, trad. Armando Morones (México: Fondo de Cultura Económica, 1971), 38; Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II*, 89.

## *Entre el alba y el ocaso*

La definición del espacio por las formas simbólicas se caracteriza por dos cualidades: la posición y el contenido de las cosas.<sup>43</sup> En el espacio disponemos de los objetos sensibles que incorporamos a nuestra experiencia y nos permite ubicarnos en relación con ellos, es cómo concebimos el mundo y nuestro lugar en él. Cada forma simbólica, sea mitológica, científica o lingüística, se caracteriza por la estructuración y la distribución del espacio que hace y sus implicaciones en nuestra representación del mundo.<sup>44</sup>

El tiempo es la segunda intuición-relación que constituye la forma simbólica porque permite representar el devenir de los acontecimientos. Al definir las relaciones temporales se involucra también al espacio, pues también requiere de posiciones y contenidos. Con conceptos como sincronía, diacronía, linealidad o recurrencia, el tiempo se manifiesta dentro de una forma simbólica como una relación de sentido que le permite al sujeto aprehender en la experiencia el concepto del acontecer, la dinámica del espacio que lo rodea.<sup>45</sup>

La dimensión temporal de las formas simbólicas estará al centro en el siguiente apartado, cuando hable del concepto de crisis. Esta dimensión, como he reiterado hasta ahora, es la que define la cualidad propia de las crisis de legitimidad porque refiere a la validez de sus estructuras simbólicas. La legitimidad, al ser la representación simbólica de un orden diseñado para garantizar la trascendencia, construye una concepción del tiempo que refleja los valores constitutivos de ese orden.

En el caso de las teologías políticas de Benjamin y Schmitt, como se discutirá posteriormente, no se pueden comprender sus propuestas sin tener presente el papel del tiempo como una dimensión social. Desde la concepción de la situación excepcional como el punto donde el tiempo

---

43 Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II*, 117.

44 Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, 45.

45 Cassirer, 180-81.

del orden se suspende, hasta la propuesta propia de la redención en el caso de Benjamin como el advenimiento de un tiempo nuevo,<sup>46</sup> cada una plantea un problema sobre el tiempo. Son los tiempos que plantean nuevas legitimidades.

La lectura de la legitimidad desde las formas simbólicas de Cassirer y la mediación política moderna de Galli enriquece su concepción como creencia social compartida. Vale definirla, entonces, como una representación simbólica de los valores que presentan un orden como válido y vigente porque excluye la violencia y lo irracional en su seno. Garantiza la continuidad del orden mediante una estructura de sentido que da forma al espacio y el tiempo donde son posibles las relaciones de dominación que lo instituyen y lo reproducen.

Al concebir la legitimidad como representación, también es posible comprender su relación con la inmanencia y la trascendencia que residen en el seno de la mediación. La forma temporal que sustenta al orden legítimo se presenta como la única posible para que su continuidad garantice la propia prevalencia de los sujetos que forman parte de esta institución social. Sin embargo, ahí reside su debilidad: cuando se cuestiona el tiempo que produce la legitimidad para garantizar la supervivencia del orden, se presenta la crisis y la violencia.

### *Tempus fugit*

Para comprender cabalmente el concepto de crisis es importante reflexionar sobre el concepto de tiempo. El tiempo como concepto político escapa al interés o la comprensión de los analistas y, sin embargo, siempre está presente al hablar de la política cotidiana. Los tiempos políticos, los tiempos electorales, los tiempos de decisiones o de acciones: cada uno ejemplifica la persistencia del concepto en el vocabulario de

---

<sup>46</sup> Esto es particularmente claro en el “Fragmento teológico político”. Walter Benjamin, *Iluminaciones*, ed. Jordi Ibáñez Fanés, trad. Jesús Aguirre y Roberto Blatt (Madrid: Taurus, 2018), 319–20.

la discusión pública, pero pocas veces en la reflexión que la acompaña.

Pensar la política sin considerar el tiempo como una dimensión de análisis puede generar un problema de entendimiento porque las acciones políticas no son inertes ni rígidas. El tiempo hace de la política algo dinámico y variable que responde no sólo al espacio en que ocurre, sino al momento de los acontecimientos. Aunque se mencione en la explicación y el comentario sobre los hechos políticos, pocas veces lo consideran en sus argumentos o evidencias y sólo se reduce a una referencia para el archivo histórico.

El apartado anterior adelanté que el tiempo es una de las dimensiones constitutivas de la legitimidad como representación simbólica. La finalidad de este apartado es partir, en primer lugar, de la definición del tiempo como representación simbólica y sus implicaciones sociales, principalmente bajo una lectura del ensayo de Norbert Elias, *Sobre el tiempo*. Dicha lectura se complementará con las aportaciones de Enrique Semo, Immanuel Wallerstein, Jacques LeGoff y José Medina Echevarría.

Gracias a las reflexiones de Elias sobre la constitución del tiempo como una dimensión social, la segunda parte de este apartado se dedicará a la definición del concepto de crisis sobre esta dimensión social del tiempo. Para ello, me apoyaré en las aportaciones de Claus Offe y los autores ya mencionados. Al final de este apartado, retomaré la lectura del concepto de legitimidad hecha previamente para aclarar y enriquecer la relación entre ambos conceptos.

Como lo hice anteriormente, recuperaré breves menciones sobre las teologías políticas de Benjamin y de Schmitt para facilitar la exposición del concepto de crisis y su relación con sus propuestas. Además de estos recursos, también recuperaré en este apartado el análisis histórico presentado en el capítulo anterior para poder dar mayor concreción a los ejemplos de la crisis. De esta manera, se hilarán el telar sobre el que

se dibujará el capítulo 3 de esta investigación.

El tiempo acota los problemas que queremos conocer y nos permite plantear problemas cognoscibles. En mi caso, las teologías políticas de Benjamin y Schmitt se dieron entre 1918 y 1940, en Alemania. Sin embargo, no son cuestiones arbitrarias, sino “parte del esfuerzo por distinguir lo fundamental de lo secundario; establecer la relación entre la continuidad y la discontinuidad en la historia; ligar la parte con el todo. Naturalmente, en cada una de esas tareas se encuentra implícito un juicio de valor.”<sup>47</sup>

Jacques LeGoff coincidió en que las periodizaciones no son neutras y en ellas se identifican no sólo continuidades sino rupturas y transiciones.<sup>48</sup> Como artificio humano, la periodización se convierte en lo que Immanuel Wallerstein llamó “tiempo coyuntural”, un espacio geopolítico que dota de significado a los acontecimientos que ocurren en un lugar y un tiempo dado.<sup>49</sup> Semo, Le Goff y Wallerstein me permiten llegar a un punto fundamental sobre el problema del tiempo y por qué es pertinente en esta investigación.

El tiempo se dimensiona como una estructura de sentido que no sólo ve fenómenos sino relaciones que constituyen los problemas de nuestro interés. Esto conlleva una nueva concepción del tiempo que permita observar estas relaciones, su efecto sobre ellos, así como la capacidad estructuradora del tiempo en la vida social. Dada la importancia

47 Enrique Semo, “Problemas teóricos de la periodización histórica”, *Dialéctica* 2, núm. 2 (1977): 12.

48 Jacques LeGoff, *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?*, trad. Yenny Enríquez (México: Fondo de Cultura Económica, 2019), 11–12; para Semo, al contrario, la periodización no debe enfocarse sólo en las rupturas sino también en las continuidades. “Problemas teóricos”, 12, nota 2.

49 LeGoff, *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?*, 25; Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*, trad. Susana Guardado (México: Siglo XXI Editores; Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, 2010), 154.

del tiempo como un fenómeno social, su relación con el concepto de crisis se aclara desde esta perspectiva.

Al estructurar la vida social, las experiencias subjetivas y las colectivas, el primer espacio de expresión de las crisis radica en el tiempo. Si la periodización establece un horizonte de sentido que relaciona a los acontecimientos, la problematización del tiempo explica qué sentido se quiere perfilar. Por eso es necesario reflexionar sobre su significado en la política: gracias a él no sólo la comunidad sino la propia política es posible, sin un sentido del tiempo las estructuras tambalean y la legitimidad es insostenible.

De vuelta al contexto de Walter Benjamin y Carl Schmitt, entre 1918 y 1940 no sólo Alemania sino Europa pasaron por distintos procesos sociales, económicos y políticos que transformaron a los países y sus sociedades. El final de la Primera Guerra Mundial no sólo terminó el conflicto armado más grande que vivió el continente desde las Guerras napoleónicas, también se llevó consigo los cimientos culturales y sociales de la vida pública. No en balde, Eric Hobsbawm llamó a este periodo la época de las catástrofes.<sup>50</sup>

La guerra colapsó los viejos imperios del Concierto Europeo. Austria-Hungría se disolvió en distintos Estados, el Imperio Ruso vivió la Revolución bolchevique que creó la Unión Soviética y el Imperio Alemán vivió una breve Revolución que lo convertiría en una República democrática y parlamentaria. Los valores políticos que sostuvieron el equilibrio de poderes en el continente desaparecieron con la guerra y, junto a ellos, también cuestionaron las estructuras de sentido que construyeron: ¿qué legitimidad podía persistir?

Por eso es necesario establecer una referencia conceptual y epistemológica para hablar sobre el tiempo. Su mera mención evoca a un

---

<sup>50</sup> Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX, 1914-1991*, trad. Juan Faci, Jordi Ainaud, y Carme Castells, 7a. ed. (Barcelona, España: Crítica, 1998), 16.

fenómeno físico, cuantificable y medible, a un hecho objetivado que es ajeno a la manipulación del sujeto, pero que influye en sus acciones. Sin embargo, en este apartado me referiré al tiempo como un concepto social, como un fenómeno humano que expresa no sólo la experiencia de las personas, sino la manera en que conciben su mundo.

Cuando se concibe desde esta manera, el tiempo adquiere nuevos matices y permite comprender mejor cómo son posibles las crisis. Hablar del tiempo socialmente también dota de historia a su existencia como un fenómeno humano y político, de cómo se ha presentado en nuestra experiencia. Es una historia de las formas en que las personas, en su imagen del mundo, conciben el cambio, el acontecer y las irrupciones dentro de su cotidianidad; y en esa historia es dónde se ubica el corazón de las crisis.

Dicho esto, cabe la pregunta: socialmente, ¿qué es el tiempo? Para Norbert Elias “la palabra *tiempo* es el símbolo de una relación que un grupo humano (esto es, un grupo de seres vivos con la facultad biológica de acordarse y sintetizar) establece entre dos o más procesos, de entre los cuales toma uno como cuadro de referencia o medida de los demás”.<sup>51</sup> Los principales conceptos de su definición son el símbolo, una relación, los procesos y el cuadro de referencia.

También es importante destacar las acciones de acordarse y sintetizar, pues ambas explicarán la importancia de los otros conceptos. A primera vista, parece una definición muy clara, pero es necesario detenerse a desmembrarla para entenderla en sus implicaciones y comprender mejor el concepto de crisis posteriormente. Al establecer el tiempo como símbolo, Elias reconoció la cualidad humana de su creación y adelantaba también su condición funcional en la experiencia y la vida cotidiana.

---

51 Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, trad. Guillermo Hirata, 3a ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 67. Cursivas en el original.

## *Entre el alba y el ocaso*

Decía en el prólogo de *Sobre el tiempo*: “los símbolos sociales específicos adquieren, además, entre los hombres, la función de un medio imprescindible de orientación; esto es, la función del saber.”<sup>52</sup> Como tales, son creaciones humanas que le permiten a las personas ubicarse en un lugar y en un momento dado, pero también permite transmitirlo hacia otras personas. Un ejemplo de esto es la mención que hace Benjamin en el anexo B de las tesis sobre el concepto de historia en el caso judío.<sup>53</sup>

Esto nos lleva al segundo elemento de su definición. Al ser un concepto relacional, el tiempo necesariamente existe dialécticamente. La primera relación es entre la persona que lo crea y él, pues la primera requiere de un símbolo de orientación para comprender su entorno y cómo cambian tanto la persona como éste.<sup>54</sup> La segunda relación permite la síntesis: al observar un proceso en su entorno que refleja un cambio, la persona puede asociarlo con otro proceso de carácter subjetivo frente al cual compararlo para establecer un patrón recurrente.<sup>55</sup>

Así se presentan los cuadros de referencia, la forma simbólica que asocia procesos para nombrar y comprender los cambios. Su creación permite hablar del tiempo como una dimensión social, que Elias consideró una quinta dimensión representativa. En ella, el tiempo se constituye como un lugar de experiencias, de sentidos y de acciones humanas:

Todo cuanto sucede en el radio de acción del hombre podrá ser experienciable y representable mediante símbolos de factura humana y requerirá ser determinado no sólo por cuatro, sino por cinco coordenadas. La síntesis en desarrollo de la que surgió el actual concepto de tiempo da su

---

52 Elias, 44.

53 “Sabido es que a los judíos les estaba prohibido escrutar el futuro. En cambio, la Torá y la plegaria les instruyen en la conmemoración. Esto les desencantaba el futuro, al cual sucumben los que buscan información en los adivinos.” Benjamin, *Iluminaciones*, 318.

54 Elias, *Sobre el tiempo*, 34-5.

55 Elias, 39.

carácter propio a esta dimensión.<sup>56</sup>

Aquí se centra mi interés en la concepción social del tiempo porque la dimensión humana —que llamó de “la vivencia, de la conciencia, de la experiencia”<sup>57</sup>— es la única coordinada donde podemos actuar. Sobre ella se construye el sentido y las estructuras que relacionan acontecimientos entre sí. Wallerstein llamó a este espacio el tiempo coyuntural, el espacio ideológico que refleja cómo concebimos y ordenamos nuestro espacio y nuestro tiempo.<sup>58</sup>

No se debe olvidar el elemento relacional en esta dimensión de hechura humana. Esto también aplica a la relación de esta dimensión con otras: la dimensión humana es simbólica, pero se sostiene también de las dimensiones físicas donde se desarrolla la experiencia. Los procesos que tomamos como referencia para concebir y aprehender el tiempo ocurren en el espacio físico que habitamos y sobre el que nos desarrollamos: el tiempo funciona como proceso de mediación.

Ahí reside uno de los principales cambios sobre el desarrollo histórico del concepto de tiempo que identificó Elias. Si en un principio nuestra manera de definir el tiempo se hacía en relación con el sujeto, es decir, de relacionar los procesos en nuestro entorno con nuestra persona; el proceso del tiempo se caracteriza por su objetivación como algo ajeno a nosotros. Más que ser algo que ocurrimos en relación con el tiempo, nos convertimos en algo que ocurre en el tiempo que se torna trascendente.

Aunque la idea de Elias sobre el proceso histórico del tiempo se asocia con la búsqueda de precisión, ésta tiene una intención clara: “la regulación del tiempo [...] representa su pauta de civilización, y ya no es puntual y particular, sino que penetra toda la vida humana, sin per-

---

56 Elias, 101.

57 Elias, 101.

58 Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*, 155.

mitir oscilaciones. Es uniforme e inevitable.”<sup>59</sup> Semo también ofrece un elemento esclarecedor sobre la pauta de civilización al hablar de la periodización:

Los pueblos y naciones se desarrollan en forma desigual. El paso de una formación socioeconómica a otra, no se produce en todas partes al mismo tiempo. Por eso encontramos que en cada período de la historia predomina no sólo un orden social, sino varias formaciones que coexisten unas junto a otras (o incluso a veces, una dentro de otra). El ritmo diferente de desarrollo de los pueblos impide la elaboración de un esquema único de periodización aplicable a todos los casos.<sup>60</sup>

La diferencia de ritmos implica distintas pautas de civilización que, a su vez, reflejan distintas periodizaciones y representa un problema con el tiempo visto desde una dimensión social. Si hemos alcanzado un estado de desarrollo donde el simbolismo del tiempo es cada vez más impersonal y abstracto, donde las unidades de medida del tiempo están estandarizadas, ¿por qué existen diferentes experiencias del tiempo? ¿Qué impide que la experiencia sea homologable como lo son los simbolismos del tiempo?

José Medina Echavarría señaló que muchas veces se olvida “la diversidad en el ritmo histórico de los grupos humanos.”<sup>61</sup> A diferencia de Elias o de Medina Echavarría, no se trata de la visión evolutiva de la historia y la humanidad, sino que las experiencias sociales son diversas porque están condicionadas. No sólo por las dimensiones físicas, sino también por las propias voluntades de las comunidades y sus propios problemas, por los valores que cada comunidad considera legítimos para estructurar su experiencia.

---

<sup>59</sup> Elias, *Sobre el tiempo*, 162.

<sup>60</sup> Semo, “Problemas teóricos”, 16.

<sup>61</sup> José Medina Echavarría, “VIII. Configuración de la crisis”, en *Responsabilidad de la inteligencia: estudios sobre nuestro tiempo* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2009), 118.

Elias señaló correctamente que una de las primeras motivaciones para pensar el tiempo entre las comunidades era la atención de sus problemas inmediatos. Sin embargo, su idea de desarrollo asociada al grado de abstracción del tiempo impide llegar a la cuestión que identificó: cómo se instrumentaliza el tiempo para establecer una medida de regulación social. Desde su perspectiva evolucionista, el símbolo del tiempo responde al grado de complejidad que alcanza una sociedad conforme desarrolla actividades diferenciadas.

También hay un elemento fundamental en el paso del tiempo como instrumento de regulación social que distinguió cuando habló del caso de Julio César y la reforma al calendario romano.<sup>62</sup> La regulación social del tiempo tiene una dimensión política, los cuadros de referencia que se construyen en la dimensión social del tiempo no sólo sirven para orientarnos y ubicarnos en el flujo de acontecimientos que vivimos. También producen un orden legítimo y la diferenciación de actividades sociales en una comunidad.<sup>63</sup>

Las instituciones jurídicas de los Estados exigían medidas unitarias del tiempo que se adecuasen a la complejidad y multiplicidad de los casos que debían regular. Con la creciente urbanización y comercialización, se hizo cada vez más urgente la exigencia de sincronizar el número cada vez mayor de actividades humanas y de disponer de un retículo temporal continuo y uniforme como marco común de referencia de todas las actividades humanas. Fue tarea de las instancias centrales (profanas o religiosas) preparar este retículo y asegurar su funcionamiento. De ello dependía el pago ordenado y recurrente de tributos, intereses, salarios y el cumplimiento de otros muchos contratos y obligaciones, así como los numerosos días festivos en que los hombres descansaban de sus fatigas.<sup>64</sup>

---

62 Elias, *Sobre el tiempo*, 75.

63 Sobre este caso cabe destacar la construcción de las ciudades en torno a referentes temporales como la iglesia o templo, o posteriormente con los relojes en las plazas centrales. Elias, 74-5.

64 Elias, 76.

## *Entre el alba y el ocaso*

El recuento de las actividades relacionadas con el establecimiento del tiempo ejemplifica la importancia política de su control y su ejercicio como instrumento legítimo. Elías recordó constantemente cómo las primeras autoridades comunitarias, además de ser religiosas, también establecían lo que él llamó tiempos de oportunidad: oportunidad de actuar y de hacerlo en la comunidad. Mediante sus observaciones y mediciones, las autoridades sacras definían los tiempos de fiesta y de cosechas.

El primer momento de crisis en la historia tiempo social se presenta cuando inicia la secularización de la autoridad. Existe un conflicto donde el primer espacio de lucha son los cuadros de referencia, entre ellos el tiempo. Como explica Pablo González Casanova:

En los momentos de inestabilidad de un sistema hay un momento en que los marcos de referencia también vacilan y empiezan a bambolearse. Caen los parámetros que dominan, que “esclavizan” y “cautivan” a las interpretaciones colectivas de lo que ocurre. Hay un momento, o punto crítico, en que empiezan a aparecer **otros** “marcos de referencia” que *cautivan* el conocimiento en el doble sentido de atraerlo y liberarlo y de hacerlo consecuente en la conducta personal, y también en la colectiva.<sup>65</sup>

Sin proponérselo, González Casanova ofrece un prelude a lo que implica un concepto de crisis y por qué se relaciona con el tiempo. El principal conflicto durante una crisis, como mencioné en el apartado anterior, es sobre la validez y la vigencia de los marcos de referencia legítimos. Contrapuesto con esta definición, José Medina Echavarría planteó una manera de tratar el concepto en relación con la concepción de la Historia (así, en mayúsculas):

La teoría de las crisis en su sentido general ha derivado en gran medida de la interpretación evolutiva de la Historia, considerándolas como producto de un movimiento único, cualquiera que éste sea, que penetra en

---

65 Pablo González Casanova, “El zapatismo y el problema de lo nuevo en la historia”, *Contrahistorias*, núm. 6 (2006): 34.

su totalidad, y en dirección constante, el cuerpo de la Historia. En este sentido, predomina aquí la idea del tiempo con olvido del espacio. El factor de desequilibrio se despliega en el tiempo, en un tiempo que se mide de igual manera para todos los hombres cualquiera que sea su localización especial.<sup>66</sup>

Medina Echavarría también señaló cómo el conflicto del desequilibrio refleja una paradoja del poder político: aunque la pretensión del poder es totalitaria, sólo puede subsistir si se le establecen límites.<sup>67</sup> Así se regresa a la desigualdad de desarrollos históricos que señalaba Semo como problema de periodización. Aunque toda estructura política y de poder busca hacer valer sus cuadros de referencia como legítimos, sólo es posible en tanto se limita con otros cuadros de referencia.<sup>68</sup>

De vuelta al primer momento de crisis, la secularización de la autoridad coincidió con el advenimiento de la modernidad. Para Foucault, la modernidad puede entenderse como una actitud producto de la conciencia de una discontinuidad en el tiempo.<sup>69</sup> Por su parte, Luis Villoro planteó que “la modernidad se entiende fundamentalmente como dominio racional sobre la naturaleza y la sociedad. Lleva implícito, por lo tanto, el remplazo de las antiguas maneras de pensar por las creencias básicas que configuran el pensamiento moderno.”<sup>70</sup>

El pensamiento moderno, a su vez:

Sustituye la fe en las convicciones heredadas, transmitidas por la tradición,

---

66 Medina Echavarría, “VIII. Configuración de la crisis”, 118-9.

67 Medina Echavarría, 131.

68 Esto recuerda a lo mencionado por Weber al decir que los tipos de dominación no se manifiestan como tales, sino en coexistencia con otros tipos de dominación.

69 Michel Foucault, “Un inédito: ¿Qué es la Ilustración? (Presentación de Antonio Campillo)”, *Daimon Revista Internacional de Filosofía* 0, núm. 7 SE- (el 1 de diciembre de 2005): 11, <https://revistas.um.es/daimon/article/view/13201>.

70 Luis Villoro, *El pensamiento moderno: filosofía del renacimiento*, 2a ed. (Fondo de Cultura Económica; El Colegio Nacional, 2013), 125.

## *Entre el alba y el ocaso*

por la fe en la razón. [...] El proyecto del pensamiento moderno es transformar todas las cosas en razón, para comprenderlas y dominarlas. Y la razón es universal, única en todo hombre, a todos iguala en su ejercicio.<sup>71</sup>

En ambas citas, la razón se contrapone a una tradición eclesiástica y religiosa que rigió (hasta el Renacimiento para Villoro, hasta el siglo XVII para Zygmunt Bauman<sup>72</sup> y hasta el siglo XVIII para Foucault<sup>73</sup>) los cuadros de referencia de la vida humana. Sin embargo, la experiencia del tiempo y el espacio son fundamentales para comprender cómo ocurre esta crisis y se cuestiona esta tradición. John Gray destacó que sólo cuando se piensa en un futuro libre de predestinación nace la palabra moderno y se piensa en la modernidad.<sup>74</sup>

La experiencia del tiempo y el espacio donde es posible un futuro nació cuando la razón humana cuestiona al marco de referencia eclesiástico. Inicialmente no es una pugna de poder, sino el conjunto de experiencias que —a finales del siglo XV y principios del XVI— rebasan la concepción religiosa del mundo. Los viajes de exploración al nuevo mundo acompañaron el origen y ascenso gradual de una nueva clase social que financió esos viajes; es el paso de un mundo cerrado, inerte y certero a un mundo abierto, dinámico e incierto.<sup>75</sup>

Aquí cambió la concepción de la experiencia y hubo un nuevo interés por definir el tiempo. Si el tiempo sacro es un tiempo unilineal, con un fin claro y secuencial, el tiempo moderno y secular carece de direc-

---

<sup>71</sup> Villoro, 121.

<sup>72</sup> Zygmunt Bauman, *Modernidad y ambivalencia*, ed. Maya Aguiluz Ibargüen, trad. Enrique Aguiluz Ibargüen, Maya Aguiluz Ibargüen, y Lorena Cervantes (Rubí (Barcelona): Anthropos, 2005), 22, nota 1.

<sup>73</sup> Foucault, “Un inédito: ¿Qué es la Ilustración? (Presentación de Antonio Campillo)”, 9–11.

<sup>74</sup> John Gray, *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, trad. Tomas Fernández Aúz y Beatriz Eguibar (Barcelona: Paidós, 2004), 141–2.

<sup>75</sup> Villoro, *El pensamiento moderno*, 17–19, 26–30.

ción, es un tiempo sincrónico y no diacrónico en tanto pueden coexistir distintos procesos paralelamente. Dentro del tiempo secular, como señaló Elias, hay acontecimientos que tienen un principio y un final, pero que no significan el final del tiempo.<sup>76</sup>

Por eso es posible hablar de futuros, porque ya no hay un tiempo definido para un mundo conocido. Así constituye la nueva política: si la implementación y definición de los nuevos cuadros de referencia del tiempo establecen un orden y dotan de sentido a los acontecimientos, ante el conflicto que busca tomar la autoridad sacra se constituye una autoridad secular, política, encargada de esta función. La modernidad seculariza la experiencia mediante la imposición de un orden político que rige el tiempo de su ocurrencia.<sup>77</sup>

La idea de crisis se manifiesta como un momento donde los cuadros de referencia sobre el tiempo son incapaces de dotar de sentido a la experiencia y los acontecimientos humanos. Durante la crisis se produce una pugna para imponer e implementar un cuadro específico que sirva para fundar un orden político y social, es decir, legitimarlo. En tanto dicho conflicto se resuelve se abren distintas oportunidades en función de su desarrollo, ya sea, como veremos más adelante, el replanteamiento o el reemplazo del cuadro de referencia.

Para Walter Benjamin y Carl Schmitt, la experiencia de la crisis los convocó a pensar en nuevas alternativas y posibles soluciones. El entorno conflictivo de la República de Weimar, caracterizado por la inestabilidad social y la persistencia de la violencia, motivó las reflexiones e ideas que sobre conceptos como la situación excepcional o la soberanía. Para comprender cómo funciona una crisis como apertura de nuevas oportunidades, es momento de enfocarse en su definición.

---

<sup>76</sup> Elias, *Sobre el tiempo*, 91.

<sup>77</sup> Así es como se concibe también la idea de Estado jardinero que propone Bauman. *Modernidad y ambivalencia*, 43.

## *Entre el alba y el ocaso*

De acuerdo con Claus Offe, “las crisis ponen en peligro la identidad de un sistema. [...] la identidad puede definirse en relación con el margen total de acontecimientos posibles de un sistema.”<sup>78</sup> Un concepto clave en su definición de crisis es acontecimientos, pues establece una unidad constitutiva del sistema y la legitimidad opera como ese margen total de acontecimientos posibles. También es importante porque Offe deriva dos conceptos posibles de crisis: uno externo y uno interno.

El concepto externo de crisis, que llama esporádico, considera que hay acontecimientos externos al sistema que lo ponen en peligro por su imprevisibilidad y su capacidad destructiva.<sup>79</sup> El concepto interno de crisis, que favorece, concibe las crisis como tendencias de desarrollo producto de los “mecanismos generadores de acontecimientos” que “pueden ser confrontadas por «tendencias contrarias», lo cual significa que el resultado de las crisis es bastante impredecible.”<sup>80</sup>

En la confrontación entre las tendencias de desarrollo dentro de un sistema se ubica su identidad, que también llama el principio organizativo dominante. Junto a él coexisten otros principios organizativos que pueden apoyar o limitar al principio dominante, y en la medida que se establece un tipo de subordinación entre ellos es que se desarrollan las tendencias del sistema. La subordinación positiva hace partícipes a los otros principios organizativos del principio dominante, y la subordinación negativa los excluye.<sup>81</sup>

Con base en la distinción entre los tipos de subordinación, Offe complementa su definición de crisis al establecer que la tendencia a la

---

78 Claus Offe, “Crisis en el manejo de las crisis: elementos para una teoría de la crisis política”, en *Contradicciones en el Estado del bienestar*, ed. John Keane, trad. Antonio Escotado, Los Noventa (México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Alianza Editorial, 1990), 43.

79 Offe, 43.

80 Offe, 44.

81 Offe, 45-46.

crisis ocurre cuando es imposible establecer los límites entre los distintos principios organizativos.<sup>82</sup> Planteó su definición en al analizar el Estado de bienestar en Europa a finales de los ochenta, donde la principal tensión a su interior era entre el sistema económico y el sistema político. Su definición ofrece temas que se encuentran en otras perspectivas sobre la crisis.

Por ejemplo, para José Medina Echavarría las crisis se caracterizan por un desequilibrio estructural en el tiempo.<sup>83</sup> La principal cualidad del desequilibrio es un desfase entre las condiciones materiales de la sociedad y las estructuras que la hacen posible.<sup>84</sup> Desde esta perspectiva, es importante analizar los desequilibrios estructurales porque muestran los momentos donde la situación concreta rebasa los límites propios de la legitimidad, donde el desarrollo de la sociedad enfrenta una asimetría entre su avance y su capacidad de adaptación.

Claus Offe y José Medina Echavarría aportaron de esta manera dos elementos fundamentales para acercarse al concepto de crisis y su relación con la legitimidad. El primero plantea las crisis como una tendencia estructural que cuestiona la identidad distintiva de un sistema social dado. El segundo identificó la tendencia estructural como un desequilibrio en el tiempo que expone la asimetría entre la rigidez de la estructura y el desarrollo de las condiciones materiales de la sociedad manifiesto en la pugna de poder.

Cabe recordar lo mencionado al analizar los factores simbólicos en Weimar: el advenimiento de la sociedad de masas y el desarrollo de las corrientes artísticas al final del Imperio alemán produjo una crisis de valores. Ambos procesos fueron producto de la estructura socioeconómica imperial que fomentó la industrialización y la educación para

---

82 Offe, 47.

83 Ver nota 66 en este capítulo.

84 Medina Echavarría, "VIII. Configuración de la crisis", 123-6.

modernizar al país. Sin embargo, esto llevó al cuestionamiento de la estructura simbólica de legitimidad que sostenía al Imperio tras el final de la Primera Guerra Mundial.

La propuesta de Immanuel Wallerstein sobre las crisis ofreció un tercer elemento a la definición de crisis. Ambos pensadores coincidieron en pensar las crisis (como parte de su formación marxista) como una tensión estructural, pero la diferencia entre ambos radica en que Wallerstein no sólo toma en cuenta los cambios impredecibles, sino la posibilidad de controlar la crisis para encaminar la transformación y garantizar la persistencia de la legitimidad.<sup>85</sup>

Para él, las crisis abrían dos caminos: la transformación controlada y la desintegración que puede abrir la puerta para un nuevo sistema menos jerárquico, la opción que defendió. Identificó tres presiones dentro del sistema-mundo capitalista que reflejan las tensiones estructurales: la presión económica entre la maximización de la utilidad y la anarquía de la producción, la presión política entre la clase acumuladora y la clase gobernante, y la presión ideológica ante el agotamiento de los discursos de legitimación.<sup>86</sup>

Sobre la cuestión de la legitimidad que caracteriza la presión ideológica, dijo:

la legitimidad depende, entre otras cosas, de la duración. Conforme pasan los años las realidades del pasado se vuelven cada vez menos cuestionables, hasta el día por supuesto en que de pronto y de manera dramática y sobre todo exitosa, son puestas en tela de juicio —algo que nunca se puede descartar.<sup>87</sup>

El cuestionamiento del sistema ideológico de la legitimidad alimen-

---

85 Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*, 27.

86 Wallerstein, 28–35.

87 Wallerstein, 146.

ta el conflicto, la movilización<sup>88</sup> y la presión política de quienes han sido marginados de los puestos de poder y de quienes ostentan dichos puestos con los detentadores del poder económico. Sin embargo, no olvidemos el tema de la duración que sostiene el sistema ideológico, pues en él entra el tiempo en la discusión. La conjugación entre sistema ideológico, tiempo y crisis se expresa mejor si se parte de la definición de sistema histórico que ofreció Wallerstein:

Pienso que un sistema histórico debe representar una red integrada de procesos económicos, políticos y culturales cuya totalidad mantiene unido al sistema. Por consiguiente, si cambian los parámetros de cualquier proceso particular, los otros procesos de alguna manera deben adaptarse.<sup>89</sup>

A esto agregó posteriormente que “los límites definatorios de un sistema histórico son aquellos en los cuales el sistema y las personas dentro de él se reproducen con regularidad por medio de un algún tipo de división en curso del trabajo.”<sup>90</sup> Para que esa regularidad sea posible es necesaria la definición de un tiempo social que permita la división del trabajo y la reproducción de las estructuras sistémicas. Cuando un subsistema enfrenta una tensión irresoluble con ajustes en el corto y el mediano plazo llega al límite estructural del sistema.<sup>91</sup>

Los sistemas ideológicos que permiten la continuidad del sistema histórico pueden identificarse, de acuerdo con Wallerstein, con los tiempos coyunturales. La relación entre las coyunturas y la ideología configura el espacio de acuerdo con un arreglo categórico y político que refleja las posiciones y los sentidos de los acontecimientos, como ejemplifica la dicotomía Oriente–Occidente. Se nombran espacios físicos y acontecimientos sociales conforme a un arreglo categórico de pertenencia y exclusión.<sup>92</sup>

88 Wallerstein, 33.

89 Wallerstein, 250.

90 Wallerstein, 267.

91 Wallerstein, 284.

92 Wallerstein, 155–8.

## *Entre el alba y el ocaso*

En el tiempo coyuntural —más largo que un tiempo episódico, pero más corto que un tiempo estructural— se estructuran los sentidos que damos a los acontecimientos en función de un sistema histórico superior, el orden legítimo. El tiempo episódico es el concepto de acontecimiento de Offe y el tiempo estructural es la uniformidad del ritmo histórico de Medina Echevarría. Los tres niveles del tiempo social presentan una compleja estructura de relaciones donde se pueden ubicar los acontecimientos, pero ¿dónde se ubican las crisis?

Las crisis y las transiciones se ubican, para Wallerstein, en el tiempo estructural, pero sólo son posibles por las dinámicas propias de los tiempos coyunturales-ideológicos. Éstas producen las contradicciones sistémicas que abren la puerta, dentro del tiempo estructural, a lo que él llama *kairos* o “tiempo correcto”,<sup>93</sup> el tiempo de las decisiones, donde “el libre albedrío es posible” y “no pueden evitar la elección moral.”<sup>94</sup> El *kairos* es el momento de la decisión que resuelve la crisis.

¿Cómo podemos saber cuándo es “el tiempo correcto”? Si el sistema ideológico que legitima el sistema histórico debe definir un tiempo que estructura las experiencias, ¿puede dar lugar a un tiempo que, explícitamente, está para activar la crisis desintegradora del sistema? El tiempo correcto sólo se manifiesta cuando se impugna el sistema ideológico. Aunque el tiempo coyuntural no es el espacio de la crisis, sí es el lugar para activar las contradicciones de las tendencias estructurales del sistema.

La relación con las teologías políticas de Walter Benjamin y Carl Schmitt es innegable. Una de las ideas centrales en sus propuestas es, precisamente, actuar en ese “tiempo correcto” porque la crisis de legitimidad de un orden instituido expone sus valores y lo coloca en una posición de máxima vulnerabilidad. En el estado de excepción se aprecia

---

93 Wallerstein, 160-1.

94 Wallerstein, 162.

con claridad el arribo del *kairos* como espacio de decisiones donde se puede controlar la crisis e incorporarla al orden cuestionado, o se asume la crisis para erradicarlo.

El primer apartado definió la legitimidad como la representación simbólica de los valores que sustentan la validez de un orden. A su vez, esta representación construya una estructura espacial y temporal donde las relaciones de dominación que instituyen y reproducen dicho orden son posibles. Sin embargo, una crisis de legitimidad ocurre cuando se cuestiona la vigencia y la validez del orden a través de sus valores, por lo que se abre un conflicto entre la continuidad y el cambio.

En este apartado definimos la crisis como un momento donde se cuestiona la dimensión social del tiempo que sustenta la representación simbólica que legitima el orden instituido. Esta dimensión se definió, a su vez, como una representación que nos permite ubicar los acontecimientos y nuestras experiencias en ese orden al que pertenecemos y que rige nuestra vida con esas relaciones de dominación. Al cuestionar la validez del tiempo estructurador, se cuestiona la validez misma de dichas relaciones.

También es importante recordar que el orden instituido, y que es legitimado por esta representación simbólica de los valores, tiene la función de expulsar a la violencia como un elemento irracional en el seno de la comunidad que rige. Al cuestionar la validez del orden y fomentar una crisis de legitimidad, se presenta un conflicto que demanda dos soluciones posibles: defender ese orden o erradicarlo. Y en ese conflicto se presenta la violencia como el medio de acción, y al cual dirigiré ahora mis reflexiones.

*Gewalt und Brutalität*

¿Por qué la violencia se convierte en el medio de acción política para resolver el conflicto de una crisis de legitimidad? Para responder esta pregunta, este apartado se dedica a indagar sobre este concepto. La primera parte se dedica a definir los principales atributos de la violencia, tomando como punto de partida *Sobre la violencia* de Hannah Arendt; la segunda parte del capítulo se enfoca en analizar un caso específico de violencia, partiendo del ensayo de Marcel Mauss y Henri Hubert sobre la función del sacrificio.

Como final de este apartado y del capítulo en general, haré un breve excursu para analizar el ensayo de Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*. En él se conjugan los conceptos de violencia y de mito, además de ser un texto elemental para comprender las teologías políticas de Walter Benjamin y Carl Schmitt, quienes leyeron este texto y quedó plasmado en sus ideas. De esta manera tiendo un puente para el capítulo final donde se analizarán sus dos propuestas.

Sin embargo, antes de entrar en materia cabe hacer un recorrido histórico sobre el papel de la violencia en la modernidad, particularmente con la obra de Thomas Hobbes. En el *Leviatán*, las principales aportaciones del pensador inglés fueron la introducción del estado de naturaleza, el iusnaturalismo y el contractualismo. Un estado civil para salir del estado de naturaleza violento sólo es posible mediante un contrato social que permite la administración de la violencia mediante su concentración en una figura soberana.

La obra de Hobbes colocó a la violencia en el centro del pensamiento político moderno al ubicarla en el estado de naturaleza, pero sólo sirve para establecer un punto de inflexión mas no define el concepto. Hobbes planteó en el capítulo 13 de *Leviatán* que los tres distintos conflictos que enfrentan a las personas implican un uso de la violencia propio. La competencia usa la violencia para dominar a otros hombres, la

inseguridad la usa para defenderse y el conflicto por la gloria la usa para obtener un reconocimiento.<sup>95</sup>

De esta asociación deriva la definición hobbesiana de la guerra de todos contra todos y la necesidad de establecer un contrato que ceda el derecho al autogobierno, es decir, al uso de la violencia. Esto se realiza hacia un ente soberano que concentra en sí la autoridad y el poder para actuar en representación de las personas.<sup>96</sup> El poder soberano que funda el pacto social se basa en la concentración de la violencia cedida por las personas para establecer una comunidad.

Con Hobbes, que también habló de los tiempos de guerra y de paz como producto de este paso del estado de naturaleza al estado civil, se estableció a la violencia como un medio de acción en el pensamiento político moderno. También se estableció una primera relación de la violencia con otro concepto fundamental: el poder. Esto no es menor, ya que uno de los problemas importantes al respecto es cómo distinguir entre violencia y poder, cosa que llamó la atención de Hannah Arendt.

Una de las principales aportaciones de Arendt al concepto de violencia no fue sólo concebir a la violencia como un tipo de acción, sino establecer una diferencia categórica entre violencia y poder. Para ella eran conceptos antitéticos que, ubicados sobre un continuo, se caracterizan por estar presentes en una proporción inversa a la que el otro se retira: a más violencia, menos poder, y viceversa.<sup>97</sup> Esta diferencia es clara cuando revisamos sus definiciones de ambos conceptos.

Para Arendt, el poder y la violencia eran artificios humanos que se

---

95 Thomas Hobbes, *Leviathan: or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, ed. Michael Oakeshott (New York: Simon and Schuster, 1997), 99-100.

96 Hobbes, 132.

97 Hannah Arendt, *On Violence* (New York: Harcourt, Brace & World, 1970), 56.

manifiestan mediante la acción.<sup>98</sup> Sin embargo, aunque ofreció una definición clara del concepto de poder,<sup>99</sup> sólo menciona distintos atributos de la violencia: su carácter instrumental, su capacidad destructora, su inmediatez y su irreversibilidad.<sup>100</sup> A partir de ellos se delinea una idea general de la violencia y por qué se opone al poder: la violencia es una acción humana irreversible que requiere de un instrumento para destruir el poder de una comunidad.

Un elemento importante de la dicotomía planteada por Hannah Arendt, relacionada con el concepto de crisis, está en las dos fuentes del poder y de la violencia. Para ella, el primero requiere de legitimidad y el segundo de una justificación.<sup>101</sup> La distinción entre ambas es de carácter temporal: la legitimidad se encuentra en el pasado y la justificación en el futuro; el poder se legitima en la historia de la comunidad que le da origen, mientras que la violencia se justifica en los fines que busca alcanzar con su actividad destructora.<sup>102</sup>

Así se manifiesta el papel social y político del tiempo mediante la distinción entre poder y violencia. En un pasaje posterior, Arendt ofreció una reflexión reveladora al respecto y que se relaciona con el concepto de crisis:

---

98 Arendt, 82 Al final del primer capítulo (p. 32) agregó una característica a su concepto de acción: “Sin embargo, es la función de toda acción, distinguida de la mera conducta, de interrumpir lo que de otra manera habría procedido automáticamente y, por lo tanto, predeciblemente.”

99 “El *poder* corresponde a la habilidad humana no sólo de actuar, pero actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y permanece en existencia sólo en tanto el grupo se mantenga junto.” Arendt, 44. Traducción propia.

100 Arendt, 46, 54-55.

101 Arendt, 51 En esta distinción también reside otro contraste fundamental para ella: al estar la violencia enfocada hacia una justificación y, por lo tanto, depender de otro elemento para tener sentido no puede servir de fundamento o “esencia de nada.”

102 Arendt, 52.

Recurrir a la violencia cuando se confronta a eventos o condiciones indignantes es enormemente tentador por su inmediatez y su contundencia inherentes. Actuar con rapidez *deliberada* va contra la raíz de la ira y la violencia, pero esto no les hace irracionales. Al contrario, tanto en la vida pública como la privada hay situaciones en las que la misma contundencia de un acto violento tal vez sólo sea el único remedio apropiado. El punto no es que esto nos permite aliviarnos —que igualmente puede hacerse bien al golpear una mesa o azotar una puerta. El punto es que bajo ciertas circunstancias la violencia —actuar sin argumento o discurso y sin considerar las consecuencias— es la única manera para equilibrar la báscula de la justicia de nuevo.<sup>103</sup>

¿Cuáles son los eventos o condiciones indignantes, las circunstancias y por qué sólo la violencia es la respuesta? Richard Bernstein recuerda que Arendt escribió en un diálogo constante con Frantz Fanon, cuyo texto *Los olvidados de la tierra* estaba en boga entre las distintas organizaciones estudiantiles y revolucionarias que protestaban a finales de los sesenta.<sup>104</sup> También señala que sus lecturas no eran distantes porque reconocían un momento decisivo donde la injusticia sólo se resolvía mediante la violencia.<sup>105</sup>

Dicha injusticia sólo era manifiesta cuando la sociedad donde ocurría se encontraba en crisis. Es decir, cuando la legitimidad de sus marcos referenciales temporales ya fue cuestionada o alcanzó su punto límite. Por eso, ante las preguntas motivadas por la cita de Arendt, es que se puede considerar a ese momento donde la violencia, en sus propios términos, pasa de ser justificada a ser legítima: porque su destrucción motiva un nuevo momento fundacional.

Una vez que la violencia actúa sobre la sociedad y destruye el viejo

---

103 Arendt, 63–64.

104 Richard J. Bernstein, *Violencia: pensar sin barrandillas*, trad. Santiago Rey Salamanca (Barcelona: Gedisa Editorial, 2015), 134, 245.

105 Bernstein, 249–55.

## *Entre el alba y el ocaso*

*statu quo*, llega la segunda parte del momento fundacional: el establecimiento de un nuevo poder social. Este poder social, si lo vemos desde Hobbes y de Arendt, es el momento donde la violencia se retira de la esfera pública y queda restringida de nuevo. Fundar un nuevo poder es fundar un nuevo tiempo, el tiempo de paz que refería Hobbes y que requiere su propia representación simbólica para legitimarlo.

Desde este punto de partida, vale la pena cambiar de perspectiva para adquirir nuevos matices sobre el concepto de violencia. Con Arendt se establecen atributos claves del concepto: su carácter instrumental, mediado, su cualidad destructora y su relación con los fines para los que se usa la violencia. También, y esto es clave, no hay que olvidar la relación antitética entre violencia y poder, donde la primera carece de legitimidad que sí tiene el segundo, pues ahí reside el resto de estas indagaciones.

¿Qué claridad nos ofrecen estos elementos sobre la violencia? Para articularlos de una mejor manera, es importante cambiar el foco hacia otro fenómeno asociado con la violencia, su capacidad destructora y fundacional. Me refiero al sacrificio como un acto que expulsa a la violencia de una comunidad. Enfocar mi atención hacia este acto no sólo responde a su simbolismo como un momento fundacional, sino a la relación eminentemente religiosa y política que encarna.

En la relación entre sacrificio y violencia convergen las ideas de Henri Hubert y Marcel Mauss, René Girard, María Zambrano y Byung-Chul Han. Salvo Zambrano, existe una línea directa desde Hubert y Mauss hasta Han, donde el principal tema es el carácter ritual del sacrificio y su cualidad fundadora mediante un acto violento que, en esencia, le permite a una comunidad establecer un límite entre lo violento y lo no violento. Para Zambrano, por su parte, el sacrificio ofrece una oportunidad de fundar un tiempo humano.

Por eso es importante esta recurrencia: en el sacrificio convergen tanto el tiempo como la violencia. Es un acto que no sólo tiene la ca-

pacidad de establecer un límite y crear un nuevo estado de cosas, sino que tiene la capacidad de explicar el origen de una comunidad. A la luz de las teologías políticas de Benjamin y Schmitt, el papel del sacrificio como momento fundacional puede aclarar la importancia del momento excepcional y la recurrencia a la violencia para fundar un orden nuevo.

En su “Introducción al análisis de ciertos fenómenos religiosos”, Hubert y Mauss ofrecieron una breve, pero sustancial, definición del sacrificio: “un medio que tiene el profano de comunicar con lo sagrado por la mediación de una víctima.”<sup>106</sup> Antes de llegar a esta definición, destacaron que el sacrificio es una institución, un rito. Esto va de la mano con otro elemento que aportaron al principio de este texto al señalar cómo convergen los mitos y los rituales en los sacrificios:

no es que el mito esté formado solamente por imágenes e ideas y el rito por gestos voluntarios dependientes de ideas, sino que, en uno y otro, figuran elementos idénticos; en los sacrificios se juegan sentimientos múltiples y potentes.<sup>107</sup>

El juego de sentimientos que permite el sacrificio, y que también permite la convergencia entre mitos y rituales, es posible gracias a que su ocurrencia establece un tiempo sagrado que califica y verifica la existencia de una sociedad.<sup>108</sup> En este sentido, existe una coincidencia entre ellos y las ideas de Norbert Elias, al reconocer en el sacrificio un momento que produce tiempos de oportunidad. De igual manera, María Zambrano consideró que un sacrificio establece un inicio y un origen, una historia.<sup>109</sup>

¿Por qué se requiere un sacrificio para establecer un tiempo y por

---

106 Marcel Mauss y Henri Hubert, *El sacrificio: magia, mito y razón*, ed. y trad. Ricardo Abduca, Antropografías (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010), 49.

107 Mauss y Hubert, 39.

108 Mauss y Hubert, 49, 61.

109 María Zambrano, *Persona y democracia: la historia sacrificial*, 2a ed. (Madrid: Ediciones Siruela, 2004), 109.

qué un acto violento? La definición extendida del sacrificio que dieron Hubert y Mauss ofrece un indicio de respuesta: “es un acto religioso que, por la consagración de una víctima, modifica el estado de la persona moral que lo consume, o de algunos objetos en los que la persona se interesa.”<sup>110</sup> El estado al que se refieren encierra una dualidad: la consagración incorpora a la persona en un todo religioso, pero también lo libera, lo expía de un estado de pecado.<sup>111</sup>

Mediante el acto sacrificial se comete una violencia de carácter redentor, pues es el pecado original que comparten todas las personas dentro de la comunidad que se está fundando. La única manera de redimir a la persona y dotarla de una dimensión trascendental en lo sagrado es que todas las personas sean responsables de expulsar la violencia en ese plano mediante el sacrificio. Es importante que lo religioso, antes que un trasfondo divino, tiene también un carácter comunitario, por eso es tan importante este acto fundacional.

Para que esto sea posible, es necesario que en el sacrificio se destruya algo que permita al sacrificante alcanzar esta dualidad. La víctima cumple con esta función, que ofrenda su vida en el sacrificio: “[...] es el medio de concentración de lo religioso; lo expresa, lo encarna, lo lleva. Al actuar sobre ella se actúa sobre aquél, se le dirige, sea que se le atraiga y absorba, sea que se le expulse y elimine.”<sup>112</sup> Al hablar de los rituales de consagración de la víctima, señalaron:

Se comienza por consagrarla; luego, por medio de la destrucción, se hace escapar las energías que esta consagración ha suscitado y concentrado sobre ella, unas hacia los seres del mundo sagrado, otras hacia los seres del mundo profano. La serie de estados por los cuales pasa la víctima podría ser figurada con una curva: se eleva a un grado máximo de religiosidad, en donde sólo permanece un instante, para descender progresivamente. Ya

110 Mauss y Hubert, *El sacrificio*, 83.

111 Mauss y Hubert, 140.

112 Mauss y Hubert, 141-142.

veremos que el sacrificante pasa por fases homólogas.<sup>113</sup>

¿Cuáles son las energías que se convocan con la consagración? René Girard ofreció una respuesta:

lo sagrado incluye todas las fuerzas que amenazan con dañar al hombre y que perturban su tranquilidad, las fuerzas naturales y las enfermedades jamás son diferencias de la confusión violenta en el seno de la comunidad. Aunque la violencia propiamente humana domina secretamente el juego de lo sagrado, aunque jamás esté totalmente ausente de las descripciones que de él se ofrecen, siempre tiende a pasar a un segundo rango, por el hecho mismo de que se sitúa fuera del hombre; se diría que intenta ocultarse, como detrás de una pantalla, detrás de las fuerzas realmente exteriores a la humanidad.<sup>114</sup>

Por eso es importante el sacrificio como un acto violento en la comunidad: la verificación sagrada es la expulsión de las fuerzas dañinas para la comunidad y sus integrantes, entre ellas la violencia que sus mismos integrantes pueden dirigir hacia ellos y pone en riesgo la continuidad de la convivencia.

El sacrificio, también señaló Girard, dota de sentido (un fin como decía Arendt) a la violencia, porque el temor de la violencia no es sólo que ocurra, sino que sea una violencia sin sentido, indiferenciada.<sup>115</sup> Aquí regresamos al papel de la mediación descrito por Carlo Galli: el sacrificio es un instrumento de construcción del orden que expulsa lo irracional de la comunidad trascendental. La resolución que encontró Zambrano fue que este sacrificio tuviera como víctima al ídolo para alcanzar un momento de igualdad.<sup>116</sup>

La importancia de la violencia también reside en lo que plantea

---

113 Mauss y Hubert, 127.

114 René Girard, *La violencia y lo sagrado*, trad. Joaquín Jordá, 6a. ed. (Barcelona, España: Editorial Anagrama, 2016), 69.

115 Girard, 68.

116 Zambrano, *Persona y democracia*, 56-57.

## *Entre el alba y el ocaso*

Byung-Chul Han: “La violencia del sacrificio genera un sentimiento de desarrollo, de fuerza, de poder, y también de inmortalidad.”<sup>117</sup> El sacrificio no sólo establece un límite entre las fuerzas destructivas y la comunidad, sino que construye una estructura que permite canalizarlas y transformarlas en su interior. Ahí reside el carácter fundacional de la violencia y el sacrificio: crea un dispositivo que define un lugar, una función y un sujeto a la violencia.

El Leviatán como dispositivo soberano de administración de la violencia representa el sacrificio contractualista y secular para expulsar a la violencia de las relaciones humanas, mas no de la sociedad civil que funda el pacto soberano. Girard consideraba que las sociedades modernas habían perdido su capacidad de concentrar la violencia por la ausencia de sacrificios (que llamó crisis sacrificiales).<sup>118</sup> La lectura sacrificial del Leviatán muestra que, más que una crisis, simplemente se transformaron los rituales.

Pero algo falta en esta lectura: si el sacrificio requiere de una víctima para considerarse tal, ¿cuál es la víctima que permite la aparición del Leviatán? En este caso, como planteó el propio Hobbes mediante el pacto que, figurativamente, hace cada hombre con sus pares:

*Autorizo y cedo mi derecho a gobernarne a mí mismo para este hombre, o esta asamblea de hombres, bajo esta condición, que usted ceda su derecho a él y autorice todas sus acciones de la misma manera.* Hecho esto, la multitud, así unida en una persona, es llamada una **REPÚBLICA**, en latín **CIVITAS**. Ésta es la generación de aquel gran LEVIATÁN o, más bien, para hablar de manera más reverencial, de aquel *dios mortal* a quien le debemos, bajo el *dios inmortal*, nuestra paz y defensa. Porque por esta autoridad, dada a él por cada hombre particular en la república, tendrá el uso de tanto poder y fuerzas conferidas a él que, por el terror mismo, se permitirá formar las voluntades

---

117 Byung-Chul Han, *Topología de la violencia*, trad. Paula Kuffer (Barcelona, España: Herder, 2016), 29.

118 Girard, *La violencia y lo sagrado*, 78.

Walter Benjamin, Carl Schmitt

de todos para alcanzar la paz en el interior y la ayuda mutua contra sus enemigos en el exterior. Y en él consiste la esencia de la república que, para definirla, es *una persona, de cuyos actos una gran multitud, por los pactos mutuos entre ellos, se han hecho autores, con la finalidad de que pueda usar la fuerza y los medios de todos, como considere conveniente, para la paz y la defensa común.*<sup>119</sup>

La víctima es, como establece desde la primera oración, el derecho a gobernarse uno mismo, pero sólo a condición de que los demás lo hagan. Este derecho, a su vez, se dirige a la creación de un ente artificial que concentrará el gobierno de todos en su persona, la república. Pero esta república, este Leviatán, sólo puede actuar a través de una persona natural, el soberano que se encargará de ejecutar el acto de gobierno en nombre de la comunidad de personas que ha instituido esta República.

Mediante este acto sacrificial se dota de sentido a la violencia que existe en el estado de naturaleza al darle un fin concreto: la seguridad y el establecimiento de la paz. La constitución del Leviatán es la creación del dios mortal que, secularmente, se encarga de actuar en protección de la comunidad. Esta figura y esta analogía no es menor, ya que como el propio Schmitt expuso en *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*:

Para Hobbes, Dios es ante todo potencia (*potestas*). Él recurre a la fórmula del “representante de Dios sobre la Tierra”, procedente del Medievo cristiano, para el soberano estatal porque, de otra manera, éste se convertiría en el “representante del Papa sobre la Tierra”. Así el carácter “divino” del poder estatal “soberano” y “omnipotente” no conlleva aquí en lo absoluto una argumentación de tipo lógico-demostrativo. El soberano no es un *defensor pacis*, de una paz reconducible a Dios; es el creador de una paz exclusivamente terrenal, *creator pacis*. La argumentación se desarrolla, entonces, en sentido inverso con respecto de los razonamientos propios del derecho divino: debido a que el poder estatal es omnipotente, él tiene carácter divino. Pero su omnipotencia es totalmente de otro origen *que*

---

119 Hobbes, *Leviathan*, 132. Traducción propia, cursivas y mayúsculas en el original. Las palabras en negritas son mías.

## *Entre el alba y el ocaso*

*divino*: es obra del hombre y se constituye a través de un “pacto” celebrado por hombres.<sup>120</sup>

Con esta inversión de la fuente del poder se completa el proceso de secularización que inicia con la crisis fundacional de la modernidad. La autoridad y el origen del orden social ya no provienen de un Dios sino de los hombres que, al reconocer su propia agencia, sacrifican su propia capacidad destructora y violenta para dotarse de un orden. Para Girard, esto se concentra en el acto de venganza; ceder este derecho permite el establecimiento de un sistema de administración de justicia que caracteriza al poder soberano.<sup>121</sup>

La capacidad de limitar y transformar la violencia en un instrumento supeditado a un poder colectivo y soberano se entiende por lo Bernstein llama su cualidad proteica, su capacidad de adoptar distintas formas.<sup>122</sup> El proceso de institucionalización de la violencia muestra su conformación en un poder que actúa en nombre de la comunidad que le da sentido. La administración de la justicia es la administración de la violencia institucionalizada para sancionar a quienes rompen los pactos o acuerdos que sostienen la comunidad.<sup>123</sup>

Hasta ahora, las reflexiones que he confrontado sobre la violencia desembocaron en los intentos de contener la violencia y su capacidad destructora. El camino llevó a la institucionalización de la violencia como un medio de acción que, respaldado en un poder social, permite establecer y limitar una comunidad. Sin embargo, es momento de ver el otro lado de la violencia, es decir: cuando ésta puede actuar para romper con un orden establecido mediante la atención a las ideas de Georges Sorel.

---

120 Carl Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes: sentido y fracaso de un símbolo político*, trad. Antonella Attili (México: Fontamara, 2008), 92.

121 Girard, *La violencia y lo sagrado*, 26–27.

122 Bernstein, *Violencia*, 261.

123 Benjamin, *Crítica de la violencia*, 91–92; Bernstein, *Violencia*, 262; Mauss y Hubert, *El sacrificio*, 83, nota 3.

*Excursus: Sorel, el mito y la violencia revolucionaria*

La idea de una violencia que puede barrer con el orden establecido permite nuevamente a la contraposición entre poder y violencia de Arendt. Sin embargo, la idea no es inicialmente suya, sino de Georges Sorel, quien en *Reflexiones sobre la violencia* planteó la contraposición entre *fuerza* y *violencia*. En palabras de Sorel: “la fuerza tiene como objeto imponer la organización de determinado orden social en el cual gobierna una minoría, mientras que la violencia tiende a la destrucción de ese orden.”<sup>124</sup>

Fuerza burguesa y violencia proletaria son dos potencias sociales que se confrontan en una tensión constante que expresa la lucha de clases. La similitud entre poder y fuerza radica en que ambos emanan de la organización social y se legitiman de ella. Para Sorel y para Arendt la violencia tiene la capacidad de destruir el poder/fuerza; sin embargo, para él es importante activar la violencia proletaria mediante la huelga general proletaria, y para ella es importante suprimir la violencia ampliando el poder emanado de la colectividad.

Es importante destacar que el potencial destructivo de la violencia para Sorel tiene un fin específico: la fuerza burguesa que sostiene el orden social. La violencia proletaria que haría esto posible se alimenta de la huelga general proletaria que, de acuerdo con él, es un mito social. Con este concepto se establece un vínculo entre crisis y violencia, por un lado, y entre estas reflexiones y el diálogo entre Walter Benjamin y Carl Schmitt, pues ambos pensadores recuperan tanto su concepto de violencia como el de mito social.

Por un lado, al considerar a la huelga general proletaria como un mito social que motiva la aparición de la violencia, Sorel apostaba por la creación de una conciencia obrera del sacrificio necesario para su apari-

---

<sup>124</sup> Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia: prefacio de Isaiah Berlin*, trad. Florentino Trapero y María Luisa Balseiro (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 231.

## *Entre el alba y el ocaso*

ción.<sup>125</sup> Para él, los mitos son “medios de actuar sobre el presente: toda discusión acerca de cómo aplicarlos materialmente al transcurso de la historia carece de sentido. *Lo único que importa es el mito en conjunto*: sus partes sólo ofrecen interés por el relieve que aportan a la idea contenida en esa construcción.”<sup>126</sup>

Los mitos funcionan, desde esta perspectiva, como una representación valorativa que sirve de orientación de la acción social. En el caso de la huelga general proletaria, la prospectiva de un paro total de la clase obrera como preludeo al ejercicio de la violencia proletaria cumple la función mítica. Al considerar así a la huelga general proletaria, Sorel identificó el potencial esclarecedor que tiene para amplificar las contradicciones y las oposiciones de clase que había que potencializar mediante la violencia.<sup>127</sup>

Igualmente, y aquí entra la relación entre crisis y violencia, sólo mediante la huelga es posible ver el potencial de las crisis como momento de aparición de la violencia proletaria.<sup>128</sup> De esta manera, el conflicto entre fuerza burguesa y violencia proletaria se convierte en una pugna donde el objeto imputado es la legitimidad del orden explotador burgués. Mito, crisis y violencia se conjugan aquí para activar el tiempo de oportunidad, pero no para instituir un orden sino para destruirlo.

Aquí también se establece la relación con Benjamin y Schmitt. La influencia de Sorel en Benjamin es explícita en *Para una crítica de la violencia*, en el caso de Schmitt, es más latente en *La dictadura* y en *Teología política*, pero explícita en *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Benjamin retomó el concepto de violencia proletaria como violencia revolucionaria y el papel del mito

---

125 Sorel, 195.

126 Sorel, 180.

127 Sorel, 187.

128 Sorel, 192.

social.<sup>129</sup> Schmitt recuperó la visión vitalista del racionalismo hecha por Sorel y analizó su concepto de mito.

Walter Benjamin dedicó una sección sustancial a los conceptos de huelga general política y huelga general proletaria de Sorel.<sup>130</sup> Para Sorel, la diferencia entre ambas radica en que la primera sólo busca hacerse de la fuerza burguesa y mantener el orden,<sup>131</sup> mientras que la huelga proletaria busca destruir la fuerza y el orden que sostiene. Al analizar el derecho de huelga como uno que “contradice los intereses del Estado”, Benjamin dijo: “El derecho lo admite porque retarda y aleja acciones violentas a las que temer tener que oponerse.”<sup>132</sup>

Así, para Benjamin la huelga se convierte en un medio puro; sin embargo, él hace un cambio sustancial en relación con Sorel. Asoció la violencia (que en su caso se refiere a la violencia conservadora de derecho) con la huelga general política y a la huelga general proletaria la considera como un medio puro no violento<sup>133</sup> porque

ésta no se produce con la disposición de retomar, tras concesiones anteriores y algunas modificaciones en las condiciones laborales, el trabajo

---

129 Bernstein, *Violencia*, 99-100, 101, nota 15.

130 Benjamin, *Crítica de la violencia*, 104-108.

131 Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, 210-213.

132 Benjamin, *Crítica de la violencia*, 104.

133 Benjamin, 106; Benjamin definió pureza en una carta a Ernst Schoen de enero de 1919: “La pureza de una esencia nunca es incondicional o absoluta; siempre está sujeta a una condición. Esta condición varía de acuerdo con la esencia de cuya pureza está en cuestión; pero esta condición nunca es inherente a la esencia misma. En otras palabras: la pureza de cada esencia (finita) no depende de sí.” Como explica Agamben al analizar esta definición, lo que propuso Benjamin es que incluso la pureza es de carácter relacional, en este caso, la violencia sólo es pura si se relaciona consigo misma. Walter Benjamin, *Briefe I: Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gersbom Scholem und Theodor W. Adorno* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1978), 206; Giorgio Agamben, *Estado de excepción: homo sacer II, 1*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, 2a. reimp. (Valencia: Pre-textos, 2010), 91-92.

## *Entre el alba y el ocaso*

anterior, sino con la decisión de retomar sólo un trabajo completamente cambiado, un trabajo no *estatalizado*, inversión que este tipo de huelga no tanto provoca sino que realiza directamente. De ello se desprende que la primera de estas empresas da lugar a un derecho, mientras que la segunda es anárquica.<sup>134</sup>

Con esta explicación a través de Sorel, Benjamin planteó con claridad una distinción que desarrollará posteriormente al final del ensayo.

Mientras la violencia sea un medio —es decir, impura al depender de un derecho que le dota de sentido— no puede considerarse un recurso de emancipación o destrucción como lo planteaba Sorel. Sólo cuando la violencia actúa *motu proprio* puede considerarse como un medio puro o como un acto en sí. La perspectiva de Benjamin abre la puerta para que la violencia revolucionaria cumpla su capacidad de liberar a las personas del orden impuesto.

En esto difiere radicalmente de la propia concepción de Arendt, que consideraba que la violencia nunca puede alcanzar su emancipación como instrumento mediado de acción humana. Frente a esta lectura de Benjamin, Schmitt planteará la necesidad de retornar la violencia, lo que Derrida identificó como la fuerza-de-ley en Benjamin,<sup>135</sup> al lugar del orden mediante la suspensión del derecho en la excepción.<sup>136</sup> En este principio, como señaló en *La dictadura*, reside el problema de la soberanía.<sup>137</sup>

Con la propuesta de la violencia revolucionaria de Benjamin que

---

134 Benjamin, *Crítica de la violencia*, 106–107.

135 Jacques Derrida, *Fuerza de Ley: el «fundamento místico de la autoridad»*, trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez (Madrid: Tecnos, 2016), 82.

136 Agamben, *Estado de excepción*, 58–62.

137 Carl Schmitt, “La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria,” en *Ensayos sobre la Dictadura, 1916–1932*, ed. José Ma. Baño León, trad. José Díaz García y Pedro Madrigal Devesa (Madrid: Tecnos, 2013), 279. Al menos que indique lo contrario, siempre que cite esta edición de los ensayos de Schmitt me referiré sólo al texto de *La dictadura*.

analizaré en el capítulo 3, entendida como la violencia pura que destruye todo orden y da paso a un momento mesiánico,<sup>138</sup> llegamos a un punto fundamental. El momento de la violencia revolucionaria es el momento que llega gracias a una crisis. A su vez, la crisis es el momento de la excepción, donde la pugna entre el orden social y una violencia destructora encuentra el momento máximo de conflicto.

Por su parte, la recuperación de las ideas de Sorel por Schmitt tiene dos momentos importantes en *La dictadura* y en *Teología política*. Al definir la dictadura soberana como “la comisión de acción incondicionada de un *pouvoir constituant*,”<sup>139</sup> se apoyó en Sorel para realizar una crítica al racionalismo-mecanicista de este poder constituyente. Mediante la recuperación de la “*violence créatrice* proletaria” la opone a una dictadura racionalista que busca instituir la fuerza burguesa.<sup>140</sup>

En *Teología política*, por su parte, Schmitt hace un reconocimiento de Sorel cuando escribió que su socialismo anarcosindicalista “ha sabido armonizar de esta suerte la filosofía de la vida de Bergson con la concepción marxista de la historia.”<sup>141</sup> Este comentario se relaciona a la crítica que hace a la sociología racionalista de los conceptos jurídicos, después de hablar sobre los conceptos políticos como “conceptos teológicos secularizados.”<sup>142</sup> La reconciliación de Sorel se expresaría mejor en su concepto de mito.

Schmitt dedicó el último capítulo de *Los fundamentos histórico-espiri-*

---

138 Como planteó Benjamin en el “Fragmento teológico-político”, el momento mesiánico sólo llega cuando los dos vectores de la *dynamis* histórica y la *dynamis* mesiánica se encuentran. Dicho encuentro sólo es posible cuando se manifiesta la violencia revolucionaria, que sirve como un tipo específico de la violencia divina que restituye la vida histórica de las personas. Ver nota 46 en este capítulo.

139 Schmitt, *Ensayos sobre la dictadura*, 225.

140 Schmitt, 225–26, nota 22.

141 Schmitt, *Teología política*, 42.

142 Schmitt, 37.

*tuales del parlamentarismo en su situación actual* a analizar la relación entre mito y violencia planteada por Sorel. Para él, la fuerza del mito, como recurso de unificación, sirve de antagonismo al racionalismo absoluto sobre el que se basa el parlamentarismo.<sup>143</sup> El mito canaliza las fuerzas vitales y “en vez del poder mecánicamente concentrado del Estado burgués, hace su aparición la violencia creadora del proletariado, en lugar de la «force», la «violence».”<sup>144</sup>

Sin embargo, para Schmitt, el error de Sorel radica en intentar “mantener en todo momento la base puramente económica de la perspectiva proletaria,”<sup>145</sup> lo que lleva a una erradicación del mito por seguir el racionalismo técnico-económico. Posteriormente reconoce que el propio Sorel admitió al final que el mito más fuerte era el mito nacional,<sup>146</sup> y esto le permite llegar a la siguiente conclusión:

La teoría del mito es el síntoma más contundente de que el racionalismo relativo del pensamiento parlamentario ha perdido la evidencia que tenía. [...] El peligro teórico de tales irracionalidades es, verdaderamente, grande. Los últimos sentimientos de solidaridad, todavía vigentes, al menos, en algunos restos, se ven superados por el pluralismo de un número incalculable de mitos. Para la teología política se trata de un politeísmo, como todo mito es politeísta.<sup>147</sup>

Schmitt dejó clara una triple distinción entre tres formas de mediación política: el mito, el racionalismo y la teología. Como explicaré en el capítulo 3, su posición a favor de la teología política responde a la importancia de una figura unipersonal que encabece la defensa del

---

<sup>143</sup> Carl Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual y la polémica con Thoma sobre el significado de la democracia*, trad. Pedro Madrigal Devesa y Patricio Montero-Martín, 2a ed. (Madrid: Tecnos, 2018), 285–86, 292.

<sup>144</sup> Schmitt, 294.

<sup>145</sup> Schmitt, 295.

<sup>146</sup> Schmitt, 298.

<sup>147</sup> Schmitt, 300–301.

orden en una situación excepcional, donde sólo sea posible una forma de legitimidad. Pero con esta distinción y reflexión, las aportaciones de Sorel en temas sobre la violencia y la necesidad de un mito unificador serán de la mayor importancia.

Con este breve excursus llegamos al final del capítulo, no sin antes sintetizar el marco analítico que se ha presentado aquí. La legitimidad funciona como una representación simbólica de los valores que sustentan un orden instituido, mediante la estructuración de la dimensión espacial y temporal donde son las relaciones de dominación de éste. Un momento de crisis ocurre cuando se cuestiona la validez temporal de la representación simbólica de la legitimidad del orden, y ante la posibilidad de cambio o continuidad emerge la violencia.

La violencia presenta una cualidad destructora que puede barrer con el orden establecido o suprimir las alternativas que emergen como nuevas representaciones simbólicas de legitimidad. Sin embargo, aunque la violencia funciona para actuar en el momento de crisis, la finalidad última es expulsar de nuevo a la violencia, ya sea mediante una nueva reconfiguración del orden o bajo un nuevo orden que cambie las relaciones de dominación que lo hacen posible. Así surgen los rituales sacrificiales en los momentos excepcionales.

Mediante los sacrificios se replantea la representación simbólica de la legitimidad que sostiene la validez del orden, o instauro un nuevo arreglo de relaciones de dominación que expulsará la violencia, un nuevo tiempo social. El análisis de *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel ayudó a comprender cómo se opone la violencia y el mito a las fuerzas burguesas que sostienen un orden de explotación dominación. Luego expuse la recuperación de estas ideas por Benjamin y por Schmitt.

Sin embargo, para complementar este análisis y ofrecer una primera aproximación a la relación entre este marco y el siguiente capítulo hay que hacer una última precisión. En la introducción de este capítulo ade-

lanté que para este momento me apoyaría en la apreciación hecha por Wolfgang Schluchter sobre la dominación carismática y relación con una situación excepcional:

El surgimiento de una relación duradera es tanto más probable en cuanto el «caudillo» haya demostrado su eficacia en situaciones de necesidad externa y, ante todo, de necesidad interna. En última instancia tiene que lograr el favorecimiento del bienestar de los dominados. **Esto significa que la dominación carismática surge generalmente en una situación de crisis y por la manera como esta se enfrenta.**<sup>148</sup>

La relación entre crisis y dominación carismática se entiende cuando Weber mencionó que ésta “subvierte el pasado (dentro de su ámbito) y es en este sentido específicamente revolucionaria.”<sup>149</sup> Sobre el elemento revolucionario, agregé:

el carisma *puede* ser una renovación desde dentro, que nacida de la necesidad, o del entusiasmo, significa un cambio en la tendencia de las convicciones y de los hechos centrales, con reorientación completa de todas las actitudes frente a las formas de vida individuales o frente al “mundo” en general.<sup>150</sup>

Esto hace que la dominación carismática sea “*extraordinaria y fuera de lo cotidiano*,”<sup>151</sup> pero también la coloca como un fenómeno capaz de producir un origen, y que “retrocede ante las fuerzas de lo cotidiano tan pronto como la dominación está asegurada y, sobre todo, tan pronto como toma un carácter de masas.”<sup>152</sup>

¿Por qué considero que hay una relación entre la dominación carismática y las teologías políticas de Benjamin y de Schmitt? En primer lugar, ambas proponen el papel de una figura unipersonal que es capaz de restablecer o destruir un orden legítimo: sea el Mesías o el soberano. En

148 Schluchter, *El desencantamiento del mundo*, 212. Las negritas son mías.

149 Weber, *Economía y Sociedad*, 367.

150 Weber, 368.

151 Weber, 369.

152 Weber, 375.

segundo lugar, está la relación con una situación crítica, de renovación y demostración de su capacidad extraordinaria para resolver el problema; es el momento del alba y del ocaso, donde es posible un nuevo tiempo, como lo llamó María Zambrano:

El alba es la hora más trágica que tiene el día, es el momento en que la claridad aparece como herida que se abre en la oscuridad, donde todo reposa. Es despertar y promesa que puede resultar incumplida. Mientras que el ocaso se lleva consigo el día ya pasado con la melancolía de lo que ya fue, mas también con su certidumbre y su cumplimiento. Y el hombre jamás es cumplido, su promesa excede en todo a su logro y sigue en lucha constante, como si el alba en lugar de avanzar se extendiese, se ensanchase, y su herida se abriese más profundamente para dejar paso a este ser no acabado de nacer.<sup>153</sup>

La claridad que evoca con sus palabras es la invitación a apreciar el momento de quiebre entre el orden establecido y la promesa o posibilidad de algo nuevo. Y esa claridad sólo es posible cuando éste encuentra su situación límite, el momento donde su verificación se torna indecible. Sin embargo, para poder apreciar la claridad del alba y el pasar del ocaso, debe haber alguien que pueda distinguirlo y nombrarlo, que pueda perfilar la necesidad de un nuevo orden legítimo.

Entre el alba y el ocaso se encuentra el sujeto que puede actuar durante una crisis, que se presenta de distintas formas. Para Sorel, el sujeto de la acción era la clase proletaria que, mediante la huelga general proletaria, activaba el potencial destructor de su violencia para barrer con un orden dado. Benjamin tomó esta idea de Sorel y dio al Mesías la capacidad para activar la violencia revolucionaria; es él quien completa la destrucción de un orden fundado en la violencia.

Para Schmitt, mediado por Hobbes, es el soberano quien resuelve la crisis creando una excepción mediante su acto decisorio. A diferencia de Sorel y Benjamin, Schmitt consideraba que lo importante en el mo-

---

<sup>153</sup> Zambrano, *Persona y democracia*, 47.

### *Entre el alba y el ocaso*

mento de crisis era replantear el orden para contener la fuerza de ley que fundaba su autoridad. Si la idea de crisis depende, en la alternativa revolucionaria, de que colapse una autoridad, para Schmitt la crisis depende de la capacidad soberana de defender y fortalecer el orden cuestionado.

A la luz de las teologías políticas de Benjamin y Schmitt, el momento de la excepción es el momento donde se da la pugna entre destruir el orden y defenderlo. Desde el contexto de la Alemania de Weimar, el momento de crisis produjo una diversidad de personajes que se asumieron profetas, héroes o ironistas. Para comprender con mayor claridad cómo fue posible este escenario, el siguiente capítulo dedicará sus indagaciones a un diálogo entre ausentes, dos teólogos políticos de la crisis y la violencia.

# El áspid y el basilisco

## *Benjamin y Schmitt ante la teología política*

*Lo que pasa es que yo no he querido nunca ser moderno, that wasn't my problem.*

—Jacob Taubes, *La teología política de Pablo*.

*El acto de un solo hombre (afirmó) pesa más que los nueve cielos concéntricos y trasañar que puede perderse y volver es una aparatosa frivolidad. El tiempo no rebace lo que perdemos; la eternidad lo guarda para la gloria y también para el fuego.*

—Jorge Luis Borges, “Los teólogos”.

Después del recorrido histórico que se presentó en el primer capítulo de esta tesis, y de la presentación de un marco analítico basado en los conceptos de legitimidad, de crisis y de violencia, ha llegado el momento de estudiar las teologías políticas de Walter Benjamin y Carl Schmitt. Aunque se han hecho menciones y ejemplos de ambas propuestas a través de esta investigación, el trabajo más extenso se encuentra en este capítulo. Los resultados que arroje se verán reflejados en las conclusiones generales de la tesis.

El título de este capítulo, como los anteriores, está compuesto de un par de términos contrapuestos entre sí. Este recurso no es gratuito, pues se relaciona con los dos pensadores que se ubican en el centro de esta investigación. Cada uno de los términos (esperanza y temor, alba y ocaso, áspid y basilisco) podrían asociarse con las personalidades y las propuestas teológico-políticas de Walter Benjamin y Carl Schmitt, son un testimonio de su propia experiencia de vida durante la República de Weimar.

## *El áspid y el basilisco*

Cada par de términos se explicó en los capítulos precedentes y por qué eran pertinentes a sus contenidos. La esperanza de la emancipación del sujeto para poder redimir su experiencia y la llegada del momento mesiánico como el alba de un nuevo tiempo histórico reflejan la teología política de Walter Benjamin. El temor ante la catástrofe de una sociedad de masas desbocada y el ocaso de la forma de vida que rigió a Europa reflejan la teología política de Carl Schmitt.

La elección del áspid y el basilisco para este capítulo no es gratuita, es una doble referencia sobre la teología política en general y para sus propuestas en particular. La primera referencia es a *Los dos cuerpos del Rey* de Ernst Kantorowicz donde, al hablar del reinado centrado en la figura de Cristo, explica cómo

la duplicidad de personas del rey no está basada en la ley o la constitución, sino en la teología: refleja la duplicidad de las naturalezas de Cristo. El rey es el representante perfecto de Cristo en la Tierra. Ya que el modelo divino del rey es a la vez Dios y hombre, el *christomimetes* real debe corresponder con esa duplicación; y ya que el modelo divino es a la vez Rey y Sacerdote, el reinado y el sacerdocio de Cristo deben reflejarse en sus vicarios también, esto es, el Rey y el Obispo, que son al mismo tiempo *personae mixtae* (espiritual y secular) y *personae geminatae* (humano por naturaleza y divino por gracia).<sup>1</sup>

La dualidad teológico-política del Rey-Cristo que explicó en ese pasaje se complementa con la manera de representarlo en el arte. Al comentar el frontispicio de los Evangelios de Aachen, Kantorowicz

1 Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: a study in medieval political theology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016), 58-59. Traducción propia. En el original en inglés dice "The king is the perfect impersonator of Christ on earth." Aunque el término correcto es imitador, decidí usar representante para guardar la proporción con su significado en inglés, porque el Rey no imita a Cristo, sino que asume la persona de Cristo, con todas sus implicaciones trascendentales como mediador entre lo mundano y lo divino, cuestión que fundamenta su autoridad; ver también "Impersonator Definition & Meaning - Merriam-Webster", Merriam-Webster, consultado el 22 de mayo de 2022, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/impersonator>.

mencionó cómo se utilizó el Salmo 90,<sup>2</sup> “el gran Salmo de la Victoria, el Salmo ‘imperial’ *par excellence*,”<sup>3</sup> para representar al emperador-Cristo vivo como un “*Imperator in tabernáculo militans*.”<sup>4</sup> Específicamente, se trata del versículo 13 donde se ubican la figura del áspid y el basilisco.

El tema de este Salmo es la omnipotencia de Dios como garantía de protección a quien se acoja a él. Como explicó Kantorowicz, la interpretación agustiniana de este Salmo influyó en la idea de Cristo como mediador entre el cielo y la Tierra, sobre la que se construiría la figura del Rey-Cristo como un vicario encargado de actuar sobre la tierra en el nombre de Dios.<sup>5</sup> El áspid y el basilisco son dos criaturas míticas que son aplastadas por la voluntad de Dios al momento de proteger a quien se acoge a su omnipotencia.

Como las teologías políticas de Walter Benjamin y Carl Schmitt están atravesadas por el tema de los mitos y el papel de la figura omnipotente que actúa para erradicarlos, decidí utilizarla para expresar el tema central de este capítulo. En parte se trata de explicar por qué un momento crítico, donde la representación simbólica de la legitimidad entra en una crisis que cuestiona la validez del orden establecido, requiere una intervención teológico-política. Así, el trabajo que presento a continuación se expondrá de la siguiente manera.

El primer apartado se dedica a una reflexión sobre el concepto de teología política y su importancia en la historia de las ideas políticas. La decisión de no incluir este apartado en el ya extenso capítulo anterior responde tanto a esa situación, como a una cuestión expositiva. Es más apropiado analizarlo aquí porque es uno de los objetos de investigación, más que una herramienta teórico-conceptual, su definición permitirá

2 La numeración corresponde a la versión de la Septuaginta; sin embargo, en la numeración contemporánea corresponde al Salmo 91.

3 Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 72.

4 Kantorowicz, 73.

5 Kantorowicz, 71-72.

## *El áspid y el basilisco*

una exposición más clara de las teologías políticas de Benjamin y Schmitt.

Los autores sobre quienes baso mis reflexiones sobre la teología política son tanto anteriores como posteriores a Benjamin y Schmitt, por lo que sus discusiones son contemporáneas de las ideas de los dos pensadores alemanes. Como explica el propio Scattola, “recién en el siglo XX llegó a formularse una doctrina de la «teología política» en sentido propio, es decir, reflexiva y consciente de sí misma.”<sup>6</sup> Es importante tener eso presente: la teología política como concepto es reciente.

Con base en este diálogo reflexivo sobre el concepto, el final del apartado presentará una definición de teología política, producto del marco analítico presentado previamente y de los hallazgos hechos aquí. La teología política se planteará como una forma de mediación que resuelve el problema entre la inmanencia y la trascendencia propio a la institución de un orden legítimo. La solución que plantea es la emergencia de una figura carismática, capaz de actuar en un momento excepcional, de crisis, para defender o instaurar un nuevo orden.

Tras esta exposición, el segundo apartado ofrece un perfil intelectual de Walter Benjamin y Carl Schmitt. No se trata de una reseña biográfica ni un resumen del contexto presentado en el primer capítulo, sino de identificar sus fuentes y perspectivas que dieron lugar a sus teologías políticas. Aunque ambos vivieron el periodo de la República de Weimar, nacidos y educados inicialmente bajo el régimen imperial, fueron personas diametralmente opuestas como reflejan los senderos de sus pensamientos.

En el caso de Benjamin, se presenta un pensador berlinés, judío, que se caracterizó por tener una multiplicidad de intereses y la incapacidad de identificar un programa de trabajo claro. Sus intereses iban desde

---

6 Merio Scattola, *Teología política: léxico de política*, trad. Heber Cardoso (Buenos Aires: Nueva Visión, 2008), 155.

*Walter Benjamin, Carl Schmitt*

la literatura francesa, la mística judía del estudio de la Cábala y la Torá, hasta su acercamiento con el marxismo gracias a Asja Lacis y Bertolt Brecht. Las múltiples fuentes de su pensamiento reflejan un personaje ecléctico y escurridizo que no sólo fue un crítico literario, sino un pensador de la experiencia en la moderna sociedad de masas.

Por su parte, Schmitt fue un pensador igualmente complejo, originario de Plettenberg y con una relación conflictiva hacia la capital alemana. Católico procedente de una región que había sido francesa hasta la guerra franco-prusiana, su experiencia fuera del entorno urbano, aunado a su formación como jurista, dio lugar a una aguda crítica de la ciencia jurídica de su tiempo. También ecléctico, fue un profundo conocedor del pensamiento contrarrevolucionario y crítico de la modernidad racionalista.

Con base en estos perfiles, el tercer apartado se dedica al análisis de sus teologías políticas, pero no vistas individualmente, sino en conjunto. La finalidad de este ejercicio expositivo es enriquecer la lectura y la comprensión de sus propuestas, vistas no sólo como expresiones de su época sino como perspectivas contrastadas que entablaron un diálogo directo e indirecto sobre los problemas que vivían. Así, las ideas no se presentan sólo como un objeto inerte, sino como un fenómeno dinámico y rico en significaciones.

La teología política benjaminiana se puede llamar mesianismo revolucionario, pues la respuesta que ofrece a la crisis de legitimidad en la República de Weimar es la erradicación del orden para redimir a las personas oprimidas. Así es posible salvar la experiencia perdida por las tensiones y los conflictos propios del periodo entreguerras, particularmente entre la modernidad y la tradición. Los principales textos que analizo son *Para una crítica de la violencia*, *El origen del Trauespiel alemán* y las *Tesis sobre el concepto de historia*.

Por su parte, la teología política schmittiana se puede llamar escato-

## *El áspid y el basilisco*

logía decisionista, pues la solución a la crisis de legitimidad es la suspensión del orden en crisis para prevenir su colapso e incorporar la causa de la crisis en el replanteamiento del orden cuestionado. De esta manera, se suprime el potencial destructor de la excepción y se refuerza la posición de autoridad. Los textos a analizar son *La dictadura*, *Teología política* y *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*.

El último apartado concluirá este capítulo al retomar las dos teologías políticas para explicar por qué se consideran de esta manera. Los tres temas que se discuten en el apartado anterior (el sentido de la violencia y su relación con el orden y la soberanía, la relación entre soberanía y estado de excepción, y la defensa del orden soberano o su erradicación mediante la violencia revolucionaria) servirán para enriquecer la explicación. Con esta explicación se asentarán también las bases sobre las que se van a plantear las conclusiones generales.

En contraposición con la mediación racionalista que entró en crisis tras el final de la Primera Guerra Mundial, y que fue incapaz de resolver el problema de la violencia y la inestabilidad del orden político en Alemania, las propuestas de Benjamin y Schmitt optan por otra forma de mediación. En un momento donde la principal exigencia era de dotar de sentido al caos que se vivía, el recurso a una forma teológica de la política aporta una certeza y la confianza en el milagro. Un milagro que traería el orden y expulsaría de nuevo a la violencia.

Después de esta introducción, es momento de iniciar con las indagaciones sobre el concepto de teología política. Como presentaré a continuación, el problema de la relación entre inmanencia y trascendencia tiene distintas implicaciones para la política que demandan la presencia de una figura sobrehumana. En la medida que la teología política encuentra soluciones a este problema, también va estructurando una forma de ver y de ser en el mundo que nos separa de nuestra mortalidad.

*Salvatio Dei*

Hablar de teología política es entrar en un concepto rico en significación, pero cuya definición escapa con facilidad al ojo analítico. Para hacer un trabajo puntual y sustancial al respecto es importante una precisión: una cosa son las definiciones de teología política y otra son los fenómenos de teología política. Las primeras se refieren a los ejercicios reflexivos que tratan de identificar los atributos y las relaciones posibles bajo ese concepto, las segundas son los acontecimientos identificables bajo esas definiciones.

Como suele ocurrir, los fenómenos preceden a las definiciones, pero sin las segundas no podemos comprender mejor a los primeros. Por eso, este apartado se dedicará primero a exponer las definiciones de teología política con base en la obra de Merio Scattola, y después hará un brevísimo recorrido por una serie de fenómenos clave que son atribuibles a este concepto. Para ese trabajo me apoyaré en la obra de Kantorowicz y de Elías J. Palti, que me permitirán vincular la reflexión hacia las teologías políticas de Benjamin y de Schmitt.

La obra de Merio Scattola es muy importante porque hace un trabajo de carácter genealógico y teórico que especifica este escurridizo concepto. Antes de entrar de lleno en su definición de teología política, cabe mencionar que define los términos de manera independiente. Define “teología” como “el discurso racional sobre lo divino” y define “política”, en sentido occidental como él acota, como “una organización de la comunidad meditada, reflexionada, mediada por el discurso.”<sup>7</sup>

Ambos conceptos comparten el discurso racional o reflexivo como atributo, lo cual es importante y lo vincula con el marco analítico del capítulo anterior. La dimensión discursiva atañe a la representación simbólica, la expresión de los valores que sustentan el orden legítimo. Mediante el discurso se representan valores, tiempos y espacios sobre los

---

<sup>7</sup> Scattola, 10.

## *El áspid y el basilisco*

que se funda y se organiza la comunidad que pueden, a su vez, asociarse con una forma divina que sustente su legitimidad.

Scattola identifica tres relaciones posibles entre los términos de teología política, en función de la prioridad que tengan entre sí. Cuando prevalece el primero sobre el segundo se produce una teología de la política, si ambos son equivalentes tenemos una reflexión teórica y filosófica sobre el elemento ordenador en el núcleo teológico de la política, y si predomina la política sobre la teología tenemos una “política de la teología” que busca fortalecer “el lazo comunitario y el ordenamiento interno.”<sup>8</sup> Además de esto plantea otra perspectiva.

También concibe las definiciones de teología política en otro plano, como definiciones en sentido amplio, propio y limitado en sentido especial. Las primeras hablan sólo de “cualquier referencia a lo religioso”, las segundas se refieren a las “experiencias históricas que elaboran el nexo entre trascendencia y orden humano a través de la reflexión racional” y las últimas “solo a aquellos fenómenos que explícitamente llevan ese nombre.”<sup>9</sup> A partir de estas dos dimensiones es posible perfilar la definición que ofrecerá del término.

La definición que él prefiere conjuga el sentido propio y limitado con el balance entre los términos de la teología política. De esta manera, la teología política se entiende como la reflexión racional sobre la relación entre el origen de la política y la dimensión trascendental de la experiencia humana, es decir, cómo se puede alcanzar mediante el establecimiento un orden político que funda una comunidad humana y le da continuidad.<sup>10</sup> Bajo esta definición es posible identificar los fenómenos que conforman las teologías políticas.

Como refleja el recorrido histórico que hace en su libro, para Scat-

---

8 Scattola, 9.

9 Scattola, 11–12.

10 Scattola, 12–13.

tola la teología política es un problema eminentemente occidental que tiene como punto de partida la figura de Cristo. Más que detenerme en cada momento, me interesa concentrar este proceso en tres momentos específicos que definen su devenir. El primer momento ya lo mencioné, la figura de Cristo y la separación entre inmanencia y trascendencia, el segundo es la conciliación de ambas dimensiones y el tercer momento es el arribo de la secularización.

El punto de partida de la teología política se encuentra en la *Carta a los romanos* del apóstol San Pablo. En ella se codifican los principios doctrinales que regirán la relación de la comunidad cristiana a su interior y hacia el mundo pagano con el que se encontrará, a partir de entonces, en un permanente conflicto. Como explica Scattola: “la escatología de Pablo representa una total negación del mundo dado y el rechazo a encontrar en el cualquier sentido implícito, cualquier mezcla de razón divina y pecado humano.”<sup>11</sup>

Hay dos pasajes importantes en la carta: “Porque el pecado no tendrá ya dominio sobre vosotros, pues no estáis bajo la ley sino bajo la gracia,” (Rom 6, 14) y “Así, pues, hermanos míos, también vosotros quedasteis muertos para la ley por medio del cuerpo de Cristo, para pertenecer de hecho a otro: al resucitado de entre los muertos, de manera que demos frutos para Dios” (Rom 7, 4).<sup>12</sup> Aquí cabe la lectura sacrificial de la crucifixión de Jesús: su conversión en Cristo sirve de ofrenda para la fundación de una comunidad.

El capítulo 8 es la clave de la carta a los romanos, pues ahí Pablo estableció lo que Taubes llamó la *lógica mesiánica*, basada en la *fe en la redención del tiempo fundado por Cristo*:<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Scattola, 39.

<sup>12</sup> La traducción de los versículos provienen de la siguiente edición de la Biblia: *La Biblia: versión castellana del P. Serafín de Ausejo, revisada y actualizada por Marciano Villanueva con un prólogo de Josep M. Soler* (Barcelona: Herder, 2004).

<sup>13</sup> Jacob Taubes, *La teología política de Pablo*, trad. Miguel García-Baro (Madrid: Editio-

## *El áspid y el basilisco*

En efecto, lo que era imposible a la ley, por cuanto que estaba incapacitada por causa de la carne, Dios, enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado y como víctima del pecado, condenó al pecado en la carne, a fin de que lo mandado por la ley se cumpla en nosotros, los que caminamos, no según la carne, sino según el Espíritu (Rom 8, 3-4).

En Rom 8, 5-8, Pablo construyó la oposición absoluta al sentenciar que “el anhelo de la carne termina en muerte; mientras que el anhelo del Espíritu, en vida y paz. [...] quienes viven según la carne no pueden agradar a Dios.” Al dar esta lectura a la muerte de Jesús,<sup>14</sup> Pablo estableció una oposición fundamental que da origen al conflicto entre inmanencia (la vida en el plano terrenal) y la trascendencia (la vida en el plano espiritual-divino).<sup>15</sup>

La separación de los planos de la existencia dio lugar a la posibilidad del ser de vivir en dos tiempos. En el tiempo presente transcurre la vida de la carne y el tiempo por venir es el tiempo mesiánico donde se encuentra la salvación. Weber llamó a este proceso la “escatología mesiánica”: “El proceso escatológico consiste entonces en una transformación política y social de este mundo. Un héroe poderoso, o un dios, vendrán —pronto, tarde, alguna vez— y colocarán a sus adeptos en el primer lugar merecido en el mundo.”<sup>16</sup>

El segundo momento de la teología política se ubica en la Edad media con el conflicto entre la autoridad terrenal y la autoridad divina. Este conflicto, que se puede sintetizar en la doctrina de *plenitudo potestatis*, definiría la relación entre la política y la Iglesia durante la Edad media y

---

rial Trotta, 2007), 21.

14 Claude Lefort, “¿Permanencia de lo teológico-político?”, en *La incertidumbre democrática: ensayos sobre lo político*, ed. Esteban Molina (Barcelona: Anthropos Editorial, 2004), 81-82.

15 “Yo tengo para mí que los sufrimientos del tiempo presente no merecen compararse con la gloria venidera que se revelará en nosotros” (Rom 8, 18).

16 Weber, *Economía y Sociedad*, 616.

hasta la reforma protestante. La pugna entre ambas autoridades interesó particularmente a Kantorowicz, mientras que el concepto también forma parte, como expondré posteriormente, de las reflexiones de Carl Schmitt.

Constantino el grande sirve como punto de partida, pues “alineó al imperio con la Iglesia católica universal.”<sup>17</sup> La figura del emperador romano es fundamental por distintos motivos, pues al proclamar el edicto de Milán

por primera vez declaró la libertad absoluta de todos los cultos, comprendidas las numerosas sectas cristianas; [...] se colocó al cristianismo al nivel de las viejas creencias; recibió el carácter de una corporación y recuperó las iglesias y propiedades que habían pasado al fisco o a manos de particulares.<sup>18</sup>

Jacob Burckhardt también señaló que Constantino se asumió por primera vez como una figura de autoridad tanto terrenal como divina. De acuerdo con él se hacía llamar *Pontifex maximus* y escribía sermones que, como instrumento de poder, eran un recurso de legitimación en un momento de crisis al asumirse como un “predicador cristiano.”<sup>19</sup> Sin embargo, el desarrollo de esta figura entraría en un conflicto durante la Edad media al emerger los primeros reyes y el fortalecimiento de la autoridad papal.

Sin embargo, para comprender plenamente la magnitud del conflicto, es importante recordar la importancia de las acciones de Constantino:

En la prolongada lucha para suprimir la división interna, por codificar su doctrina y extender sus fronteras, el cristianismo se había convertido en

---

17 Paul Johnson, *Historia del cristianismo*, trad. Aníbal Leal y Fernando Mateo (Barcelona: Ediciones B, 2004), 118.

18 Jacob Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo*, trad. Eugenio Ímaz (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 310.

19 Burckhardt, 340-41.

## *El áspid y el basilisco*

muchos aspectos sorprendentes en una imagen refleja del propio imperio. Era católico, universal, ecuménico, ordenado, internacional, multirracial y cada vez más legalista. Estaba gobernado por una clase profesional de hombres cultos que, en ciertos aspectos, funcionaban como burócratas, y sus obispos, a semejanza de los gobernadores, los legados o los prefectos imperiales, tenían poderes amplios y discrecionales para interpretar la ley. La Iglesia estaba convirtiéndose en el *Doppelgänger* del imperio. Cuando la atacaba y debilitaba, el imperio se debilitaba él mismo, pues el cristianismo se había convertido en un fenómeno secular tanto como espiritual: era una enorme fuerza en favor de la estabilidad, con sus tradiciones, su propiedad, sus intereses y su jerarquía. A diferencia del judaísmo, carecía de aspiraciones nacionales que fuesen incompatibles con la seguridad del imperio; por el contrario, su ideología armonizaba bien con los objetivos y las necesidades del Estado universal. El cristianismo se había acercado al Estado llevado por el impulso de su propio éxito. ¿No era prudente que el Estado reconociese la bienvenida metamorfosis y concertara, por así decirlo, un *marriage de convenance* con la «esposa de Cristo»?<sup>20</sup>

La adecuación de la institución cristiana con el poder político sirvió, de esta manera, como una reestructuración de la dominación ante un momento de crisis. Así el imperio se convirtió en “la comunidad de los fieles del único Dios, la iglesia en la tierra, y el emperador es su jefe, a quien le corresponde la interpretación autorizada del verbo.”<sup>21</sup> La asimilación teológico-política introdujo el problema de la dualidad del poder y de la autoridad que luego deberían resolver, y para la que la doctrina de *plenitudo potestatis* es clave.

El derecho divino de los reyes surgió de la incorporación del cristianismo en el Imperio operada por Constantino y alcanzó su máxima expresión en el imperio carolingio. El creciente poder secular apoyado en el retiro de los papas al ámbito religioso culminó con el conflicto de las investiduras, donde la autoridad papal se reivindicó como vicaria de

---

20 Johnson, *Historia del cristianismo*, 107.

21 Scattola, *Teología política: léxico de política*, 47.

Cristo en la Tierra y, por lo tanto, superior a la autoridad regia.<sup>22</sup> El momento culminante de esta tensión se encuentra en Bonifacio VIII y la proclamación de la bula *Unam sanctam*.

La doctrina de las dos espadas donde la espada material, blandida por los reyes, está supeditada a la espada espiritual blandida por la Iglesia,<sup>23</sup> fue la culminación del proceso de emancipación y luego jerarquización del poder divino. Harold Laski mencionó: “Los gobernantes temporales son meros ejecutores de la voluntad papal [...]. Y el ejercicio temporal de la autoridad es una concesión sujeta en todo momento a la interpretación papal de su preferencia.”<sup>24</sup> Éste fue el principio de la *plenitudo potestatis*.

Para Paul Johnson, esta doctrina “significaba que se suspendían y carecían de vigencia todas las leyes morales o escritas en el caso del Papa, pues él estaba sujeto sólo al juicio celestial.”<sup>25</sup> Por eso es posible nombrar al papa vicario de Cristo.<sup>26</sup> La doctrina se convirtió en la base de la mediación entre la inmanencia y la trascendencia, pues “la plena potestad del papa es una facultad jurisdiccional, una capacidad de examinar y juzgar, derivada de la responsabilidad pontificia frente al orden impreso

---

22 Johnson, *Historia del cristianismo*, 258-277. En su extensa narración sobre el conflicto de las investiduras caben destacar dos puntos importantes: el primero es el declive en el poder de la corona producto de la pérdida de territorios y de recursos (p. 262-63). El segundo punto fue el tiempo de oportunidad: ante el declive de los poderes seculares y el inicio de un periodo de bonanza económica en Europa a inicios del siglo XI permitió ver el verdadero poder que tenían las abadías y los obispados en el control de esos recursos, lo que facilitó el reclamo de superioridad papal como vicario de Cristo (p. 262, 264).

23 Johnson, 257; Scattola, *Teología política: léxico de política*, 61.

24 Harold J. Laski, “Political Theory in the Later Middle Ages”, en *The Cambridge Medieval History*, vol. VIII (Cambridge: Cambridge University Press, 1938), 622.

25 Johnson, *Historia del cristianismo*, 269.

26 Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 91.

## *El áspid y el basilisco*

por Dios a la creación.”<sup>27</sup>

Tomas de Aquino concilió los dos principios de autoridad al proponer el principio de la doble mediación. La organización y estructuración de las dimensiones teológicas y políticas establece un nexo complejo entre las esferas de la vida, supeditadas bajo la ley eterna. Las manifestaciones de la ley eterna se dan bajo la ley humana, la ley natural y la ley divina, donde la primera contiene los preceptos inmediatos, la segunda se manifiesta mediante la razón humana y media entre la ley humana y la ley divina.<sup>28</sup>

Thomas Hobbes inició el tercer momento de la teología política. Merio Scattola explica que esto es posible porque planteó la posibilidad de un orden trascendental sin la mediación de Dios.<sup>29</sup> La nueva mediación es racional y emerge al separar dos dimensiones de la teología política: la dimensión sustancial y la dimensión tecnológica,<sup>30</sup> porque “todo su conocimiento debe estar mediado por la razón humana tal como se manifiesta en el individuo, que es, pues, el punto de partida epistemológico de toda la ciencia política.”<sup>31</sup>

El predominio de la razón y su manifestación tecnológica son los dos pilares del proceso de secularización bajo el que nace la modernidad. Para Elías J. Palti, en este momento donde ocurrió el llamado giro secular de Occidente, caracterizado por la emergencia del campo autónomo de lo político que se disloca de lo

---

27 Scattola, *Teología política: léxico de política*, 66.

28 Scattola, 70-72.

29 Scattola, III. Sin embargo, cabe mencionar que aunque Dios no medie en la institución de un orden trascendental, sigue presente para Hobbes. Ver la nota 119 del capítulo 2 cuando reconoce es que bajo al gracia del dios inmortal que se construye un dios mortal.

30 Scattola, 112.

31 Scattola, 118.

teológico.<sup>32</sup> También se pregunta cómo es posible que una sociedad profundamente teológica diera origen a un campo autónomo y secular, pregunta que respondió Weber con el desencantamiento del mundo.

La búsqueda de la salvación en el dominio del mundo concreto, que se llamará ascetismo intramundano, transforma la relación del hombre con lo divino y consigo mismo. Ante la imposibilidad de conocer los designios de Dios, es necesario actuar sobre el mundo para materializar sus principios en nuestro entorno, que nuestro actuar refleje la vida apegada a él. Esto operó una transformación en el centro del pensamiento político, como planteó Umberto Cerroni:

no se da ya el estudio de la estructura orgánica, natural, racional, eterna de la sociedad, sino el que se refiere al hombre que, con sus derechos naturales y con su capacidad de decisión construye y modela a la sociedad. El mundo del individuo es el mundo transitorio de la historia.<sup>33</sup>

Entonces, la redención es posible sólo en la medida que la acción racional y tecnológica de los hombres moldee el mundo como camino de la salvación. Así, el problema de la teodicea que atravesaba a la teología política desde su origen, es decir, el problema de cómo conciliar a un Dios omnipotente con un mundo imperfecto, se resuelve en la centralidad del sujeto. De esta manera, se presenta lo que Merio Scattola llama el itinerario de la secularización de la política moderna:

[...] iniciado con Hobbes y desarrollado por la doctrina del derecho natural, se compone de dos movimientos complementarios. Mientras, en efecto, la trascendencia divina es empujada fuera de la experiencia terrenal, el mundo práctico se separa en dos ámbitos diferentes: el externo, dominado por la ley, provisto de coacción, pero carente de virtud, y el interno, habitado por la conciencia, dotado de virtud, pero carente de construc-

---

32 Elías J. Palti, *Una arqueología de lo político: regímenes de poder desde el siglo XVII* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2018), 15, 28.

33 Umberto Cerroni, *Introducción al pensamiento político*, trad. Arnaldo Córdova, 28a ed. (Siglo XXI Editores, 2008), 54.

## *El áspid y el basilisco*

ción. Tanto más Dios, el infinito externo al hombre, es alejado del mundo, cuanto más se recrea un nuevo infinito de interioridad, como si la pérdida de uno fuera compensada por el crecimiento de otro.<sup>34</sup>

Aquí es cuando Walter Benjamin y Carl Schmitt retomaron la teología política, cuando una crisis de legitimidad cuestiona al orden trascendental, racional y moderno, muestra el agotamiento del itinerario de la secularización.

La teología política inició como la separación de los planos inmanentes y trascendentes como promesa de la salvación de los hombres. Posteriormente se convirtió en la forma de mediación política cuando Constantino adoptó y asimiló al cristianismo al imperio y resolvió el problema de la teodicea al darle un sustento político a la promesa de la salvación. La crisis en las relaciones entre monarcas y papas llevó a aclarar la relación entre lo inmanente y lo trascendente para clarificar los ámbitos de competencia de cada autoridad.

Hobbes llegó al tercer momento de la teología política, tras la reforma protestante y la transformación de las relaciones entre la Iglesia y la política, y abrió la posibilidad de una trascendencia humana libre de la presencia de Dios. La idea de construir un orden racional, producto de un sujeto activo, marginó lo divino de la vida humana. Lo que Scattola llamó el triunfo de la tecnología racional llegaría a su fin en 1918, con el regreso de la teología política a la discusión mediante Benjamin y Schmitt.

### *Angelus Novus y Jano*

Para comprender mejor por qué Walter Benjamin y Carl Schmitt se acercaron a la teología política como respuesta a la crisis de legitimidad que vivía Alemania, en este apartado haré un perfil intelectual de cada uno. Se trata de identificar en su biografía y en su formación aca-

---

<sup>34</sup> Scattola, *Teología política: léxico de política*, 129.

### *Walter Benjamin, Carl Schmitt*

démica y cultural los elementos que permitan explicar la afinidad entre su pensamiento y esta forma de mediación política. Asimismo, también sirve para ubicar a cada uno en el contexto de la Alemania de Weimar presentado en el capítulo 1.

Walter Benjamin, crítico literario y ensayista, nació en Berlín el 15 de julio de 1892 y falleció en la ciudad de Portbou en la noche entre el 26 y el 27 de septiembre de 1940. Provenía de una familia judía acomodada y asimilada, creció en medio del proceso de modernización que transformaría a Berlín en una de las urbes más importantes de Europa a principios del siglo XX.<sup>35</sup> Durante su infancia y su juventud fue educado en importantes escuelas de Alemania, donde forjaría una actitud inquisitiva que luego reflejaría en su obra.

No hay que olvidar el papel de Berlín como capital no sólo del Imperio Alemán, sino de la *Mitteleuropa*, la comunidad intelectual y cultural que congregaba a la población del centro y el este de Europa. Su experiencia se reflejaría en sus principales intereses intelectuales. su aspiración en convertirse en un crítico literario y artístico, su curiosidad por el misticismo judío, las relaciones que guardaría en su madurez con el comunismo y el marxismo, hasta su última relación como colaborador con la Escuela de Frankfurt.

Uno de sus principales atributos, en el que se enfoca el análisis de su pensamiento, es la propuesta de una filosofía de la historia con la crítica como método de análisis y exposición. Desde este punto de partida, la teología política de Benjamin se manifiesta como un mesianismo revolucionario que se erige en contra de un enemigo claro: la mitología política. Es un recurso de desmitologización para alcanzar una verdadera justicia y liberar al sujeto para que sea posible una experiencia plena que reivindique la dignidad humana.

---

35 Howard Eiland y Michael W. Jennings, *Walter Benjamin: A Critical Life* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University, 2014), 12-13.

## *El áspid y el basilisco*

Desde 1911 empezó a escribir y participar en las discusiones públicas, especialmente en cuestiones políticas y educativas. Su principal influencia en este periodo fue Gustav Wyneken, quien sería su mentor hasta el inicio de la Primera Guerra Mundial, cuando rompería con él por apoyar la participación alemana en el conflicto.<sup>36</sup> La formación hegeliana de Wyneken se reflejaría en los textos de juventud de Benjamin, donde discute temas como “la reforma escolar y la cultura de la juventud.”<sup>37</sup>

La formación universitaria de Benjamin se dedicó a los estudios literarios en la Universidad Albert Ludwig en Friburgo, donde también se encontraban Edmund Husserl y Martin Heidegger. Sin embargo, su formación se haría bajo el neokantismo de Heinrich Rickert, cuestión que lo acompañaría el resto de su vida.<sup>38</sup> De acuerdo con Ana Lucas, “las lecturas decisivas que Benjamin realiza en esos años se destacan obras de Kant, Kierkegaard, Goethe, Spitteler, Shakespeare, Tolstoi, Nietzsche, Strindberg, Ibsen y Hölderlin.”<sup>39</sup>

La importancia de sus años formativos para su posterior carrera intelectual es crucial, ya que no sólo fueron los primeros acercamientos hacia un conjunto de autores que revisaría en su obra, sino la identificación de temas y problemas clave. Cuestiones como la poesía de Hölderlin, el problema del lenguaje, el concepto de experiencia y la idea de la historia germinaron en los años de juventud de Benjamin. Son textos con los que, de acuerdo con Lucas, “se puede constatar una mayor coherencia teórica de la que se le suele atribuir.”<sup>40</sup>

Una de las principales aportaciones de esta época, particularmente

---

36 Eiland y Jennings, 24–28; Ana Lucas, Introducción a Walter Benjamin, *La metafísica de la juventud*, trad. Luis Martínez de Velasco (Barcelona: Paidós, 1993), 19–20.

37 Lucas, Introducción, 20; Eiland y Jennings, *Walter Benjamin: A Critical Life*, 28.

38 Eiland y Jennings, 33.

39 Lucas, Introducción, 10.

40 Lucas, 13.

para esta investigación, está en la formación temprana de su idea de la tarea crítica de la historia.<sup>41</sup> Su ensayo de 1913, “La vida de los estudiantes”, abre con la siguiente reflexión:

Hay una concepción de la historia que, partiendo de la base de un tiempo considerado infinito, distingue el *tempo* de hombres y épocas en función de la mayor o menor rapidez con que trascurren por el camino del progreso. [...] La reflexión que viene a continuación, por el contrario, señala una situación en la que la historia parece hallarse concentrada en un núcleo tal y como antiguamente aparecía en las concepciones de los pensadores utópicos. Los elementos del estado final no se manifiestan como una tendencia progresiva aún sin configurar, sino que se encuentran incrustados en el presente en forma de obras y pensamientos absolutamente amenazados, precarios y hasta burlados. La tarea de la historia no es otra, en consecuencia, que representar el estado inmanente de la perfección como algo absoluto, y hacerlo visible y actuante en el presente. Ahora bien, este estado no debe definirse mediante una descripción pragmática de particularidades (instituciones, costumbres, etc.), pues se encuentra muy lejos de todo eso, sino que ha de captarse en su estructura metafísica, como, por ejemplo, el reino del Mesías o la idea de la Revolución Francesa.<sup>42</sup>

En esta extensa cita, el párrafo inicial de ese ensayo, se perfilan ya varios temas que preocuparán a Benjamin durante el resto de su vida. Entre ellos destaca el tema del tiempo presente (*Jetztzeit*, que luego tendrá un papel principal en las *Tesis sobre el concepto de historia*),<sup>43</sup> el tema de la

---

41 Eiland y Jennings, *Walter Benjamin: A Critical Life*, 43.

42 Benjamin, “La vida de los estudiantes” en *La metafísica de la juventud*, 117.

43 Benjamin, 179-180. Además de este ensayo, en “Drama (*Trauerspiel*) y tragedia” también adelantó su oposición entre el tiempo histórico y el tiempo mecánico, así como una tempranísima definición del tiempo mesiánico:

Esta idea del tiempo pleno (*erfüllen Zeit*) viene a manifestarse en la Biblia como una idea predominantemente histórica: se trata del tiempo mesiánico. En cualquier caso, la idea de tiempo histórico pleno no se piensa como la idea de un tiempo individual. Esta determinación, que cambia por completo el sentido de la plenitud del tiempo, es justamente lo que diferencia el tiempo trágico del tiempo

## *El áspid y el basilisco*

verdad y el mito, así como la tarea crítica de la historia como un camino hacia la verdad de las cosas. Así, los años de juventud y de vida universitaria son los años donde se cimenta el perfil intelectual de Benjamin.

Eiland y Jennings también destacan otras fuentes de juventud en Benjamin como Georg Simmel, de quien tomaría cursos en 1912 y luego serviría para influir su propia teoría de la experiencia.<sup>44</sup> Tras terminar su experiencia universitaria y tras el paso de la guerra, Benjamin enfocó su trabajo hacia su tesis doctoral sobre el concepto de crítica en el romanticismo alemán. A partir de ahí se observa un punto de inflexión en su pensamiento y que abre la puerta para su etapa más conocida como crítico de arte.

Antes de entrar de lleno en esta etapa, cabe destacar un último texto de su etapa de juventud. Escrito en 1916 pero publicado de manera póstuma, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” ofrece uno de los pilares metodológicos sobre el que trabajó posteriormente Benjamin. Si en los textos anteriores se habló de su relación con la historia y con el tiempo, en este ensayo reflexionó sobre la capacidad lingüística para transmitir el ser de las cosas, su verdad.

Para Benjamin existe un problema fundamental en el lenguaje, producto de las concepciones burguesas: es el problema de la mediación. Por un lado, está la visión *medial* del lenguaje: “cada lenguaje se comunica a sí mismo *en* sí mismo; es, en el sentido más estricto, el medio (*Medium*) de la comunicación. Lo «medial» (*das Mediale*) refleja la *inmediatez* de toda comunicación espiritual y constituye el problema base de la teoría del lenguaje.”<sup>45</sup> En esta visión, el lenguaje es un medio *donde* se expresa el ser.

---

mesianico. El tiempo trágico se relaciona con este último al igual que un tiempo cumplido individualmente se relaciona con un tiempo cumplido divinamente (p.180).

44 Eiland y Jennings, *Walter Benjamin: A Critical Life*, 49.

45 Benjamin, “Sobre el lenguaje general y el lenguaje de los humanos” en *Iluminaciones*, 25.

Por otro lado, la concepción burguesa del lenguaje “afirma que la palabra es el medio (*Mittel*) de la comunicación, su objeto es la cosa, su destinatario el ser humano.”<sup>46</sup> En este caso, el lenguaje es un medio *para* transmitir a otras personas. La diferencia radica en que, cuando se concibe el lenguaje de forma medial, es decir, como un espacio donde somos *en* el lenguaje, “la entidad espiritual y la lingüística son idénticas;”<sup>47</sup> cosa que no ocurre cuando se concibe el lenguaje como un medio *para* transmitir.

Benjamin adelantó sus reflexiones sobre el lenguaje en una carta a Martin Buber de julio de 1916 acerca de colaborar en su revista *Der Jude*. Aquí vio el problema del lenguaje políticamente, sobre su influencia “en el mundo ético [*sittliche*] y las acciones [*Handeln*] humanas.”<sup>48</sup> Planteó una crítica a la concepción instrumental del lenguaje respecto a la acción y ofrece una postura reveladora:

Puedo entender la escritura [*Schrifttum*] como tal como poética, profética, objetiva en términos de sus efectos, pero en todo caso sólo como *mágica*, esto es como *in-mediata*. [...] Cualquiera que sea la forma en que el lenguaje demuestre su efectividad, no lo hará a través de la mediación de contenidos, sino a través de la más pura revelación de su dignidad y su esencia [*Wesen*]. Y si prescindo de otras formas de efectividad —como poesía o profecía—, es porque repetidamente me parece que la eliminación pura

---

46 Benjamin, 27.

47 Benjamin, 28.

48 Benjamin, *Briefe I*, 126. Benjamin utilizó Tat y Handeln en esta carta, dos conceptos que en alemán significan acción. Sin embargo, usó Tat como acción consciente o deseada, mientras que usó Handeln de dos maneras: aquí como acción simple carente de motivos (y que a través de una opinión puede adquirir motivos) y en la cita siguiente lo usó como “hablar de algo”, un juego lingüístico entre la mera palabrería y un lenguaje puro o medial (ver la nota 133 del capítulo 2 sobre el concepto de pureza en Benjamin). “handeln – Schreibung, Definition, Bedeutung, Etymologie, Synonyme, Beispiele | DWDS”, consultado el 24 de mayo de 2022, <https://www.dwds.de/wb/handeln#2>; “Tat – Schreibung, Definition, Bedeutung, Etymologie, Synonyme, Beispiele | DWDS”, consultado el 24 de mayo de 2022, <https://www.dwds.de/wb/Tat>.

## *El áspid y el basilisco*

de lo inefable [*Unsagbar*] en lenguaje es la forma más obvia que se nos ha dado para ser efectivos **en** el lenguaje y, en esa medida, **a través de** él. Esta eliminación de lo inefable me parece que coincide precisamente con lo que es la forma sobria, objetiva y real de escribir e indicar la relación entre conocimiento [*Erkenntnis*] y acción consciente [*Tät*] en la magia lingüística. Mi concepto de una escritura [*Schreibens*] y un estilo objetivo y altamente político es: conducir hacia lo que se le ha negado a la palabra; sólo donde se revela esta esfera de silencio [*Sphäre des Wortlosen*] en un poder indeciblemente puro [*unsagbar reiner Macht*] puede surgir la chispa entre la palabra y la acción consciente [*Tät*] y motivada, donde la unidad entre ambas es igualmente real. Sólo la dirección intensiva de las palabras hacia el seno del silencio más íntimo logra el verdadero efecto. No creo que la palabra esté más alejada que el actuar [*Handeln*] “real”, por lo que no es capaz de conducir a lo divino de otra manera que por sí misma y por su propia pureza. Tomada como medio, prolifera.<sup>49</sup>

La carta fue escrita antes del ensayo sobre el lenguaje que, como revela la carta del 11 de noviembre de ese año, inició como respuesta a una carta de Gershom Scholem.<sup>50</sup> Es interesante ver la evolución del pensamiento de Benjamin entre julio y noviembre de ese año, porque en la carta a Buber está el núcleo argumentativo y metodológico sobre el que desarrolla su teoría del lenguaje. Es, también, un ejercicio del método crítico, que ya se perfilaba desde sus ensayos “Experiencia” (1913) y “La vida de los estudiantes” (1915).<sup>51</sup>

---

49 Benjamin, *Briefe I*, 126-27. Cursivas en el original, palabras en negritas mías.

50 Walter Benjamin, *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*, ed. Gershom Scholem y Theodor W. Adorno, trad. Manfred R. Jacobson y Evelyn M. Jacobson (Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1994), 81-82. Cuando se trate de sólo mencionar el contenido de las cartas, me remito a la edición en inglés. Para las citas textuales traduzco la edición en alemán de las cartas.

51 Benjamin, 32, 66-69; Eiland y Jennings, *Walter Benjamin: A Critical Life*, 65; Benjamin escribió el primer ensayo el 22 de junio de 1913, como le anunció en su carta del día siguiente a Herbert Belmore, mientras que “La vida de los estudiantes” fue la versión escrita de la conferencia que dictó en Weimar ante la Sociedad de Estudiantes libres,

Walter Benjamin, Carl Schmitt

El tercer pilar del método de Walter Benjamin es el concepto de crítica, con él dio el paso de la juventud a la adultez y a la carrera consolidada como intelectual. Sin embargo, como en las cuestiones de su pensamiento, hay un antecedente de juventud que vale la pena recoger. Al igual que su ensayo sobre lenguaje, a finales de 1916 ofreció un adelanto de su concepto de crítica y su relación con el lenguaje, que es estructural a su método, en una carta a Herbert Belmore:

Es demasiado grandioso el criticar. Es toda la noche que trae la luz, el cuerpo sangrante del espíritu [*Geistes*]. Todo es demasiado pequeño para criticarlo, no está ahí en absoluto: la oscuridad, la oscuridad total en sí misma, incluso quien intente mirar la dignidad [*Würde*] la perderá de vista. En cuanto la palabra se nos aparezca en nuestro camino, preparemos para ella el sitio más puro y santísimo [*die reinste heiligste Stätte*]: pero debe asentarse en nosotros. Queremos conservarla en la forma [*Form*] última más valiosa que podamos darle —arte, verdad, derecho—: quizá todo se nos quite de las manos, pero por lo menos debería ser forma [*Gestalt*]: no crítica. Esto le corresponde a la periferia más exterior del círculo de luz alrededor de cada cabeza humana, no al lenguaje. Donde lo encontremos lo consideraremos trabajo. El lenguaje se asienta solo en lo positivo, en la cosa [*Sache*] que aspire a la unidad más ardiente con la vida; no mantiene la apariencia de crítica, de *χωρον* [consagrar], de distinción entre el bien y el mal; sino que traslada todo lo crítico en su interior, la crisis en el corazón del lenguaje.

La verdadera crítica no va contra su objeto: es como un material químico que corroe al otro sólo en el sentido que, al descomponerlo, devela su naturaleza interna, no la destruye. El material químico que corroe de esta manera (diatéticamente) las cosas *espirituales* [*geistigen Dinge*] es la luz. Ella no se muestra en el lenguaje.

La crítica de las cosas espirituales es la distinción entre lo genuino y lo falso. Eso no es el objeto [*Sache*] del lenguaje, o sólo en un disimulo muy profundo: en el humor. Sólo en el humor puede el lenguaje ser crítico. Entonces así se presenta la magia crítica particular que, al poner en con-

---

fue publicado en septiembre de 1915. Ambos están disponibles en *La metafísica de la juventud*, 93-97, 117-36.

## El áspid y el basilisco

tacto a la cosa falsificada [*das nachgemachte Ding*] con la luz, la desintegra. Permanece lo genuino: es ceniza. Nos reímos al respecto. De quien resplandezcan todos sus rayos en exceso podrá también hacer ese descubrimiento celestial que llamamos crítica. Precisamente los grandes críticos vieron asombrosamente lo genuino: Cervantes.<sup>52</sup>

Contra lo que una lectura del Benjamin tardío aportaría sobre la relación entre crítica y filosofía de la historia desde una perspectiva materialista,<sup>53</sup> este extenso pasaje de su carta a Belmore muestra una idea de crítica más metafísica. En tanto proceso que elimina la falsedad de las

---

52 Benjamin, *Briefe I*, 131-32. Benjamin utilizó *Würde* para referirse a la dignidad humana, inmediata, del respeto a la persona. También destaco tres distinciones: 1. entre *Form* y *Gestalt*, donde aquella tiene una concepción instrumental mientras que ésta tiene una concepción ontológica (forma como aparato vs. forma como creación de la imaginación); 2. entre *Sache* y *Ding*, la primera refiere a cosas indeterminadas y la segunda a cosas concretas (lo falso y lo divino, por ejemplo); 3. el uso de *χρῖον* en el original griego y que traduje como consagración, pues corresponde la expresión inmediata: “distinción entre bien y mal”. La mención de ese término religioso no es gratuita como muestra el texto y, además, alude a la raíz compartida entre crion, crisis y crítica. También podría ser un error o un juego de palabras al escribir *χρῖον* en lugar de escribir *κρῖον* (krinen), la raíz griega de crítica. La distinción entre *Sache* y *Ding* podría venir de Husserl y su fenomenología trascendental pues, como señalan Eiland y Jennings, Benjamin leyó a Husserl durante sus estudios universitarios en Friburgo e, incluso, estudió *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Asimismo, mencionan que “una lista no publicada de libros en el Archivo Walter Benjamin en Berlín muestra el extensivo interés de Benjamin en la escuela fenomenológica.” *Walter Benjamin: A Critical Life*, 60, 79, 688, nota 9.; Sobre la distinción entre *Sache* y *Ding*, basta revisar la explicación de Antonio Zirió en el Glosario que acompaña las conferencias de París de Husserl. Edmund Husserl, *Las conferencias de París: Introducción a la fenomenología trascendental; presentación, traducción y notas*. Antonio Zirió Q., trad. Antonio Zirió Q. (México: UNAM; Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009), 80.

53 Al contrario, como muestra la recuperación que hizo Terry Eagleton de una cita a la Addenda a “El París del Segundo Imperio de Baudelaire” de Benjamin, la lectura del materialismo histórico está atravesada por su concepción temprana de la crítica y de la filosofía de la historia. *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, trad. Julia García Lenberg, 3a ed. (Madrid: Cátedra, 2018), 46.

cosas, devela su verdad (o su esencia), la presenta en su forma pura y la pone en diálogo con la trascendencia, es decir, con lo puramente divino. Sin embargo, su madurez llega en “*Las afinidades electivas de Goethe*” y *El origen del Trauerspiel alemán*.

Publicado en 1922, su ensayo sobre la emblemática novela de Goethe sobre las relaciones amorosas es una aplicación consistente de su método crítico y de su filosofía del lenguaje. El inicio del ensayo define su concepto de crítica en ese momento como la concordancia entre el contenido objetivo (la *Form*) y el contenido de verdad (la cosa divina [*geistige Ding*]).<sup>54</sup> A partir de esta postura crítica, Benjamin se estudió la forma del matrimonio como una forma mítica que restringe el contenido de verdad del amor.

Sin embargo, su principal aportación, además de esa definición tan sintética del concepto de crítica, está en la relación entre mito y decisión.<sup>55</sup> Mediante una severa crítica a la mitología del matrimonio que representan Eduard y Charlotte, el dispositivo elemental para desmontar su representación es el concepto de decisión.<sup>56</sup> Ésta instauro un nuevo orden o sistema de valores bajo el que se rigen las estructuras simbólicas que sostienen la relación entre los dos personajes y que,

---

54 Walter Benjamin, “Las afinidades electivas de Goethe”, en *Dos ensayos sobre Goethe*, trad. Graciela Calderón y Griselda Mársico (Barcelona: Gedisa Editorial, 2000), 13-17.

55 Para Eilenberger, este ensayo también sirve como una alegoría para hacer un diagnóstico un juicio sobre la República de Weimar, que en esos años aún se encontraba en la profunda crisis de legitimidad que “de persistir en sus irresueltas vacilaciones [...], acabaría por recaer en la esfera de las formas de pensar míticas, para finalmente ser destruida por ellas.” *Tiempo de magos: la gran década de la filosofía, 1919-1929*, trad. Joaquín Chamorro Mielke (Barcelona: Taurus, 2019), 153.

56 “La norma jurídica se adueña del amor que tambalea. El matrimonio de Eduard y Charlotte produce, incluso en decadencia, la muerte del amor porque en él está insertada —aun en la deformación mítica— la magnitud de la decisión con la cual la elección jamás puede competir.” Benjamin, “Las afinidades electivas de Goethe”, 87.

## *El áspid y el basilisco*

trágicamente, se refuerzan tras el sacrificio de Otilie.<sup>57</sup>

Por su parte, Benjamin llevó su concepto de crítica a la idea misma de conocimiento en el “Prólogo epistemicrítico” a *El origen del Trauerspiel alemán*. En él sometió a juicio dos elementos fundamentales de la idea positiva de conocimiento: el concepto y la idea, las cuales contraponen a su concepto de verdad y al papel del nombre en su filosofía del lenguaje. En el ejercicio de la crítica, en última instancia, se refiere al problema del origen, cuya verificación se hace en función de “la autenticidad de lo mostrado.”<sup>58</sup>

Su crítica se puede resumir en los siguientes puntos. El problema del conocimiento es que siempre está mediado, mientras que la verdad es inmediata, por lo que el primero siempre es objeto de cuestionamiento y la segunda no.<sup>59</sup> El medio de exposición del conocimiento son los conceptos que, en conjunto, forman ideas; sin embargo, las ideas difieren de los conceptos porque tienen un carácter trascendental.<sup>60</sup> En alusión a la monadología de Leibniz, las ideas se convierten así en imagen del mundo.<sup>61</sup>

Así se configuró el método de Walter Benjamin: una filosofía de la

---

57 Es interesante cómo conjugó Benjamin su filosofía del lenguaje con la crítica en este ensayo, al destacar que la ausencia de nombres (algo que en el ensayo de 1916 es su tema central al hablar sobre la posibilidad de un lenguaje medial) refleja el carácter mítico basado en representaciones típicas más que en personas sustancialmente reales. En el caso de Otilie, ella representó para Benjamin el objeto sacrificial sobre el que la decisión legítima su estructuración mítica. Benjamin, 24, 31; Benjamin, *Iluminaciones*, 27–28.

58 Walter Benjamin, *El origen del Trauerspiel alemán*, ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, trad. Alfredo Brotons Muñoz (Madrid, España: Abada, 2012), 28.

59 Benjamin, 10.

60 Benjamin, 14.

61 En las ideas es posible encontrar el nexo trascendente con la verdad en tanto “el ser apartado de toda fenomenalidad, el único al que pertenece dicha fuerza, es el ser del nombre, que determina el darse de las ideas.” Benjamin, 16, 29.

historia basada en la crítica que busca el contenido de verdad de las cosas para encontrar su esencia. Su despertar intelectual y su consolidación metódica se dió entre los años de 1916 y 1923, es decir, entre el “corazón de las tinieblas” de la Gran Guerra y el temor al colapso de la incipiente República de Weimar. Aunque Terry Eagleton lo encuentra al final de su obra,<sup>62</sup> la finalidad de su método es rescatar la experiencia humana de la catástrofe por medio de la política.

Por eso su teología política es tan importante: no sólo es una estrategia de emancipación, sino de salvación de la experiencia mediante la historia. La crítica como instrumento y la filosofía de la historia como perspectiva de acción. Benjamin definió la su en una carta a Gershom Scholem el 22 de octubre de 1917:

[...] que la dignidad [*Dignität*] metafísica última de una perspectiva filosófica que quiere ser realmente canónica se mostrará más claramente en su confrontación con la historia; en otras palabras, es en la filosofía de la historia donde debe mostrarse más claramente la afinidad específica [*spezifische Verwandtschaft*] de una filosofía con la doctrina verdadera [*der wahren Lehre*]; porque aquí debe presentarse el tema del devenir histórico del conocimiento [*Erkenntnis*] que trae la doctrina de la disolución [*die Lehre zur Auflösung*].<sup>63</sup>

Al contrario de Benjamin, la vida de Carl Schmitt se caracterizó por un tradicionalismo propio de un pueblo alemán de finales del siglo XIX: Plettenberg. Nacido el 11 de julio 1888, creció en un contexto fuertemente marcado por la *Kulturkampf*, el proceso de separación entre la Iglesia y el Estado que consolidó la nación alemana.<sup>64</sup> Tras su educación básica decidió estudiar la universidad en Berlín, lo que fue un

62 Eagleton, *Walter Benjamin*, 66.

63 Benjamin, *Briefe I*, 151-52. Benjamin se refería, al hablar de una dignidad metafísica última a una dignidad trascendental, frente a la dignidad [*Würde*] inmanente de la persona que exige el respeto por parte de sus semejantes.

64 Gopal Balakrishnan, *The Enemy: an Intellectual Portrait of Carl Schmitt* (London; New York: Verso, 2000), 11-12.

fuerte choque cultural como explica Gopal Balakrishnan:

Berlín era la variopinta antítesis del mundo en el que había crecido: una metrópolis gigante de poder, dinero y cultura moderna era extraña a sus sensibilidades nativas tanto en escala y atmósfera; no sólo noroesteña, alemana y protestante, pero, al menos en el imaginario popular, en cierta forma también judía. Desde entonces siempre tendría una relación ambivalente con la ciudad, que encontraba a su vez fascinante y perturbadora.<sup>65</sup>

La contraposición entre la gran metrópoli y su vida provincial fue fundamental en sus años formativos, una tensión que acompañó el desarrollo posterior de sus ideas. Desde entonces, influyó en su pensamiento el cambio de paradigma en el pensamiento y la práctica jurídica alemana, como señalan Balakrishnan, Dyzenhaus y Scheuermann.<sup>66</sup> El conflicto entre el positivismo jurídico y lo que Balakrishnan identifica como el movimiento de “Ley libre” ofreció a Schmitt un espacio para realizar sus aportaciones intelectuales.<sup>67</sup>

Si la filosofía de la historia convirtió a Benjamin en un *Angelus Novus*,<sup>68</sup> el método y el perfil intelectual de Schmitt lo convirtió en Jano, como lo llama Carlo Galli.<sup>69</sup> A diferencia de Benjamin, es inevitable ha-

---

65 Balakrishnan, 13.

66 Balakrishnan, 13-15; Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy*, 2, 12-14; William E. Scheuermann, *Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1994), 15-16. En el caso de Dyzenhaus y Scheuermann, como analizaré a detalle en las conclusiones, la discusión es también con la lectura weberiana de la relación entre legalidad, legitimidad y liberalismo.

67 Balakrishnan, *The Enemy*, 14.

68 La mítica figura de la acuarela de Paul Klee, al que Scholem le dedicó un poema con motivo del cumpleaños 29 de Benjamin en 1921, y luego serviría de inspiración para la tesis IX sobre el concepto de historia. Walter Benjamin y Gershom Scholem, *Correspondencia, 1933-1940*, trad. Rafael Lupiani (Madrid, España: Trotta, 2011), 86-87; Benjamin, *Iluminaciones*, 311-12, 454-55, nota 9.

69 Carlo Galli, *La mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt*, trad. María Julia de Ruschi (Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2011), 11. Para Galli, Schmitt

cer un recorrido intelectual sin tener un juicio moral sobre él, debido a su afiliación y asociación con el nazismo. William E. Scheuerman y Volker Neumann critican los intentos por excusar el nazismo de Schmitt, aunque ellos no dejan de emitir un severo juicio sobre él que llevan a sus aportaciones.<sup>70</sup>

Los juicios existentes sobre Schmitt y el nazismo no son objeto de esta tesis o este análisis, pero baste señalarlos y reconocer el grado de verdad que tienen. Las implicaciones de sus ideas en el desarrollo del régimen nazi son otro objeto de análisis que tampoco atañe a esta tesis, ya que requieren de una investigación distinta. Además de estas distinciones, también es necesario aclarar otro elemento sobre la propia biografía de Schmitt antes de entrar de lleno en el análisis de su perfil intelectual.

Me refiero al papel del catolicismo en su vida, al que dedicó textos y también se reconoce como una influencia en su pensamiento.<sup>71</sup> Es necesario abordar este punto para evitar confusiones o expectativas sobre la influencia que tendría en su teología política. Al hablar sobre modernidad y secularización, Scheuerman señala que “la hostilidad de Schmitt a la modernidad difiere esencialmente de la mayoría de los autoritarios

---

podía ver “los dos lados de ‘lo político’. Es decir, de captar el pasaje de lo informe a la forma, del Caos al orden, de la guerra a la paz y su fatal reversabilidad, o sea, otra vez el pasaje de la forma a la crisis.”

70 Volker Neumann, “Introduction”, en *Weimar: A Jurisprudence in Crisis*, ed. Arthur J. Jacobson y Bernhard Schlink (Berkeley: University of California Press, 2000), 282; Scheuerman, *Between the Norm and the Exception*, 7-9. Scheuerman incluso es claro al mencionar que escribe contra las interpretaciones desde la izquierda como la de Chantal Mouffe, que trató de recuperar el pensamiento schmittiano y su crítica liberal.

71 Para Arthur Versluis, el catolicismo es parte de su subestructura intelectual en dos temas: el rechazo al misticismo y la historicidad de Cristo. El papel de la figura de katechon es importante también, sobre todo en su relación con el paralelismo entre el concepto de amigo/enemigo de Schmitt y el ortodoxo/hereje de Tertuliano. “Carl Schmitt, Modernity, and the Secret Roads Inward”, *Telos*, núm. 148 (septiembre de 2009): 28-29, <https://doi.org/10.3817/0909148028>.

## *El áspid y el basilisco*

religiosos, y llama la atención que no apoye abiertamente una descarada dictadura teocrática.<sup>72</sup>

Como explicaré al final de este análisis, la teología política de Schmitt no es una reducción católica de lo político, sino una compleja propuesta de acción política que busca instaurar la unidad homogénea de la comunidad mediante un acto decisorio en un momento de crisis.<sup>73</sup> Lo interesante de su pensamiento (y, por ende, su método) es lo que señalan Galli y Neumann: su capacidad para diagnosticar con precisión el origen y las causas de una crisis.<sup>74</sup> La diferencia sustancial son las implicaciones de su diagnóstico para salir de ella.

Entonces, para llegar ese punto, es importante plantear cuáles son los ejes que guiaron el pensamiento de Schmitt para, de ahí, derivar el lugar de su teología política en ellos. El eje principal es la crítica a la modernidad secular que produjo la ficción de la homogeneidad social. De él se despliegan dos ejes complementarios hacia problemas específicos: la expresión jurídica de la modernidad (el positivismo jurídico) y la expresión política de la modernidad (el parlamentarismo).<sup>75</sup>

La modernidad es el tema central de la crítica de Schmitt porque —como Benjamin, pero con un acercamiento diametralmente opuesto— estaba interesado en la experiencia concreta. El problema de la mediación racional de la modernidad y sus consecuencias como la fragmentación y la incertidumbre guiaron su pensamiento. Para Yvonne

---

72 Scheuerman, *Between the Norm and the Exception*, 30.

73 En palabras de Jeffrey Herf: “[...] el valor de la política se encuentra sobre todo en la oportunidad que brinda para las decisiones existenciales a favor de los valores, cualquiera que éstos sean.” *El modernismo reaccionario*, 250.

74 Galli, *La mirada de Jano*, 14, 16; Neumann, “Introduction”, 283–84.

75 Jens Meierhenrich y Oliver Simons, “A Fanatic of Order in an Epoch of Confusing Turmoil: The Political, Legal, and Cultural Thought of Carl Schmitt”, en *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, ed. Jens Meierhenrich y Oliver Simons (New York: Oxford University Press, 2016), 20, 39.

Sherratt, Schmitt tenía un desprecio de la modernidad que lo hizo aferrarse a su fe católica, cuestión que, como indican Jens Meierhenrich y Oliver Simons, lo llevó a una constante búsqueda de orden.<sup>76</sup>

Como señala Friedrich Balke, la cuestión de la modernidad ubica a lo político en una anomia donde las distinciones políticas son cuestionables y obsoletas, por lo que se producen significantes vacíos.<sup>77</sup> En sus palabras, para Schmitt “la modernidad se caracteriza por el potencial para politizar todos los asuntos sociales y culturales,”<sup>78</sup> lo que impedía la posibilidad de un orden total basado en la experiencia concreta.<sup>79</sup> Con base en esta concepción de la modernidad, se pueden identificar dos pilares del método schmittiano.

Para Meierhenrich y Simons, estos pilares son la atención a lo concreto y el uso de binarismos para lograr un pensamiento antinómico.<sup>80</sup> Cada uno responde a su preocupación por la experiencia y la necesidad de certeza; constituyen una estrategia de trabajo que le permite construir una idea de orden. Mediante las antinomias estableció distancias categóricas y con la concreción integró esas categorías al establecer criterios de proximidad entre ellas para ver cómo constituyen así la totalidad social.

La atención a lo concreto le permitió criticar y desmontar el sistema de representaciones, mientras que los binarismos antinómicos le permitieron establecer las distinciones fundacionales de todo orden. El despliegue de su crítica a la modernidad y, en general, su método se puede apreciar en tres textos particularmente. El primero es *Catolicismo romano*

76 Meierhenrich y Simons, 4; Yvonne Sherratt, “Hitler’s Lawmaker: Carl Schmitt”, en *Hitler’s Philosophers* (New Haven: Yale University Press, 2013), 95.

77 Friedrich Balke, “Carl Schmitt and Modernity”, en *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (New York: Oxford University Press, 2016), 630–31.

78 Balke, 629.

79 Meierhenrich y Simons, “A Fanatic of Order...”, 50.

80 Meierhenrich y Simons, 54.

## *El áspid y el basilisco*

y *forma política* (1923), el segundo es *El concepto de lo político* (1932) y el tercero es *La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones* (1929).

Carl Schmitt expuso con claridad ambos fundamentos metodológicos aplicados en la crítica de la modernidad al definir a la Iglesia católica como un *complexio oppositorium*.<sup>81</sup> Desde el inicio anunció que “en todos los ámbitos de la época actual domina un dualismo radical [...]. Su fundamento general es un concepto de naturaleza que ha encontrado su realización en la tierra actual, transformada por la técnica y la industria.”<sup>82</sup> El primer dualismo que identificó fue en el ámbito de la racionalidad.

Entendida la modernidad en este texto como racionalidad económica, le opuso la racionalidad católica para exponer lo que consideró una contradicción racional en aquélla: fomentar una producción racional para satisfacer un consumo irracional.<sup>83</sup> Esta contradicción expone la falta de alma en el mundo moderno tras buscar la salvación en una “época racionalista y mecanicista.”<sup>84</sup> Sin embargo, la técnica moderna al servicio de la racionalidad económica no elimina la espera del juicio final y una actitud escatológica.<sup>85</sup>

Esto llevó a Schmitt a una segunda crítica fundamental a la modernidad que sirve de guía hacia los ejes políticos y jurídicos de su pensamiento: su crítica a la representación. En ella también se ubica una profunda crítica al concepto de mediación y sus implicaciones en la vida cotidiana de las personas. Puede resumirse en los siguientes términos: la modernidad concibe la representación como delegación y no como

---

81 “No parece que haya contradicción alguna que ella no sea capaz de englobar.” Carl Schmitt, *Catolicismo romano y forma política*, trad. Pedro Madrigal (Madrid: Tecnos, 2011), 8.

82 Schmitt, 12.

83 Schmitt, 18.

84 Schmitt, 14.; Balakrishnan menciona también cómo concebía el papel del desarrollo tecnológico en el vaciado del sentido del concepto de soberanía. *The Enemy*, 83.

85 Schmitt, *Catolicismo romano*, 19.

identidad, por lo que no es posible una dignidad humana ni la existencia de valores comunes.<sup>86</sup>

Schmitt opuso la representación católica a la representación moderna, que alcanzó su máxima expresión en la técnica como un mecanismo de neutralización al separar por completo los valores como camino para erradicar el conflicto.<sup>87</sup> En la concepción unitaria del mundo que presenta la Iglesia católica no se representa a la naturaleza para su dominio técnico y es posible la dignidad humana. La representación de la Iglesia es una identidad concreta porque en la identidad entre representante y representado mantienen su dignidad.<sup>88</sup>

Su crítica a la modernidad en *Catolicismo romano y forma política* lo llevó a dos puntos sustanciales que luego tendrán implicaciones en su teología política. En primer lugar, la crítica general de Schmitt a la modernidad en este texto, y que lo relaciona con el tema de la mediación, es la crítica a la abstracción técnica para construir una esfera “despolitizada”, es decir, ausente de conflicto.<sup>89</sup> En segundo lugar, el resultado de la despolitización es la incapacidad moderna de contener “el mal” o “la catástrofe”:

En el marco de lo temporal, la tentación de lo malo que subyace en todo poder es, ciertamente, eterna, y solamente en Dios se ve superado enteramente el antagonismo entre el poder y la bondad; pero lo peor y más inhumano sería querer escapar a ese antagonismo rechazando todo poder terrenal.<sup>90</sup>

Los temas vertidos en *Catolicismo romano y forma política* encontrarían su expresión más acabada en *El concepto de lo político*<sup>91</sup> y en *La era de*

86 Schmitt, 33.

87 Schmitt, 26.

88 Schmitt, 26–27.

89 Schmitt, 22, 40, 45.

90 Schmitt, 41.

91 El texto cuenta con diferentes versiones: la primera de 1927, la de 1932 que es la

## *El áspid y el basilisco*

*las neutralizaciones y de las despolitizaciones.* El principal avance en el desarrollo de su crítica a la modernidad reside en su completa separación de la defensa de la Iglesia Católica mediante la crítica a la modernidad, para enfocarse solamente en el diagnóstico de los efectos de la modernidad en la política.

De acuerdo con Rafael Agapito, el objetivo de Carl Schmitt en estos textos era denunciar la ficción de la homogeneidad social que sustenta al liberalismo al contraponerlo con el principio del debate público y la deliberación.<sup>92</sup> El propio Schmitt explicó, en su prólogo de 1963 a *El concepto de lo político*, que había que leer su texto bajo la terminología que era propia al *ius publicum Europaeum*<sup>93</sup> Bajo este marco jurídico internacional surgió el liberalismo como lenguaje de la política.

Carl Schmitt hizo su principal crítica a la modernidad política mediante su concepto de lo político. Éste ya no se entiende como un espacio autónomo, sino como un momento de máxima intensificación del conflicto donde, ante la amenaza existencial, una comunidad está obligada a hacer una distinción entre amigo y enemigo.<sup>94</sup> La decisión soberana que hace esta distinción expone la ficción de la pluralidad de grupos que forman una comunidad, en favor de una unidad política en

---

más difundida, otra edición de 1933 y otra de 1939. Para este trabajo decidí utilizar la edición de 1932 por su difusión y porque presenta, considero, la síntesis más clara del pensamiento schmittiano antes de su inflexión completa hacia el nazismo.

92 Rafael Agapito, Introducción a Carl Schmitt, *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, ed. Rafael Agapito (Madrid, España: Alianza Editorial, 1998), 15.

93 Con este concepto se refiere al “orden internacional de los Estados soberanos europeos que surge de las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, y que queda fijado en la Paz de Westfalia.” Su principal cualidad fue, para Schmitt, no criminalizar al enemigo y el conflicto entre estados como un conflicto entre iguales, basado en intereses mutuamente reconocidos. Carl Schmitt, *Teoría del partisano: acotación al concepto de lo político*, trad. Anima Schmitt de Otero (Madrid, España: Trotta, 2013), 10-11.

94 Schmitt, *El concepto de lo político*, 57.

torno a un valor común.<sup>95</sup>

A diferencia de las abstracciones técnicas del liberalismo, Schmitt explicó que, al ser un concepto concreto donde se categoriza un momento de máxima intensidad del conflicto, el concepto de lo político es cambiante y contingente.<sup>96</sup> Como explicó en sus referencias de al texto de 1963, la finalidad de la distinción amigo/enemigo es doble. Por un lado, busca eliminar la mediación conceptual para hablar de problemas concretos y, por el otro, al hacerlo en esta dimensión, se retira la carga valorativa y moral a la idea de enemigo.<sup>97</sup>

Contra las visiones liberales del pluralismo, Schmitt contrapuso su idea de pluralismo entendida como una pluralidad de estados como unidades políticas.<sup>98</sup> Recuperó su crítica del concepto de humanidad que adelantó en *Catolicismo romano y forma política* al decir: “La humanidad no es un concepto político y no le corresponde tampoco unidad o comunidad política ni posee *status* político.”<sup>99</sup> La abstracción de la humanidad no podía ser un principio político porque aún no existía un enemigo a lo humano.

Desde esta crítica, Schmitt elevó su señalamiento hacia el tema de la falsa neutralidad despolitizadora del liberalismo. La idea de una reducción técnica de los conceptos políticos y estatales, además de servir como crítica a la República de Weimar, también tenía el problema de desembocar en un “desencantamiento” de estos conceptos. Asimismo, el proceso de neutralización llevaría a una secularización política que se asume como normal en el liberalismo.<sup>100</sup>

---

95 Schmitt, 58.

96 Schmitt, 63.

97 Schmitt, 147-48.

98 Schmitt, 73.

99 Schmitt, 84.

100 Schmitt, 97-103.

## *El áspid y el basilisco*

En *La era de las neutralizaciones y de las politizaciones* se perfiló con claridad lo que Balakrishnan llama su la filosofía de la historia como una crítica de la idea de una historia universal como “un proceso unificado e inteligible.”<sup>101</sup> Con esta crítica a la visión unidireccional y progresiva de la historia, mediante su propuesta de los cuatro desplazamientos del espíritu europeo en la modernidad, se completa su crítica a la modernidad.<sup>102</sup> Así desmontó el mito técnico de la modernidad.

Schmitt realizó una advertencia contundente sobre la que sostiene su filosofía de la historia: “Todos los conceptos de la esfera del espíritu, incluido el concepto mismo de espíritu, son en sí mismos pluralistas, y se entienden únicamente a partir de la existencia política concreta. [...] Todas las ideas esenciales en la esfera espiritual del hombre son algo existencial, no normativo.”<sup>103</sup> El recuerdo de lo concreto como fundamento de su pensamiento es esencial para comprender su idea de neutralización.

A diferencia de la idea técnica de la neutralidad como igualdad y posibilidad de la objetivación de los problemas, para Schmitt la neutralización sólo significa desplazar el centro existencial de los valores de una esfera social a otra. Lo que cambia es el contenido histórico concreto que sirve de fundamento epistémico y político en el corazón del Estado como espacio existencial donde se manifiesta la sustancia epocal.<sup>104</sup> Con base en esta idea identificó cuatro desplazamientos propios de la sociedad europea.

El primer desplazamiento ocurrió de lo teológico a lo metafísico entre los siglos XVI y XVII con la emergencia del derecho natural. El segundo desplazamiento ocurrió de lo metafísico a la vulgarización de

---

101 Balakrishnan, *The Enemy*, 126.

102 Schmitt, *El concepto de lo político*, 109.

103 Schmitt, 112.

104 Schmitt, 113-14.

la humanización y la racionalización, con el giro hacia el pensamiento científico en el siglo XVIII. El tercer giro ocurre en el siglo XIX y va hacia la romantización, la estetización romántica que llevaría, al final, hacia la fe en la técnica que caracterizó al inicio del siglo XX.<sup>105</sup>

El proceso de neutralización es posible cuando, en el desplazamiento de un centro a otro, el reacomodo de valores y de problemas hace que el centro previo sea relegado como centro social y político.<sup>106</sup> Sin embargo, esto no significa que el dominio del centro deje de ser un espacio de conflicto.<sup>107</sup> En este conflicto es donde se demuestra la falsedad de la última época de neutralización, porque la fe en la técnica no es posible porque sólo un instrumento, no produce conceptos culturales ni un sistema de valores y de instituciones.<sup>108</sup>

Con la crítica última a la falsa neutralidad de la técnica se llega también al centro de la crítica de la modernidad en su expresión jurídica, que ayuda a concentrar el cuerpo intelectual schmittiano. En su crítica jurídica se observan tanto el tema de la concretud como de los binarismos antinómicos, como se adelantaba en su crítica a la modernidad y su expresión política. Si aquellas aportaron duplas como representación concreta y representación abstracta, amigo/enemigo, aquí encontramos la dupla norma/decisión.

Al respecto, Carlo Galli plantea la crítica jurídica de Schmitt de la siguiente manera: “Ésta es la diferencia entre el concepto dinámico de decisión y el estático de norma; entre convertir en un problema la falta

---

105 Schmitt, 110-12.

106 Schmitt, 115.

107 Schmitt, 116.

108 “La decisión entre libertad y servidumbre no está en la técnica como tal. La técnica puede ser revolucionaria y reaccionaria, servir a la libertad y a la opresión, a la centralización y a la descentralización. **De sus principios y puntos de vista puramente técnicos no nacen ni preguntas ni respuestas políticos.**” Schmitt, 119. Énfasis propio.

## *El áspid y el basilisco*

de fundamento del derecho (Schmitt) y la renuncia (consciente) a plantearse la cuestión del origen del orden jurídico (Kelsen).<sup>109</sup> Para Scheuerman, esto se resume en la primacía de la excepción sobre la norma y el desagrado de Schmitt hacia las ficciones normativas de carácter moral que buscaban excluir la violencia.<sup>110</sup>

Para David Dyzenhaus, tanto el liberalismo como el positivismo jurídico eran los objetivos de su crítica, que planteaba un orden concreto del derecho basado en la decisión durante la situación excepcional.<sup>111</sup> El positivismo jurídico se basaba en la neutralización de la norma al reducir a los jueces como implementadores y no como intérpretes, es decir, la ficción de la imparcialidad.<sup>112</sup> Ante esto, la respuesta schmittiana fue comprender la decisión para dar con el sentido de la ley y el orden que expresaba.<sup>113</sup>

La postura de Schmitt sobre el problema del positivismo jurídico como expresión moderna y sus efectos en la despolitización se resumen en esta síntesis hecha por Balakrishnan:

Desde principios de los años veinte, las soluciones propuestas por Schmitt a la crisis de la forma legal oscilaron entre un énfasis en el significado de una decisión política legalmente infundada y un énfasis en una profunda estructura legal inviolable. Esta oscilación reveló su desorientación ante el quiebre de las síntesis intelectuales y las distinciones plasmadas en los

---

109 Galli, *La mirada de Jano*, 25.

110 Scheuerman, *Between the Norm and the Exception*, 13, 18-19. La crítica que hace Scheuerman a Schmitt al respecto es la siguiente: “La creencia de Schmitt en la irrelevancia básica de las normatividades universales en la política repetidamente lo lleva a fusionar aseveraciones normativas y empíricas de una forma confusa e irresponsable” (p. 23).

111 Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy*, 39.

112 Balakrishnan, *The Enemy*, 140.

113 Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy*, 44.; Balakrishnan hizo una severa crítica al libro de Dyzenhaus al decir que “combina los vicios del desaseo intelectual y la insoportable moralización.” Comparto esta crítica como un problema general de las fuentes anglosajonas sobre la obra de Schmitt. *The Enemy*, 279, nota 1 del capítulo 7.

### *Walter Benjamin, Carl Schmitt*

códigos legales del siglo diecinueve. En la interpenetración descoordinada de estado y sociedad vio fuerzas que minaban las distinciones entre la condición normal y de emergencia de la vida política, entre las leyes y las medidas administrativas, entre el derecho público y privado y, finalmente, entre el derecho nacional e internacional. En sus escritos ‘decisionistas’ el quiebre de un sistema legal sin vacíos era radicalizado teóricamente adscribiendo un significado teológico superior a las decisiones ‘soberanas’ legalmente infundadas. Pero este ‘decisionismo’ coexistía incómodamente con, y luego dio lugar a, una creciente y fuerte convicción de que debía haber una fuente última, un substrato último de las relaciones meta-legales, y que el nivel más profundo del sistema legal no podía ser representado ni como una mera norma ‘válida’ —la solución positivista— o como un acto legislativo del soberano —la solución decisionista—. <sup>114</sup>

Gracias a la crítica jurídica de Schmitt, expresada aquí en la oscilación constante entre la necesidad de conciliar una idea concreta del derecho con su dependencia de una estructura temporalmente trascendental, es posible ubicar su teología política. La llamo escatología decisionista y es, así, una estrategia política de fundación del orden concreto sobre una situación excepcional donde la abstracción de la norma positiva es insostenible. El momento decisionista es el momento del *katechon*, donde el soberano contiene el caos del mal.

#### *El tirano y el mártir*

Mesianismo revolucionario y escatología decisionista: dos teologías políticas que reflejan dos maneras de afrontar una crisis de legitimidad donde la violencia se ha convertido en el medio de acción política. Una teología política ofrece una respuesta a la crisis de legitimidad al ofrecer la posibilidad de un nuevo orden trascendental que rija la vida de los hombres y cumpla su promesa de redención. Para Benjamin y para Schmitt, en tanto pensadores de la crisis, la redención era posible por dos vías muy distintas, pero no, por ello, ajenas.

<sup>114</sup> Balakrishnan, *The Enemy*, 193–94.

## *El áspid y el basilisco*

Este apartado analizará las dos teologías políticas contrapuestas una con la otra para poder identificar convergencias y divergencias. No hablo de semejanzas y diferencias porque no es el caso, como lo demostraré a continuación: cada uno de ellos, aunque compartían objetos y sujetos de crítica, así como referentes (el caso de Sorel), lo hizo desde posturas radicalmente distintas. Para ello, la forma de análisis y exposición se hará mediante un arreglo dialógico entre sus textos.

Los textos analizados comparten temas de discusión, por lo que no será un análisis íntegro, sino sólo de los temas específicos. Los textos de Benjamin son *Para una crítica de la violencia* (1921), *El origen del Trauerspiel alemán* (1928) y las *Tesis sobre el concepto de historia* (1940); además incluiré el *Fragmento teológico-político* (1921). Los textos de Schmitt son *La dictadura* (1921), *Teología política* (1922) y *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes* (1938); además incluiré *El concepto de lo político* (1927).

En este apartado invertiré la relación de autores porque considero que los textos de Benjamin responden a cuestiones que planteó inicialmente Schmitt. El segundo criterio de exposición es, entonces, presentarlos por tres pares: *La dictadura* y *Para una crítica de la violencia*,<sup>115</sup> *Teología política* y *El Origen del Trauerspiel alemán*, y *El Leviatán en la Doctrina del*

115 Aunque *Para una crítica de la violencia* (agosto de 1921) antecede cronológicamente en su publicación a *La dictadura* (octubre de 1921), decidí darle prioridad a este sobre aquél. Desde septiembre de 1919 Benjamín reportó en una carta a Ernst Schoen su interés en escribir sobre política, y más de un año después anunció a Gershom Scholem en una carta sus planes para un texto sobre política compuesto de tres partes (de las que sólo se publicó el texto que aquí analizo). Sin embargo, las ideas de Schmitt sobre la dictadura presentan un desarrollo claro desde sus primeros textos desde 1915 hasta su culminación en *La dictadura*, que se podría considerar la culminación de esas ideas; mientras que, en el caso de Benjamin, fueron reflexiones de carácter embrionario (no por ello carentes de calidad o densidad) pero que sólo reflejan un momento de particular atención más que un esfuerzo sistemático por ofrecer una teoría política. Balakrishnan, 30-32; Benjamin, *Correspondence*, 148, 168-69; Eiland y Jennings, *Walter Benjamin: A Critical Life*, 127-28; José Ma. Baño León, "Carl Schmitt: la autoridad del poder," en Schmitt, *Ensayos sobre la dictadura*, XXV.

*Estado de Thomas Hobbes* y las *Tesis sobre el concepto de historia*. El tercer criterio es la afinidad temática que hay en cada par de textos, a excepción del tercer par.

Los temas del primer par son la institución y mantenimiento de un orden jurídico, quiénes pueden hacerlo o derrocarlo y el papel de la violencia, y los temas del segundo par son el soberano y el estado de excepción. En el caso del tercer par, el texto de Schmitt sirve como respuesta al intercambio del segundo par sobre los atributos del soberano, mientras que las tesis de Benjamin ofrece una *praxis* de la historia como estrategia contra el estado de excepción. Aunque no son afines directamente, sí lo son en relación con el resto.

Los textos del primer momento se apoyan mucho en su presente para sus disquisiciones: publicados en 1921, se encuentran en la polémica de la crisis política y social en Weimar. Los textos del segundo momento, sin embargo, se desplazan hacia una perspectiva histórica que responde, por un lado, a los análisis hechos en el primer momento y, por otro, a una discusión sobre el sentido de esa historia. Los últimos textos se dividen entre una perspectiva histórica (Schmitt) y una perspectiva sobre la historia (Benjamin).

Por último, el motivo de inclusión de un texto complementario de cada uno responde a la relación que guardan con sus teologías políticas. El *Fragmento teológico-político*, escrito alrededor de 1921 pero publicado de manera póstuma, es un texto breve donde Benjamín explicó quién era el Mesías y su relación con la historia. Por su parte, *El concepto de lo político* —particularmente sus referencias de 1963— ofrecen un esquema bastante completo de la relación entre las ideas vertidas por Schmitt entre 1921 y 1938.

Inicio entonces con *La dictadura*, un texto de carácter histórico y jurídico que presentó distintos temas que constituyen el núcleo de la teología política schmittiana. Estos temas se pueden resumir en la si-

## *El áspid y el basilisco*

guiente oración (que a su vez sirve como síntesis general del argumento del libro): el dictador soberano es quien suspende la totalidad del orden jurídico para instaurar un nuevo orden. Mediante la dictadura se responde a un momento de crisis donde este orden es incapaz de defender su validez como recurso de mediación.

Mediante un recorrido histórico por el pensamiento político desde época romana hasta la Revolución francesa, Schmitt perfiló el desarrollo histórico de la figura de dictador, particularmente el paso de la dictadura comisarial a la dictadura soberana. Desde un principio señaló una cualidad fundamental de la dictadura: es un medio para un fin que opera en una situación excepcional al orden vigente. Este orden puede manifestar de manera positiva en una Constitución o como un ideal político.<sup>116</sup>

Al hablar de una situación excepcional, reconoció en la dictadura un recurso capaz de intervenir en la dimensión temporal de la política, pues responde a las circunstancias: “Pero lograr un resultado concreto significa intervenir en el decurso causal del acontecer con medios cuya corrección está en su conveniencia y que dependen exclusivamente de las conexiones y fácticas de este decurso causal.”<sup>117</sup> Dicha intervención temporal separa lo que Schmitt llamó normas de derecho y normas de realización del derecho.

Cuando el derecho es incapaz de salvar a la sociedad, porque se han borrado las distinciones que son posibles por el orden vigente,<sup>118</sup> libera su fuerza y muestra su ser histórico-político mediante la dictadura. El derecho se separa de sus fines para protegerlos y suspende las normas procedimentales para convertirse en mera ejecución y garantizar su continuidad. Para que esto sea posible es importante declarar una situación excepcional que, mediante la suspensión de la norma, permite restituir

---

<sup>116</sup> Schmitt, *Ensayos sobre la dictadura*, 63.

<sup>117</sup> Schmitt, 64-65.

<sup>118</sup> Schmitt, 66.

el orden vigente.

Schmitt distinguió entre dos tipos de dictadura moderna: la dictadura comisarial y la dictadura soberana. La primera es una dictadura que aún responde a un poder soberano, y actúa bajo su indicación en una situación concreta que no suspende todo el orden, sino sólo una parte de él. Por su parte, la dictadura soberana es la que puede suspender todo el orden para reemplazarlo, no responde a nadie más que a Dios porque está vinculado a un momento excepcional donde el orden mismo carece de validez.<sup>119</sup>

El dictador comisarial era un recurso técnico-político que concentraba las tres cualidades del incipiente Estado moderno: la técnica, la racionalidad y la ejecutividad.<sup>120</sup> Aunque aún no ejerce la soberanía,<sup>121</sup> que es prerrogativa de quien pueda ostentar los *jura extraordinaria*, permite apreciar ya la relación entre soberanía y estado de excepción como un atributo personal.<sup>122</sup> La tercera aportación de la dictadura comisarial es el su papel ante una declaración de *hostis* para anular la personalidad jurídica del enemigo.<sup>123</sup>

Para Schmitt, la evolución de la dictadura comisarial a la dictadura soberana es posible mediante el pensamiento de Rousseau. Él planteó, en primer lugar, la emergencia del pueblo como figura soberana y, en segundo lugar, el atributo del *pouvoir constituant*. La tecnificación del Estado separó a la soberanía del soberano y llevó a una contradicción: por un lado, limitó al soberano limitando la soberanía con las leyes; por el otro, sólo una figura que ejerciera el poder pleno sería capaz de dar un

---

119 Schmitt, 86.

120 Schmitt, 81.

121 Schmitt, 106.

122 Schmitt, 87.

123 Schmitt, 130-31.

orden a la comunidad amorfa.<sup>124</sup>

El dictador soberano como comisario del pueblo ejerce el *pouvoir constituant* y *resuelve esta contradicción*. Él conjuga la capacidad legisladora (estar en el derecho, pero fuera del Estado) con la capacidad ejecutora (estar en el Estado, pero fuera del derecho).<sup>125</sup> Si la dictadura emerge como un recurso que suspende cualquier barrera para ejercer el poder pleno, en el caso de la dictadura soberana esa barrera es el orden vigente que debe ser reemplazado y asume ese poder pleno para hacerlo.<sup>126</sup>

A diferencia de la dictadura comisarial —que actúa como instrumento del *pouvoir constitué* y, por ello, aún se reconoce como fundada en un orden— la dictadura soberana no se reconoce en un orden sino en una fuerza vital que sustenta al *pouvoir constituant*.<sup>127</sup> Para Schmitt, esta fuerza vital es el pueblo, o también la nación, que es la que alimenta este poder constituyente para darse un orden a través de una figura ejecutiva.<sup>128</sup> Así, el dictador soberano se convierte en un comisario del pueblo que establece el nuevo derecho del Estado.

La distinción fundamental que le permite al dictador asumir la soberanía está en la situación excepcional.<sup>129</sup> Como Schmitt insistió a lo largo del texto, el soberano es quien decide sobre la situación excepcional, decide suspender al derecho para liberarse de él y poder instaurar un nuevo derecho.<sup>130</sup> Visto desde el marco de legitimidad, crisis y violencia, el dictador soberano es quien activa la crisis al suspender la legitimidad del marco jurídico vigente y ejerce el poder constituyente mediante la

---

124 Schmitt, 175, 179.

125 Schmitt, 206.

126 Schmitt, 213.

127 Schmitt, 216.

128 Schmitt, 221.

129 Schmitt, 228.

130 Schmitt, 279–81.

violencia para instaurar un nuevo orden.

Benjamin decidió abordar el problema del orden jurídico a través de otro medio distinto: la violencia. Si para Schmitt el problema era instaurar un nuevo orden en un momento de crisis, para Benjamin el tema es cómo derrocar y destruir un orden en ese mismo momento. Por eso, su interés en la violencia se dedicó a estudiar las maneras en que se puede ejercer este medio para lograr este fin; sin embargo, era necesario desmontar las relaciones que circunscribían la violencia al derecho.

Esa fue la primera tarea que se propuso Benjamin y, para ello, dedicó la primera parte de su ensayo a analizar y desmontar el concepto de la violencia como un medio legítimo. Para eso hizo una severa crítica a la legitimidad del derecho positivo, que se expresa como la sanción histórica de una violencia que reconoce como propia, y recibe el nombre de poder, y aquella que no lo es, y queda como violencia.<sup>131</sup> La sanción histórica de la legitimidad vincula a la violencia con los fines de quien le da esta atribución como poder.

La legitimación de la violencia como poder respondió al temor del orden instituido por el hecho de que la violencia pueda existir fuera de él. El trabajo del orden es monopolizar dichas relaciones e ir eliminando cualquier posibilidad de su existencia exterior al orden vigente.<sup>132</sup> Frente a este señalamiento, Benjamin afirmó que la legitimidad de la violencia no está en su relación con los fines,<sup>133</sup> sino en esta capacidad para destruir e instaurar órdenes, es decir como un medio puro de acción política.<sup>134</sup>

---

131 Benjamin, *Crítica de la violencia*, 89–90, 112. En esta distinción es clara la influencia de Sorel y su distinción entre fuerza y violencia.

132 Benjamin, 92.

133 Benjamin, 90.

134 Benjamin puso como ejemplo el caso de la huelga y de la guerra como dos situaciones donde la violencia tiene la capacidad de transformar el orden o crear un nuevo orden respectivamente. La amenaza de violencia de la huelga y la violencia de la guerra significan un cambio en el estado de cosas a nivel interior y exterior del Estado. 93–94.

## *El áspid y el basilisco*

Sin embargo, el derecho no sólo tiene la capacidad de crear derecho o destruirlo, también es capaz de mantenerlo. Así llegó a su principal distinción entre violencia fundadora y violencia conservadora de derecho.<sup>135</sup> La primera es fundamento de la segunda: al monopolizar la violencia bajo el orden instituido, éste la sanciona como poder y la delega o ejerce por su cuenta para proteger su continuidad, por eso es importante para Benjamin no sólo cuestionar partes del orden, sino todo el orden, para liberar a la violencia *tout court*.<sup>136</sup>

En este punto se observa ya un paralelismo entre Schmitt y Benjamin, pues ambos reconocen que, en última instancia, la fuerza instituyente del orden político debe ser liberada de cualquier pretensión de legitimidad basada en orden. Sin embargo, para el primero la idea es un nuevo orden, una nueva autoridad que defina el curso de los acontecimientos, y para el segundo es la necesidad de liberar mediante esa violencia, cualquier restricción u opresión de las personas para dar curso a los acontecimientos auténticos.

Para entender mejor cómo es posible esta operación en Benjamin es importante recordar la distinción entre *Mittel* y *Medium*. Mientras la violencia sea sólo un medio restringido a instrumentalizar las relaciones entre los hombres no es posible que cumpla con su función revolucionaria. Para eso es importante que de *Mittel* pase a *Medium* es decir, a una manifestación inmediata de la voluntad de quien la ejerce para eliminar toda mediación opresora de las personas.

Así, Benjamin pasó de las formas de violencia en el derecho positivo (violencia fundadora y violencia conservadora de derecho) a las formas no jurídicas del derecho: la violencia mítica y la violencia divina. En esta dimensión se vuelven más claras las potencialidades de la violencia como una manifestación inmediata y pura de la acción humana. La ana-

---

135 Benjamin, 100-101.

136 Benjamin, 97-98.

logía hecha por él ubicó a la violencia mítica con la violencia fundadora de derecho y a la violencia divina la dejó sin una relación especial, sólo como violencia pura.

La violencia mítica recibe este nombre porque instauro un nuevo derecho mediante un acto sacrificial que refleja la voluntad de dictar un destino. La cuestión del destino era fundamental para Benjamin porque responde al carácter temporal de todo orden jurídico: si en el derecho positivo el destino se proclama en nombre de la idea abstracta de humanidad,<sup>137</sup> en la violencia mítica este destino se proclama en nombre de la voluntad de un Dios. Como sacrificio, esta violencia reclama el cuerpo físico para una construcción trascendental.<sup>138</sup>

En contraposición presentó la violencia divina, una violencia pura que no demanda sacrificios ni busca instaurar un orden sino erradicarlo. Al ser una manifestación de la voluntad de Dios, resuelve el problema de la indecidibilidad de los problemas jurídicos con un ejercicio de una violencia adecuada al destino.<sup>139</sup> Sólo Dios es quien resuelve la legitimidad de la violencia al erradicar las barreras del orden y abrir la puerta de la redención, que es la existencia digna del hombre para alcanzar su trascendencia.

Así es como se convierte la violencia divina en violencia revolucionaria, la que es capaz de barrer con el orden y liberar al sujeto de las estructuras de opresión.<sup>140</sup> De esta forma se contraponen dos figuras: el dictador soberano de Schmitt como el que va a instaurar el orden, y la figura de la violencia revolucionaria (el Mesías en el *Fragmento teológico-político*).<sup>141</sup> Para Schmitt sólo es posible la política en el establecimiento de

---

<sup>137</sup> Benjamin, 97, 113.

<sup>138</sup> Benjamin, 110-12.

<sup>139</sup> Benjamin, 109.

<sup>140</sup> Benjamin, 121.

<sup>141</sup> Benjamin, *Iluminaciones*, 319.

## *El áspid y el basilisco*

un orden, para Benjamin sólo es posible cuando el sujeto se libera de la imposición temporal de un orden.

La discusión sobre la dictadura soberana y la violencia revolucionaria tenía ecos de las circunstancias críticas de Alemania a principios de los años veinte. Hubo referencias explícitas como el artículo 48 de la Constitución de Weimar y el Tratado de Versalles, la incapacidad decisoria de los parlamentos o su renuncia a la representación de la fuerza revolucionaria que les dio lugar.<sup>142</sup> También temas como la crítica de la legitimidad y de los valores racionales de la mediación política caracterizaron este momento.

Sin embargo, decidieron volcar sus ideas hacia el pasado para continuar el diálogo, concretamente hacia el barroco. En *Teología política y El origen del Trauerspiel alemán* hay menciones a la situación presente: la reiterada crítica a la democracia parlamentaria en Schmitt y al expresionismo como manifestación de la decadencia en Benjamin.<sup>143</sup> Sin embargo, el desplazamiento hacia el pasado para discutir la vigencia de ideas presente se debe a la validez histórica que reciben por la forma de interpretar ese pasado.

El principal tema en este momento es la figura del soberano y su relación con el estado de excepción. Los textos del primer momento se dedicaron al momento de crisis de un orden y quién puede instaurarlo o derrocarlo, y ahora toca definir los atributos de esa persona y cómo se establece su espacio de acción. Schmitt fue contundente al abrir su texto con su axioma: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción,”<sup>144</sup> a lo que Benjamin respondió que en realidad el soberano se caracteriza por evitar el estado de excepción.<sup>145</sup>

142 Benjamin, *Crítica de la violencia*, 93, 95, 101-2, 106; Schmitt, *Ensayos sobre la dictadura*, 82, 94-95, 130, 291.

143 Schmitt, *Teología política*, 53-57; Benjamin, *El origen del Trauerspiel alemán*, 39.

144 Schmitt, *Teología política*, 13.

145 Benjamin, *El origen del Trauerspiel alemán*, 52.

La argumentación de Schmitt es una continuación y precisión del tema de la soberanía ya perfilado en *La dictadura*, con énfasis en el carácter histórico de la formación del poder soberano y su origen en las discusiones del siglo XVII. Particularmente se enfocó en la obra de Jean Bodin, Hugo Grotius y Samuel von Pufendorf, así como una referencia continua a Hobbes (que culminará con su texto sobre él en 1938). Para Schmitt, es en ese periodo donde nace la moderna cuestión de la soberanía como decisión y constitución de la autoridad.

Schmitt no regresó sólo por interés histórico al origen de la soberanía, también lo hizo como un mecanismo de crítica a las lecturas liberales y racionalistas de la soberanía que ya había identificado en *La dictadura*. Cuando el soberano decide crear la situación excepcional donde se verifica la validez de su lectura del derecho como derecho de una situación: “El caso excepcional, en su configuración absoluta, se impone la necesidad de crear una situación dentro de la cual puedan tener validez los preceptos jurídicos.”<sup>146</sup>

Para él, cuando la concepción liberal busca reglamentar la posibilidad de declarar el estado de excepción como control de la soberanía, sólo posterga el momento decisorio, pero no lo suprime. Esto alimenta la contraposición que hizo entre norma y decisión, sobre la cual discutirá mediante este concepto a lo largo del texto. Al igual que en *La dictadura*, la oposición entre norma y decisión es también la oposición entre Derecho y Estado: en el momento decisorio, que funda el orden, el Derecho queda relegado frente al Estado.<sup>147</sup>

El soberano, ya liberado de la figura del dictador, se convierte en una figura fundamental para conciliar el problema cardinal de la soberanía: “la unión del poder supremo fáctico y jurídico.”<sup>148</sup> Es él quien, con

---

146 Schmitt, *Teología política*, 18.

147 Schmitt, 17; Schmitt, *Ensayos sobre la dictadura*, 92.

148 Schmitt, *Teología política*, 22.

## *El áspid y el basilisco*

su capacidad decisoria, puede lograr la realización del derecho al darle configuración y formación. Pero eso sólo es posible al colocarse fuera del derecho, es decir, en la situación excepcional sobre la que partirá el origen del orden instituido por él; sólo en la excepción es el soberano realmente autónomo de todo poder.<sup>149</sup>

La motivación del soberano para decidir y crear el estado de excepción está en el propio orden que suspenderá. Su configuración normativa produce una contradicción antagónica que lleva a un conflicto y que la norma, apegada todavía a sus restricciones procedimentales, no puede resolver. Aquí crea el soberano la suspensión para resolver la contradicción, pero si la dictadura comisarial sólo se resolvía la contradicción concreta, ahora el soberano decide barrer con el orden y crear un nuevo orden a partir de esa contradicción.<sup>150</sup>

En la situación excepcional se comprueba la fuerza de vida efectiva que sustenta al soberano y lo coloca fuera del derecho. Es importante precisar la acotación que hizo Schmitt sobre el concepto de soberanía: es un concepto límite y, como tal, establece una distinción entre el orden jurídico que define y la ausencia de orden que sólo él es capaz de contener.<sup>151</sup> Bajo este principio Schmitt planteó una nueva oposición: la oposición entre decisión y norma es en realidad la oposición entre la norma y la soberanía: entre lo político y lo jurídico.

La norma jurídica requiere de legitimidad para ser efectiva, y busca esa legitimidad a través de la reglamentación de las normas de su aplicación.<sup>152</sup> Cuando las contradicciones propias a la aplicación de la norma producen una crisis es que el soberano asume su posición límite para suspender la norma y resolver la contradicción en contra del propio

---

149 Schmitt, 30-35.

150 Schmitt, 16.

151 Schmitt, 13.

152 Schmitt, *Ensayos sobre la dictadura*, 64-65.

fundamento de la norma para preservar su forma Estado.<sup>153</sup> Por eso el decisionismo, y esto es clave, rompe con toda mediación jurídica de lo político y con su propio concepto de legitimidad.<sup>154</sup>

La decisión soberana no requiere legitimidad porque, y aquí tiene sentido la analogía hecha por Schmitt entre conceptos políticos teológicos y conceptos políticos secularizados, la excepción es equivalente al milagro.<sup>155</sup> En este punto, el soberano se asume como poder supremo omnipresente y omnipotente para dotar de forma y sentido a la comunidad.<sup>156</sup> La crisis producida por la contradicción del orden previo sólo se subsana con un momento milagroso, donde no hay limitación alguna a la capacidad creadora del soberano.

Con esta operación analógica, Schmitt respondió a la propuesta de Benjamin de una violencia revolucionaria como manifestación de una violencia divina capaz de manifestar súbitamente y romper con el orden.<sup>157</sup> En el momento excepcional, donde se requiere de una manifestación omnipotente (la violencia divina, adecuada al destino), es el soberano quien se encarga de ejercerla mediante el milagro, no una fuerza revolucionaria que también niega el milagro. Benjamin también se apoyaría en el barroco para refutar esta lectura.

La refutación benjaminiana del soberano omnipotente y capaz de decidir no sólo sobre la excepción sino asumirla como milagro,<sup>158</sup> parte de una refutación general de la idea schmittiana del barroco. Si para él el barroco es un momento caracterizado como la génesis de la idea deci-

---

153 Schmitt, *Teología política*, 18.

154 Schmitt, 48, 57.

155 Schmitt, 37.

156 Schmitt, 38-39.

157 Benjamin, *Crítica de la violencia*, 114-18.

158 Schmitt recuperó a Hobbes para hablar sobre esto, como expondré cuando hable de su texto sobre el Leviatán.

## *El áspid y el basilisco*

sionista de soberanía, de una figura poderosa y fuerte capaz de rectificar el mundo con un orden, para Benjamin se trata de una época decadente donde las figuras políticas son pusilánimes. Su representación es el *Trauerspiel*, un género dramático alemán.

La concepción del barroco en Benjamin es como o un origen, es decir, un momento crítico, excepcional donde se muestra el contenido de verdad de una época y alcanza su totalidad.<sup>159</sup> El barroco es una mónada que nos permite identificar su resonancia histórica gracias a su “voluntad artística inquebrantable” y la conciencia política de sus autores.<sup>160</sup> Este periodo es, en suma, un periodo de crisis que expresa a través de este género dramático los conflictos y las pugnas sociales y políticas de su época.

En el *Trauerspiel* se observa un contenido moral, pues su finalidad es fortalecer la virtud y la ἀπάθεια en particular. El personaje principal, el héroe de este drama era el soberano, quien interesaba no por su lucha con la trascendencia sino en su persona concreta.<sup>161</sup> Esto no era gratuito, porque el *Trauerspiel* estaba cargado de conciencia: “en el siglo XVII la palabra *Trauerspiel* se aplicaba tanto al drama como al mismo acontecer histórico.”<sup>162</sup>

Al ser el personaje principal, la caracterización del soberano se colocaba al centro de este género, pues era el portador del acontecer histórico. Su representación, como explicó Benjamin, “se basa en ciertas ideas políticas” de la pugna entre la Iglesia y los Reyes, que sería favorable a él. Aunque el concepto de soberanía aquí desarrollado, como reconoció él, se apega a la idea schmittiana, el barroco contrapuso —al hablar del estado de excepción como punto de partida— la idea de que el soberano se

---

159 Benjamin, *El origen del Trauerspiel alemán*, 27–29.

160 Benjamin, 40.

161 Benjamin, 48.

162 Benjamin, 50.

caracteriza por evitarlo.<sup>163</sup>

Desde un inicio se observa el cambio fundamental: el estado de excepción no es atributo del soberano, sino algo que le acontece, es la catástrofe ante la que la respuesta soberana es la tiranía.<sup>164</sup> La catástrofe es importante en el lenguaje de Benjamin sobre el *Trauerspiel* porque es la demostración de un problema fundamental en el barroco, la falta de una escatología, de una trascendencia. Y aunque el barroco no niega la tensión entre inmanencia y trascendencia, su opción tiende hacia la primera.

Por eso el soberano es antes una criatura<sup>165</sup> que una figura trascendental que, llegado el momento excepcional, se convierte en un tirano embriagado de poder, rebasado por una situación que no supo evitar.<sup>166</sup> La mundanidad del soberano se refleja en su impulsividad, en su obsesión por instaurar un orden perdido ante la catástrofe, tratar de dotar de estabilidad a una comunidad colapsada y cuya única redención es la muerte.<sup>167</sup> Sin embargo, para Benjamin existe otra figura capaz de restituir el orden ante la catástrofe: el mártir.

En la figura del mártir se asume la propia mortalidad, su mundanidad como capacidad restauradora del orden. En un eco de lo que serán luego las *Tesis sobre el concepto de historia* y lo que fue el *Fragmento teológico-político*, el mártir es capaz de redimir el mundo con su muerte, su sacrificio. Es mediante esta acción que se resuelve el estado de excepción de la catástrofe, porque es capaz de restaurar la inocencia de un mundo colapsado y que busca la oportunidad de lo nuevo para resurgir, su origen.<sup>168</sup>

---

163 Ver la nota 145 en este capítulo.

164 Benjamin, *El origen del Trauerspiel alemán*, 52-53.

165 Benjamin, 73-74.

166 Benjamin, 56-58.

167 Benjamin, 61, 69.

168 Benjamin, 61-62.

## *El áspid y el basilisco*

Así llegamos a una aportación fundamental de Benjamin para refutar a Schmitt y que se puede identificar mediante los conceptos de crisis, legitimidad y violencia. En la experiencia del barroco, la ausencia de una escatología quita todo valor a un sentido de historia trascendental, por eso promueve la apatía fundamental como virtud. Es una apatía hacia el mundo que, carente de redención, sólo nos ofrece la muerte como salida, de ahí que sus figuras heroicas sean criaturas y no divinidades.

En el barroco no hay experiencia por redimir ante un Dios omnipotente, por eso no puede tener como equivalente un soberano todopoderoso: “en la huida barroca del mundo la última palabra no la tiene la antítesis de historia y naturaleza, sino la total secularización de lo histórico en lo que es el estado de Creación. Al curso desesperanzado de la crónica del mundo no se contraponen la eternidad, sino antes bien la restauración de una intemporalidad paradisiaca.”<sup>169</sup> Es la renuncia a la trascendencia y a la historia como salvación.

La refutación del soberano hecha por Benjamin acompañaría a Schmitt después de que aquél le hiciera llegar su texto y una carta en diciembre de 1930, lo que llamó la atención de Taubes al mencionar que era el inicio de la crisis en Alemania.<sup>170</sup> Entre la publicación de *Teología política* en 1922 y la carta habían pasado ocho años, el *Trauerspiel* de Benjamin se publicó en 1928. El hecho de no tener referencias a su presente es claro: fueron los años de estabilidad, pero una estabilidad que nunca perdió la conciencia de la crisis.

Para 1938, año de publicación de *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, la República de Weimar era sólo un recuerdo de una promesa incumplida. El régimen nazi llevaba cinco años de haberse impuesto y consolidado, Carl Schmitt fue parte integral de sus primeros años hasta que una intriga por parte de oficiales de la SS lo expulsaría de

---

<sup>169</sup> Benjamin, 81.

<sup>170</sup> Taubes, *La teología política de Pablo*, 172.

los círculos oficiales. Cuando él dictó sus conferencias sobre Hobbes ya era un profesor más que, fiel al régimen nazi, mantenía ciertas posiciones de prestigio en ese mundo.

La presencia de Hobbes en el pensamiento de Schmitt se encuentra en *La dictadura* y en *Teología política*, y sirve de sustento a gran parte de sus propias ideas decisionistas. En las referencias de 1963 a *El concepto de lo político*, presentó un esquema que llamó el “cristal de Hobbes”, y que puede servir de apoyo expositivo sobre este texto:

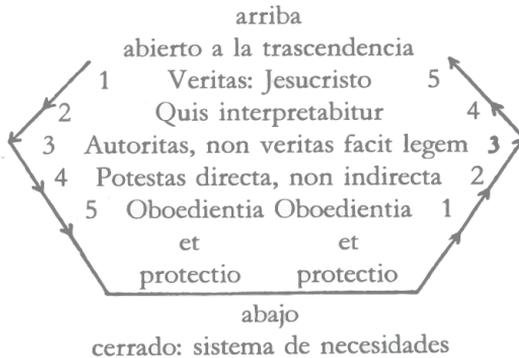


Figura 1. El cristal de Hobbes.<sup>171</sup>

Lo que expone esta figura es un esquema para comprender la operación teológico-política de Hobbes al construir el Leviatán, y que se puede entender como el ejercicio de la soberanía en el estado de excepción para pasar del Estado de naturaleza al Estado Civil, como explicó Schmitt:<sup>172</sup>

El esquema representa los dos caminos de la autoridad: el de la iz-

171 Fuente: Schmitt, *El concepto de lo político*, 151.

172 Schmitt, 150.

## *El áspid y el basilisco*

quierda va de la trascendencia a la inmanencia y el de la derecha el sentido inverso. El primero parte de aceptar como verdad a Jesucristo (1), luego pregunta quién tiene la autoridad de interpretar y transmitir esta verdad (2), cuya respuesta es *Auctoritas, non veritas, facit legem*<sup>173</sup> (3), de esta autoridad emana el mando para la realización de la verdad (4) y desemboca en la obediencia y protección de quien la acata (5). Se pasa de la trascendencia a la necesidad.

La lectura inversa parte del sistema de necesidades en que vivimos los seres humanos y culmina en el acceso a la trascendencia mediante el reconocimiento de la obediencia a quien nos protege (1), le da un poder directo que (2), en consecuencia, lo convierte en autoridad (3), por lo que es reconocido como quien interpreta la verdad (4) que es Jesucristo (5). Esta operación es la que representa el Leviatán de Hobbes para Schmitt. Mediante la autoridad inmanente de un momento excepcional se construye el punto de partida de la trascendencia.

Gracias a este esquema se clarifica la exposición sobre la transformación del Leviatán de un mito hacia una realidad técnico-política en la modernidad que critica Schmitt. Para él, el Leviatán hobbesiano funcionaba como un *katechon* soberano que, al brindar orden y paz, contenía al Behemoth, la figura de la guerra civil.<sup>174</sup> Lo que inició como una figura que conjugaba en su seno una totalidad mítica de Dios, animal, máquina y hombre<sup>175</sup> se reduce a un instrumento susceptible de neutralización.

El Leviatán es, en su lectura, no quien defiende la paz, sino que la crea, por eso representa el paso del miedo en el estado de naturaleza hacia la seguridad del estado civil.<sup>176</sup> Para lograrlo debe encarnar una omnipotencia que, por ello, lo convierte en un Dios mortal. Por eso el

---

173 “La autoridad y no la verdad hace la ley.”

174 Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado*, 75–76.

175 Schmitt, 74.

176 Schmitt, 89.

pacto hobbesiano no asume una comunidad ya dad por Dios, sino una comunidad producida por el pacto entre individuos e instituida por el Leviatán-soberano, donde el primer término es el cuerpo y el segundo es el alma de ese Estado.<sup>177</sup>

A partir de esta concepción del Leviatán, Schmitt perfiló los atributos de esta figura como soberano para restituir la omnipotencia que le había quitado la crítica benjaminiana. En una conjugación de sus obras anteriores, recuerda que la eficacia mítica del Leviatán está en su capacidad de hacer distinciones, entre ellas la distinción fundamental de lo político: la distinción amigo-enemigo.<sup>178</sup> Pero, además, le restituye una atribución fundamental que había sido desmontada al mundanizar el soberano: la atribución del milagro:

Prodigio es aquello que el poder estatal soberano ordena que se crea como milagro; pero también —y aquí estamos particularmente cerca del escarnio— su contrario: los milagros terminan cuando el Estado los prohíbe. La crítica radical agnóstica a la fe en los milagros, las advertencias sobre el fraude y la estafa terminan con la decisión inapelable del soberano sobre lo que para su Estado es un milagro.<sup>179</sup>

Así es como el soberano, en tanto alma del Leviatán, alcanza su máximo punto de intensidad y se encarna plenamente como el Dios mortal que, ungido por la gracia de Dios, es capaz de regir y formar la comunidad de los hombres para que alcancen la trascendencia.<sup>180</sup> Con esta lectura schmittiana y decisionista del mítico hombre-máquina de Hobbes es que alcanzamos la culminación de la escatología decisionista. El Leviatán-soberano es el ente decisor que es capaz de contener el retorno al estado de la naturaleza refundando el orden.

Sin embargo, dicho orden ya no representa una mediación que re-

---

177 Schmitt, 92-95.

178 Schmitt, 72, 116, 121.

179 Schmitt, 124.

180 Schmitt, 125.

## *El áspid y el basilisco*

quiera de legitimidad o de reconocimiento. Al ser producto de la decisión soberana del Leviatán que ha sido creado como representante pleno de la comunidad, éste ya actúa con la misma dignidad que le otorgan sus integrantes. A diferencia de la neutralización técnica del liberalismo que tanto aquejaba el pensamiento schmittiano, en este caso no existe una delegación, sino una transustanciación de la voluntad de comunidad hecha pueblo o nación en el Leviatán.

Mientras Schmitt se encontraba bajo el cobijo y luego bajo la sospecha del régimen nazi, pero nunca fuera de él, Benjamin vivía en el exilio. Los años del nazismo, hasta su muerte, fueron de un permanente exilio y una necesidad apremiante de una salida de Europa, ya fuera con la ayuda de Gershom Scholem o de Max Horkheimer y Theodor Adorno. La promesa incumplida de Weimar ya no era más que una preocupación personal por su familia y por salvar su biblioteca y lo que pudiera de sus ideas atrapadas bajo el nazismo.

En este contexto, las *Tesis sobre el concepto de historia* se presentan como un texto intempestivo y desesperado, contrario a la peculiar parsimonia benjaminiana al escribir. Son un documento de *praxis* emancipadora de la historia, su filosofía llevada a acto en un momento de extrema necesidad, donde la excepción amenazaba con destruir cualquier rastro posible de la experiencia. Sin embargo, aunque ya distante de cualquier referencia con Schmitt, sus tesis resuenan como una última palabra a su diálogo entre ausentes.

Hacer un análisis sistemático, secuencial o esquemático de las tesis es renunciar a aprehender la idea en conjunto que presentan como testimonio de la *praxis* que buscan motivar. Sin embargo, es posible identificar un conjunto de temas que guían estas reflexiones fragmentarias. El principal tema es la destrucción del mito técnico-racionalista del progreso, después está la estrategia de la crítica de la filosofía llevada a acción para destruir este mito y, por último, está el papel de la excepción

como momento mesiánico para lograrlo.

Aquí también cabe leer las tesis acompañadas del texto auxiliar que mencioné al principio de este apartado. Aunque fue escrito en 1921, casi veinte años antes, el *Fragmento teológico-político* sirve de corolario a la propuesta revolucionaria de Benjamin. En él definió al Mesías como un sujeto histórico-redentor, que sólo puede hacerse presente a través de lo inmanente, nunca al buscar la trascendencia; en la medida que como sociedad busquemos una meta mundana, la felicidad, se abre la puerta de este momento mesiánico.<sup>181</sup>

¿Cuál es el momento mesiánico? Es el momento del *Jetztzeit*, un tiempo presente colmado de sentido histórico, que sólo puede ser activado por las clases oprimidas que luchan para abrir el camino de la redención.<sup>182</sup> La lucha se realiza contra el mito del progreso perpetuo, de la idea de un trabajo liberador que mantiene subyugada a la clase proletaria. Mediante la estrategia de la filosofía de la historia, se cepilla la historia a contrapelo para desmontar el mito del progreso capitalista.<sup>183</sup>

Pero el momento es también el estado de excepción, el verdadero estado de excepción que hace saltar a la historia cuando se colma la mónada de ese presente con sentido. Por eso dijo Benjamin que cada persona carga en sí no sólo la tradición de los oprimidos sino su promesa de redención, la *débil fuerza mesiánica*. Por eso el *Jetztzeit* se colma de sentido cuando se activa como excepción. La totalidad de lo histórico colapsa la mitología que ha construido un tiempo lineal y vacío con la experiencia que activa la *débil fuerza mesiánica*.<sup>184</sup>

La activación de la excepción mediante el *Jetztzeit* como momento mesiánico —y cabe recordar como cada persona, al contener esta *débil*

---

181 Benjamin, *Iluminaciones*, 319–20.

182 Tesis IV, XII, XVI. Benjamin, 308–9, 314, 316.

183 Tesis V–VII, IX, XI, XIII. Benjamin, 309–13, 315.

184 Tesis II–III, VI, VIII, XIII–XIV, XVII, XVIII. Benjamin, 307–8, 310–11, 315–17.

## *El áspid y el basilisco*

*fuerza mesiánica* es también portadora de los acontecimientos con ese potencial— abre también la puerta para la posibilidad de un futuro efectivo. El futuro es entendido aquí no como un tiempo por venir o un tiempo que reste, sino como un espacio de libertad e indeterminación para la plena realización de la dignidad humana.<sup>185</sup> Es el tiempo de la redención plena.

Mención especial merecen aquí la tesis I y la tesis IX, debida su importancia para la teología política de Walter Benjamin. La primera tesis no sólo destaca por la alegoría del autómatas que, manejado en realidad por un “enano jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba, mediante hilos, la mano del muñeco.” Mención especial es el cierre de la tesis, que establece que sólo mediante la teología es posible la victoria del materialismo histórico, aunque “es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver de ningún modo.”<sup>186</sup>

El mesianismo revolucionario de Benjamin revela en este anuncio su cualidad política. Ante la catástrofe de la experiencia del progreso racional, cuando ha perdido toda legitimidad la redención del hombre por la victoria de la técnica que ha demostrado su capacidad para erradicar toda experiencia trascendental, sólo el recurso teológico garantiza la victoria por eso. Porque la teología establece el nexo trascendental, la violencia de la clase oprimida contra el mito del progreso abre la puerta la redención mesiánica.

El Mesías toma aquí la forma del Ángel de la Historia que, empujado por el aire del progreso que proviene del Paraíso: “Esta tempestad lo empuja hacia el futuro, al que él de la espalda, mientras que los montones de ruinas van creciendo ante él hasta llegar al cielo.”<sup>187</sup> Está impedido de ver lo que viene frente a él, pero sólo puede ver la catástrofe que

---

185 Apéndices A y B. Benjamin, 318.

186 Benjamin, 307.

187 Benjamin, 312.

lo deja y rescatar la felicidad en ella, a eso se refiere también la tesis IV: la lucha por las condiciones materiales abre la puerta de la redención.

Sólo cuando vemos desde esta perspectiva el papel de la filosofía de la historia como crítica, es que adquiere conciencia la alegoría de los vectores de la *dynamis* histórica y la *dynamis* mesiánica. La *praxis* de la filosofía de la historia es desmontar las opresiones míticas del presente racionalizado y tecnificado para liberar el espacio de felicidad, de la dignidad humana. En la medida en que las personas se organizan y luchan por su dignidad, se asoma la violencia revolucionaria que libera a los oprimidos y reabre el tiempo de la verdad.

### *Homo homini salvatio*

La teología política es un espectro que se encuentra en el corazón del pensamiento político occidental y que lo acompaña en la actualidad. La promesa de la salvación invita a buscar respuestas a una mediación entre nuestra experiencia terrena y nuestro anhelo de perpetuidad, por lo que la respuesta teológica es ofrecer la trascendencia a través del orden político. Para que esta trascendencia sea efectiva, requiere de un sustento de legitimidad que conduzca a las personas hacia los principios que sostienen ese orden.

Desde sus inicios con la incipiente iglesia cristiana, hasta su punto culminante con el poder papal sobre el mandato de los hombres, la teología política ha presentado distintas maneras de definir la relación entre lo terreno y lo divino mediante la acción política. Ya fuera la figura del vicario de Cristo o el Rey-sacerdote, la construcción del orden a partir de la promesa de salvación ha servido para garantizar la continuidad de la comunidad humana y para resolver ciertos conflictos.

Sin embargo, tras la secularización de la vida humana durante la modernidad, se le relegó, neutralizó como diría Schmitt, y se retrajo hacia la vida privada esa promesa de salvación. En cierta forma, la vida política

## *El áspid y el basilisco*

renunció a la salvación colectiva por una salvación individual, pero no renunció del todo al papel de mediación entre inmanencia y trascendencia que le había dado la teología política. La mediación legal-racional es prueba de esto, ya que el orden Constitucional sólo puede funcionar si promete una perpetuidad normativa.

Cuando el final de la Primera Guerra Mundial colapsó el *ius publicum Europaeum*, máxima expresión de la mediación legal-racional, la teología política se presentó de nuevo en la figura de dos pensadores alemanes que quería dotar de orden y sentido a la catástrofe. Walter Benjamin pensó teológicamente la oportunidad real de la emancipación redentora a través de la política. Carl Schmitt pensó teológicamente la necesidad de instaurar un nuevo orden político que diera a una nueva totalidad social.

El mesianismo revolucionario de Walter Benjamin fue la expresión práctica de su propuesta de filosofía de la historia como crítica para alcanzar la verdad. Aunque es cierto que el tema político fue secundario en su pensamiento, no por eso fue ajeno a sus circunstancias y a su experiencia en la Alemania de entreguerras. No es gratuito que dos de los tres textos aquí analizados correspondan con dos momentos álgidos de la crisis europea: el inicio de la crisis económica aguda y el inicio de la Segunda Guerra Mundial.

Su propuesta teológico-política parte de considerar a la violencia como un medio que puede servir sólo como un ejercicio excepcional que libera a las personas mediante la redención de su existencia histórica. Este ejercicio es posible porque el soberano se presenta como impotente ante el momento excepcional, la catástrofe que, en gran medida, él produce por su actuar tiránico. Ante la excepción de la tiranía, solamente la contraexcepcionalidad del tiempo mesiánico puede liberar a los hombres.

Por su parte, la escatología decisionista de Schmitt parte de la nece-

sidad de suspender un orden que están en el punto de colapso. Ese orden, más que ordenar (valga la redundancia) ha imposibilitado la distinción que caracteriza a toda vida con sentido, por lo que es momento de que una figura unipersonal y omnipotente restablezca las distinciones. Así, el decisionismo soberano de Schmitt actúa, primero, definiendo la situación de crisis al suspender el orden para, luego, instaurar un nuevo orden.

El soberano puede apoyarse en la declaración de *hostis* para ejercer sin limitaciones la violencia contra quienes se opongan a la instauración de un nuevo orden, ya que esta declaración los coloca fuera de la ley que, irónicamente quiere derogar. En cierta forma, es el soberano quien decide cuándo hay una crisis y se requiere un nuevo orden, por lo que también prescinde del principio de legitimidad. La escatología decisionista es, entonces, la instauración de un *katechon* omnipotente ante la catástrofe.

La salvación, en última instancia, no reside ni en Dios ni en el derecho, sino en los hombres. El soberano y el mesías son, así, un tirano y un mártir con la capacidad de definir el destino de los hombres. El primero lo haré bajo la autoridad de ser él quien define todos los fundamentos distintivos del orden, de lo propio y lo ajeno; el segundo lo hace mediante un sacrificio hacia la voluntad humana de la historia, se entrega como el ángel de la historia para que sea posible la redención de la experiencia histórica.

# La teología política ante un mundo desencantado

*En instancias infinitas  
se refleja lo que somos.  
Nadie conoce todo el camino  
cada trayecto nos ciega.*

—Gershom Scholem, carta a Walter Benjamin, 1934.

La muerte de Walter Benjamin impidió saber cuál sería el desarrollo de su pensamiento después de las *Tesis sobre el concepto de historia*. Carl Schmitt, por su parte, tras ser proscrito de la academia alemana por su participación en el nazismo, dedicó su obra a estudiar el derecho internacional y a un retiro relativo a su pueblo natal, Plettenberg. El final de la tercera guerra de los treinta años, como llama Enzo Traverso al periodo entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, también lo fue de este periodo reflexivo sobre la catástrofe.

El propio Traverso llamó a la relación entre Walter Benjamin y Carl Schmitt una relación peligrosa, pero propia del contexto en que vivieron: “Los extremos no se tocan, pero su oposición puede proceder del mismo punto —aquél de la crisis europea, el colapso definitivo del orden político y la necesidad de encontrar una solución radical para el futuro.”<sup>1</sup> Por eso es tan atractivo, incluso hoy, hablar, discutir y analizar

---

<sup>1</sup> Traverso, *Fire and Blood*, 236.

el encuentro entre pensadores tan contrarios, tan intensos pero, por eso mismo, tan cercanos entre sí.

Sin embargo, creo que es importante tomar distancia tanto de su lectura de la relación entre ambos pensadores como la de otros autores que han sido convocados por este encuentro entre extremos. En el caso de Traverso, no concuerdo con su caracterización de sus teologías políticas como judía y cristiano-católica respectivamente.<sup>2</sup> Como espero haber demostrado en esta investigación, aunque la influencia de la religión es innegable en su lenguaje y su formación, sus teologías políticas no lo son por el trasfondo religioso.

Más bien, son teologías políticas porque consideran que la única salida a la crisis política y social que vivía Europa durante el periodo entreguerras era mediante la promesa de trascendencia a la que había renunciado la política durante la modernidad. Las figuras religiosas son recursos retóricos que les permitieron dar mayor claridad e intensidad a sus argumentos. Su propuesta no está vinculada con la promesa de salvación específica de una religión, por lo que son teologías políticas seculares.

Tampoco concuerdo con reducir las ideas de Walter Benjamin y Carl Schmitt sólo al problema de la soberanía y del estado de excepción como lo plantea Giorgio Agamben.<sup>3</sup> Sus teologías políticas son más complejas que una discusión sobre esos conceptos, son también propuestas políticas sobre las condiciones posibles para la continuidad de la política y de la vida en común. Si para Benjamin la opción es rescatar la experiencia en la historia, para Schmitt se trata de rescatar la experiencia concreta de las representaciones míticas.

En otro plano, tampoco concuerdo con las lecturas hechas por Richard J. Bernstein de ambos pensadores en lo que respecta a la violencia.

---

<sup>2</sup> Traverso, 243.

<sup>3</sup> Agamben, *Estado de excepción*, 80.

## *La teología política*

Respecto a Schmitt, definitivamente es insostenible su aseveración de que Schmitt no condene o juzgue cualquier tipo de violencia, o que haya un presupuesto normativo-moral en su rechazo al liberalismo.<sup>4</sup> Más bien, ocurre lo que fue común durante mi investigación: la gente lee a Schmitt pidiéndole cosas que no ofrece y que se corresponde con su propia postura de lectura.

Es válido condenar a la persona y a su obra por sus asociaciones políticas, más cuando fueron con un régimen político totalitario que colapsó todo para lograr un dominio total como los nazis. Sin embargo, y eso observé en los textos de Bernstein, William Scheuerman, Jens Meierheirsch y Oliver Simons, no es válido juzgar las ideas de un autor por no ofrecer algo que explícitamente niega. Las lecturas liberales de Schmitt adolecen de esperar de él un imperativo moral sin comprender el realismo político subyacente.

Eso alimenta la incompreensión de las obras y la imposibilidad de un juicio crítico y sustancial sobre las ideas y sus implicaciones materiales. Schmitt fue un pensador polémico, profundamente realista y con un agudo sentido de la historia, cuyas obras siguen vigentes precisamente por su carga polémica y concreta en sus argumentos. Una crítica de sus ideas y sus implicaciones debe atender estos temas, más que esperar que, tras mil y una interpretaciones, responda las preguntas que sabemos que no va a responder.

De vuelta a Bernstein, tampoco concuerdo con la crítica que hace al concepto de violencia divina en *Para una crítica de la violencia*: “las afirmaciones de Benjamin sobre la violencia divina y su oposición a la violencia mítica son demasiado densas y crípticas para resolver el problema del conflicto de las interpretaciones. Más aún, su texto no provee una base adecuada para comprender la violencia y su interacción con la no-vio-

---

<sup>4</sup> Bernstein, *Violencia*, 34.

lencia.<sup>5</sup> De nueva cuenta caemos en el error de la incomprensión y la petición de principio.

Por un lado, es insostenible decir que las afirmaciones sobre la violencia mítica y la violencia divina sean crípticas, ya que el propio Benjamin anticipó, primero, que las consideraba dos formas de violencia no jurídica. Después, explicó que la violencia mítica es similar a la violencia fundadora de derecho al actuar para restaurar el orden sobre la vida de las personas. Por su parte, la violencia divina, como violencia adecuada al destino, tiene la función de manifestar la voluntad divina rompiendo el ciclo de instauración del derecho.

A partir de esa explicación es que se entiende cómo pasa de la violencia divina a la violencia revolucionaria, porque la finalidad del ensayo es precisamente ésa: emancipar a la violencia del ciclo de opresión para darle su lugar como medio puro para la redención. Sobre el tema de la no-violencia, el propio Benjamin reconoció la existencia de medios no violentos y espacios no violentos como el lenguaje, pero también advirtió que son susceptibles de ser incorporados en la violencia por el derecho. Entonces es falsa su afirmación.

Para evitar estos problemas, es necesario reubicar a los autores en su contexto para poder enriquecer tanto nuestra discusión como nuestras reflexiones y análisis sobre sus ideas. Más en este caso que, como el propio epígrafe de Scheuerman que abre esta tesis, escriben en momentos de crisis. Si no ejercemos con cuidado la interpretación, caemos rápidamente en el juicio inmediato desde el presente, más que un juicio meditado y crítico en un diálogo sincrónico con los autores y sus ideas.

Las teologías políticas de Walter Benjamin y Carl Schmitt son indisolubles de la experiencia de Weimar. No sólo se trata de las referencias explícitas que hicieron a los acontecimientos de la república en sus textos, ni a su participación en los círculos intelectuales de la época, se trata

---

5 Bernstein, 35.

## *La teología política*

también del ejercicio intelectual de dotar de sentido a un momento de crisis. Si esperamos que Benjamin o Schmitt concuerden con nuestras ideas y nuestros valores será muy fácil caer en el anacronismo y en el desaseo intelectual.

La crítica de la violencia de Benjamin no se puede entender sin verla en relación con los magnicidios, las revueltas y las huelgas que vivió Alemania y de las que estuvo informado. Su comparación entre el barroco y el expresionismo alemán no es entendible sin comprender el desarrollo cultural de Alemania durante la República de Weimar, donde la pérdida de la experiencia anunciaba la decadencia del sujeto. Las tesis sobre el concepto de historia son una respuesta directa a la catástrofe nazi que se expandía por Europa.

Por su parte, no podemos comprender el interés de Schmitt por la dictadura sin su experiencia como oficial en el ejército durante las revueltas de Múnich.<sup>6</sup> Tampoco se entienden sus críticas al parlamentarismo y los valores liberales por ineficaces y falsos sin pensar en la inestabilidad parlamentaria de Weimar y sin considerar su formación temprana en una ciudad que vivió en carne propia la *Kulturkampf* de Bismarck. La importancia de la excepción se entiende por las crisis políticas que atravesaron a Weimar durante su existencia.

Las propuestas políticas de ambos pensadores dialogaron, antes de hacerlo entre ellas, con las circunstancias de su realización y ante los problemas que éstas les planteaban. La vigencia que tienen hoy día no se debe sólo a su cualidad como documento histórico, sino a la capacidad explicativa que ofrecen sus definiciones y sus reflexiones políticas sobre la posibilidad de resolver una crisis. Por eso es importante sacudirse los sedimentos conceptuales y valorativos, no por objetividad sino por honestidad intelectual.

El enemigo común que tenían tanto Benjamin como Schmitt era el

---

<sup>6</sup> Balakrishnan, *The Enemy*, 20.

mundo moderno, racional y liberal que sostuvo a la comunidad europea desde la Paz de Westfalia hasta el final de la Primera Guerra Mundial. Este mundo fue producto del proceso de “desencantamiento del mundo”, nombre que dio Weber a la secularización de la experiencia y la racionalización que emergieron durante los siglos XVI y XVII.<sup>7</sup> No fue intencionado, fue una consecuencia no prevista de acciones y valores que transformaron los modos de conducción de vida.

El desencantamiento —que para Schluchter, en su definición sustancial, se refiere al retiro de los elementos místicos-mágicos en la mediación de la experiencia—<sup>8</sup> tiene dos momentos, el religioso y el científico. La experiencia humana se vuelve un proceso reflexivo, interior, que se vuelca a su entorno para crear sus condiciones de posibilidad. En el centro de estos cambios estaba la idea de salvación y el problema de la teodicea, fundamental para comprender la relación entre trascendencia e inmanencia que subyace a la teología política.

En su estudio introductorio a los estudios de Schluchter sobre Max Weber, Francisco Gil-Villegas resume este problema en una pregunta: cómo salvarse en un mundo imperfecto donde hay una distribución desigual del bien y el mal,<sup>9</sup> es decir, el problema de “las relaciones entre Dios, el mundo y el hombre.”<sup>10</sup> La salvación, como explicó también el sociólogo de Heidelberg, se trata de la liberación del hombre del sufrimiento y de la imperfección.<sup>11</sup> Para esto, él identificó distintos caminos para lograrlo.

Se llama ascetismo a las formas de recorrer estos caminos para

---

7 Francisco Gil Villegas en Weber, *Economía y Sociedad*, 368, nota 47.

8 Schluchter, *El desencantamiento del mundo*, 69.

9 Gil Villegas, “El programa de investigación de Wolfgang Schluchter” en Schluchter, 31-32.

10 Weber, *Economía y Sociedad*, 620.

11 Weber, 621.

## *La teología política*

la salvación, que pueden tomar los siguientes derrotados. Por un lado, podemos huir del mundo como una forma de salvación, renunciar a lo mundano y entregarnos por completo a la trascendencia mediante la clausura a nuestra ciudadela interior. Por el otro lado, está el ascetismo volcado a dominar el mundo, que considera que la manera de alcanzar la salvación está en corregir las imperfecciones del mundo para alcanzar la gracia de la salvación divina.<sup>12</sup>

Aquí queda con mayor claridad el problema de las consecuencias no buscadas y las afinidades electivas que tanto preocupaba a Weber. Cuando el calvinismo planteó la doctrina de la predestinación, tuvo como consecuencia un cambio en la conducción de vida que refleja la voluntad de dominar el mundo para corregir sus imperfecciones. Este proceso llevó a la necesidad de conocer el mundo, sus fuerzas y sus dinámicas para saber cómo era posible dominarlo: el fundamento de la racionalización.

Así, el ascetismo intramundano (la dominación del mundo como camino a la salvación) trajo consigo una resolución secular al problema de la teodicea que influyó los procesos sociales y económicos en la génesis del mundo moderno.<sup>13</sup> El problema teológico de la teodicea se presenta de nuevo en Weber durante su conferencia sobre “La política como vocación”. En ella recurre de nueva cuenta a la discusión teológica para aclarar el fundamento ético de la acción política y sus dos éticas: la ética de convicción y la ética de responsabilidad.

Weber perfiló el dilema ético de la política de la siguiente manera: “Todo aquello que se persigue a través de la acción *política*, que se sirve de medios violentos y opera con arreglo a la ética de la responsabilidad, pone en peligro la «salvación del alma».”<sup>14</sup> Este perfil es producto

---

<sup>12</sup> Weber, 630–31.

<sup>13</sup> Weber, 631–32.

<sup>14</sup> Weber, *El político y el científico*, 172.

de una advertencia previa que hizo en la conferencia:

Ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines «buenos» hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de consecuencias laterales moralmente malas. Ninguna ética del mundo puede resolver tampoco cuándo y en qué medida quedan «santificados» por el fin moralmente bueno los medios y las consecuencias laterales moralmente peligrosos.<sup>15</sup>

Con esta advertencia se aclara un poco la diferencia entre la ética de convicción y la ética de responsabilidad. La primera busca guiar la acción exclusivamente por los valores sin importar sus consecuencias; si su acción falla no fue por la falta de responsabilidad de quien actúa, porque es el mundo quien no se ajusta a sus valores. La ética de convicción, en suma, “no soporta la irracionalidad del mundo”<sup>16</sup> y por eso se distingue de la ética de responsabilidad.

Quién actúa bajo la ética de responsabilidad, por su parte, tiene en cuenta “las *consecuencias* previsibles de la acción,”<sup>17</sup> pues sabe que la política no es el camino para la salvación. De esta manera, como comenta Schluchter, Weber perfiló un espíritu de la política, es decir, el significado y el sentido de la actividad política y en el marco del modo de conducción de vida.<sup>18</sup> ¿Por qué es importante este tema del desencantamiento del mundo y la negación del problema de la teodicea en Weber para esta investigación?

La explicación de Weber de estos temas define con claridad el fundamento político y ético de la visión racional moderna de la política. Esta visión, que alcanzó su máxima expresión con el liberalismo decimonónico y parlamentario, fue la que colapsó con el final de la Primera

---

<sup>15</sup> Weber, 162.

<sup>16</sup> Weber, 164.

<sup>17</sup> Weber, 161.

<sup>18</sup> Schluchter, *El desencantamiento del mundo*, 215.

## *La teología política*

Guerra Mundial. La renuncia racionalista a la salvación y a la dimensión trascendental de la experiencia humana motivó a Walter Benjamin y Carl Schmitt a recurrir a la teología política como un camino hacia la salvación de la experiencia humana.

El fracaso del ascetismo intramundano para garantizar la posibilidad de la experiencia invitó a buscar la respuesta en la dimensión teológica. Aunque Wolfgang J. Mommsen reconoce la influencia de Weber en el concepto de decisión de Schmitt,<sup>19</sup> lo cierto es que él renunció a continuar su propia propuesta bajo ese marco analítico.<sup>20</sup> Como señala Carlo Galli al contrario de José Luis Villacañas, no se puede hacer un paralelismo entre el subjetivismo carismático de Weber y la concreción decisionista de Schmitt.<sup>21</sup>

Por su parte, Walter Benjamin nunca refirió directamente a Max Weber en su obra, pero la influencia crítica que tuvo en ella es particularmente clara en *Para una crítica de la violencia*. La relación medios-fines, la legitimidad como sanción histórica, así como el papel mismo de la violencia como medio de acción política son ejemplos claros de la influencia weberiana en su obra. Por su parte, el análisis del barroco hecho en el *Trauerspiel* tiene evocaciones claras a la tesis del ascetismo intramundano expuesta ya.

Queda pendiente para otra futura investigación la influencia concreta de Weber y sus ideas en las reflexiones políticas de Benjamin y de Schmitt. Por ahora, baste mencionar que existe una relación sobre la cual se pueden analizar sus teologías políticas y también recordar que ambos pensadores publicaron textos suyos en el *Archiv für Sozialwissens-*

---

19 Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber and German Politics 1890-1920*, trad. Michael S. Steinberg (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 382-89.

20 Incluso el propio Schmitt realizó una crítica directa a la sociología del derecho de Max Weber. Schmitt, *Teología política*, 42-43.

21 Galli, *Genealogía de la política*, 130, nota 46, 288; José Luis Villacañas, "La leyenda de la liquidación de la teología política," en Schmitt, *Teología política*, 164.

*cbast und Sozialpolitik*. Para una crítica de la violencia apareció ahí en 1921, y *Teología política* formó parte de un libro conmemorativo sobre Max Weber en 1922.

En fin, sus reflexiones formaron parte de los esfuerzos intelectuales por salvar a Europa del naufragio del final de la Primera Guerra Mundial, cosa que el racionalismo colapsado era incapaz de ofrecer sin una idea de trascendencia. Enfrentados con la incommensurabilidad de un mundo donde ya no eran el centro de poder y donde sus referentes sociales y políticos estaban colapsados, gradualmente encontraron la manera de replantear una nueva sociedad. Enzo Traverso llama esto el paso a la “esfera pública europea.”<sup>22</sup>

¿Cómo podemos evaluar la pertinencia de sus teologías políticas para comprender nuestro presente? ¿De qué forma nos ayudan sus propuestas políticas para romper con las viejas sedimentaciones que anquilosan nuestro lenguaje analítico y nublan nuestras perspectivas de análisis? Finalmente, creo que se trata de revisar un poco la historia contemporánea y apreciar un conjunto de situaciones y emergencias para poder aterrizar sus aportaciones en nuestro presente.

Tras la Segunda Guerra Mundial se produjeron nuevas instituciones sociales y económicas. Se incorporaron las corrientes artísticas y se planteó la concepción de las personas y de la humanidad en su conjunto (con la emergencia de los feminismos, los descolonialismos y la diversidad sexual). Sin embargo, no hay una nueva política, muchas de nuestras categorías de análisis y herramientas de acción aún son modernas, incapaces aún de ofrecer una idea de salvación y trascendencia.

Después de 1945 cambiamos muchas cosas, pero no nuestro concepto de la política y lo político. No es un caso de lo viejo no muera y lo nuevo no termine de nacer, sino nuestra persistencia a los referentes modernos y sus marcos de referencia para tratar de explicar procesos y

---

<sup>22</sup> Traverso, *Fire and Blood*, 264.

## *La teología política*

emergencias que ya no respondían a las nuevas circunstancias. A pesar de su acoplamiento y ajustes, los valores subyacentes siguen siendo eminentemente modernos e impiden romper con esos paradigmas.

Los procesos independentistas de África y Asia durante la segunda mitad del siglo XX se apegaron a la idea de Estado-nación para obtener su soberanía. Los distintos regímenes políticos, sean democráticos o autoritarios, siguen apoyándose en el recurso de la violencia para defender su posición y ampliar su poder político. Los movimientos sociales aún aspiran a institucionalizar su reconocimiento político para jugar dentro de las reglas democráticas.

¿Aún podemos confiar en las categorías de una política que nació en un mundo que nos es ajeno? ¿Qué esfuerzos hacemos para replantear y buscar nuevas categorías de la política y lo político? Los esfuerzos de comunidades indígenas, de colectivas feministas son ejemplos de esfuerzos por nombrar sus experiencias de nuevas maneras, pero aún enfrentan un entorno que se niega a desprenderse de aquello que lo legitima. Tenemos mucho que aprender de esas experiencias.

Las teologías políticas de Walter Benjamin y Carl Schmitt fueron un intento—desde la polarización de la época ante los cambios súbitos que se presentaban— de encontrar en los escombros del viejo orden cosas para construir una nueva forma de vida y de comunidad donde la trascendencia fuera posible. El retorno a sus reflexiones es un intento para saber qué hacer ante un escenario catastrófico. Si la catástrofe de 1918 fue la guerra, la catástrofe en 2022 es negarnos a ver que nuestro mundo ha cambiado.

Con el recurso a la teología política se abre una nueva veta de análisis y de comprensión de lo político. Sobre todo, se presenta la oportunidad de identificar las fuerzas fundacionales de lo político y de la comunidad en un momento de crisis. No se trata sólo de hacer analogías teológicas para expresar o nombrar las luchas políticas contemporáneas, sino de

acercarse a un momento crítico para contemplarnos en ellos y saber por qué nos interesa buscar la trascendencia en lo mundano.

En la actualidad, tenemos frente a nosotros distintas luchas emancipatorias que han sido posibles por las tendencias estructurales de la vida globalizada hacia una crisis de sus instituciones y sus espacios. El recurso a la identificación de las fuerzas constitutivas de lo político mediante un camino teológico es una invitación a activar las potenciales políticos de las resistencias y disidencias para confrontar el orden político y social. Y también es un elemento que permite apropiarse o confrontar las violencias que sostienen la exclusión.

En la medida que las distintas subjetividades políticas transforman sus situaciones actuales de peligro se puede alcanzar el momento de la situación excepcional. De esta manera, la confrontación entre la teología política benjaminiana y schmittiana sirve como un referente de identificación para saber cómo realizar esta transformación. No se trata sólo de exigir un lugar en la comunidad, sino obligar a que la estructura social se transforme en su fundamento con la incorporación de sus propias experiencias.

Considero que las principales aportaciones de mi investigación son tres. En primer lugar, está el marco analítico que identifica una relación entre legitimidad, crisis y violencia; en segundo lugar, una nueva lectura del diálogo entre Walter Benjamin y Carl Schmitt basada en este marco analítico y, en tercer lugar, un ejercicio de contextualización de este diálogo con sus circunstancias históricas. Espero que mi investigación sea una aportación inicial digna al estudio de Walter Benjamin en El Colegio de México.

Respecto a la primera aportación, para mí es la más importante porque fue un ejercicio de discusión teórica que, espero, demuestre la posibilidad de revitalizar los conceptos que rigen nuestra disciplina. La segunda aportación es clave también porque, como mencioné en la in-

## *La teología política*

roducción, parte del trabajo de la teoría política es leer viejas ideas con nuevos ojos. Por último, el trabajo de contextualización también quiere colocar esta investigación en el campo de la historia de las ideas políticas, que le dote de una función didáctica.

Además de estas aportaciones, también me gustaría señalar las limitaciones de este trabajo. La primera limitación es de carácter material: la cantidad de textos disponibles sobre Walter Benjamin y Carl Schmitt es muy vasta, no sólo de cada uno sino sobre la relación entre ellos. Dedicarme a revisar todo el canon que se ha construido alrededor de ellos llevaría a una investigación muy distinta sobre la recepción de sus ideas y su relación en la historia de las ideas políticas contemporánea que podría desviar el foco de este trabajo.

La segunda limitación fue de carácter teórica, y se refiere a la construcción del capítulo dos. Una futura investigación sobre la relación entre legitimidad, crisis y violencia deberá dedicarse a dos cosas: a contrastar las perspectivas clásicas aquí presentadas con perspectivas contemporáneas y a poner a prueba este marco en otros casos, no sólo de teoría política. La decisión de elegir ese canon de autoras y autores también responde a un ejercicio de traerlos al presente para someterlos a juicio y análisis.

Por último, una tercera limitante fue esclarecer con mayor detalle las relaciones entre Walter Benjamin y Carl Schmitt con la intelectualidad de su tiempo. Eso también sería objeto de otra investigación más extensa, porque implica un estudio general de la historia de las ideas políticas en la República de Weimar. En el caso de esta tesis, fue importante ubicarlos a ellos dentro del contexto general y recuperar sus aportaciones en el marco de la República de Weimar para analizar cómo se piensan teóricamente los problemas concretos.

Las aportaciones de la teoría política tienen implicaciones analíticas y normativas que se conjugan en cuanto se llevan al camino de la praxis

*Walter Benjamin, Carl Schmitt*

política. Las lecciones de la teología política sirven de recordatorio para comprender que toda intervención en la vida pública va cargada de significaciones y de valores subyacentes que motivan a las personas. No se tratan solamente de meras acciones calculables y predecibles, sino de ejercicios de voluntad que tratan de conciliar intereses y experiencias.

El recurso a la teología política es una invitación a pensar la dimensión simbólica de las acciones políticas y sus implicaciones concretas en la discusión y la actividad pública. Nos permiten identificar en esos espacios las apelaciones afectivas y las motivaciones concretas de los actores que buscan incidir y conciliar voluntades para hacerse de posiciones de poder. También nos permiten identificar momentos de tensión que pueden desembocar en una crisis y cómo actuar en esas situaciones.

Las lecciones de Walter Benjamin y Carl Schmitt son una invitación a desarrollar un ojo crítico y puntual sobre nuestras circunstancias. Es una forma de ver los conflictos y los valores que se juegan en nuestra vida cotidiana como la construcción de un camino común hacia la trascendencia. Es el anhelo de absoluto que perdura en nuestra existencia y que nos lleva a involucrarnos con otras personas, es la posibilidad misma de encontrar el camino para hacer comunidad.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Estado de excepción: homo sacer II, 1*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. 2a. reimp. Valencia: Pre-textos, 2010.
- Arendt, Hannah. *On Violence*. New York: Harcourt, Brace & World, 1970.
- Balakrishnan, Gopal. *The Enemy: an Intellectual Portrait of Carl Schmitt*. London; New York: Verso, 2000.
- Balke, Friedrich. "Carl Schmitt and Modernity". En *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 629-56. New York: Oxford University Press, 2016.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. Editado por Maya Aguiluz Ibargüen. Traducido por Enrique Aguiluz Ibargüen, Maya Aguiluz Ibargüen, y Lorena Cervantes. Rubí (Barcelona): Anthropos, 2005.
- Benjamin, Walter. *Briefe I: Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1978.

Walter Benjamin, Carl Schmitt

- . *Crítica de la violencia*. Editado por Eduardo Maura Zorita. Traducido por Hector A. Murena y Eduardo Mauro Zorita. Ciudad de México: Gandhi Ediciones, 2017.
- . *El origen del Trauerspiel alemán*. Editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Traducido por Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, España: Abada, 2012.
- . *Iluminaciones*. Editado por Jordi Ibáñez Fanés. Traducido por Jesús Aguirre y Roberto Blatt. Madrid: Taurus, 2018.
- . *La metafísica de la juventud*. Traducido por Luis Martínez de Velasco. Barcelona: Paidós, 1993.
- . “Las afinidades electivas de Goethe”. En *Dos ensayos sobre Goethe*, traducido por Graciela Calderón y Griselda Mársico, 11–102. Barcelona: Gedisa Editorial, 2000.
- . *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910–1940*. Editado por Gershom Scholem y Theodor W. Adorno. Traducido por Manfred R. Jacobson y Evelyn M. Jacobson. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1994.
- Benjamin, Walter, y Gershom Scholem. *Correspondencia, 1933–1940*. Traducido por Rafael Lupiani. Madrid, España: Trotta, 2011.
- Bernstein, Richard J. *Violencia: pensar sin barandillas*. Traducido por Santiago Rey Salamanca. Barcelona: Gedisa Editorial, 2015.
- Burckhardt, Jacob. *Del paganismo al cristianismo*. Traducido por Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas, I: el lenguaje*. Traducido por Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- . *Filosofía de las formas simbólicas, II: el pensamiento mítico*. Traducido por Armando Morones. 2a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

## Bibliografía

- Cerroni, Umberto. *Introducción al pensamiento político*. Traducido por Arnaldo Córdova. 28a ed. Siglo XXI Editores, 2008.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de Ley: el «fundamento místico de la autoridad»*. Traducido por Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez. Madrid: Tecnos, 2016.
- Dyzenhaus, David. *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1997.
- Eagleton, Terry. *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*. Traducido por Julia García Lenberg. 3a ed. Madrid: Cátedra, 2018.
- Eiland, Howard, y Michael W. Jennings. *Walter Benjamin: A Critical Life*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University, 2014.
- Eilenberger, Wolfram. *Tiempo de magos: la gran década de la filosofía, 1919-1929*. Traducido por Joaquín Chamorro Mielke. Barcelona: Taurus, 2019.
- Elias, Norbert. *Sobre el tiempo*. Traducido por Guillermo Hirata. 3a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Foucault, Michel. “Un inédito: ¿Qué es la Ilustración? (Presentación de Antonio Campillo)”. *Daimon Revista Internacional de Filosofía* 0, núm. 7 SE- (el 1 de diciembre de 2005): 5-18. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/13201>.
- Galli, Carlo. *Genealogía de la política: Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*. Traducido por Rodrigo Molina-Zavalía. Colección Filosofía Política. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: UNIPE: Editorial Universitaria, 2018.
- . *La mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt*. Traducido por María Julia de Ruschi. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Gay, Peter. *Weimar Culture: the Outsider as Insider*. New York; London: WW Norton & Company, 2001.

Walter Benjamin, Carl Schmitt

- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Traducido por Joaquín Jordá. 6a. ed. Barcelona, España: Editorial Anagrama, 2016.
- González Casanova, Pablo. “El zapatismo y el problema de lo nuevo en la historia”. *Contrahistorias*, núm. 6 (2006): 31–40.
- Gramsci, Antonio. *La política y el Estado moderno*. Traducido por Jordi Solé Turá. Biblioteca pensamiento crítico. Barcelona: Público, 2009.
- Gray, John. *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*. Traducido por Tomas Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Paidós, 2004.
- Han, Byung-Chul. *Topología de la violencia*. Traducido por Paula Kuffer. Barcelona, España: Herder, 2016.
- “handeln – Schreibung, Definition, Bedeutung, Etymologie, Synonyme, Beispiele | DWDS”. Consultado el 24 de mayo de 2022. <https://www.dwds.de/wb/handeln#2>.
- Herf, Jeffrey. *El modernismo reaccionario: tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*. Traducido por Eduardo L. Suárez. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan: or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Editado por Michael Oakeshott. New York: Simon and Schuster, 1997.
- Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX, 1914-1991*. Traducido por Juan Faci, Jordi Ainaud, y Carme Castells. 7a. ed. Barcelona, España: Crítica, 1998.
- . *Un tiempo de rupturas: sociedad y cultura en el siglo XX*. Traducido por Cecilia Belza y Gonzalo García. Ciudad de México: Crítica, 2013.
- Husserl, Edmund. *Las conferencias de París: Introducción a la fenomenología trascendental; presentación, traducción y notas: Antonio Zirion Q.* Traducido por Antonio Zirion Q. México: UNAM; Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009.

## Bibliografía

- Merriam-Webster. “Impersonator Definition & Meaning - Merriam-Webster”. Consultado el 22 de mayo de 2022. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/impersonator>.
- Johnson, Paul. *Historia del cristianismo*. Traducido por Aníbal Leal y Fernando Mateo. Barcelona: Ediciones B, 2004.
- Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies: a study in medieval political theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.
- Kolb, Eberhard. *The Weimar Republic*. Traducido por P.S. Falla y R.J. Park. 2nd ed. London; New York: Routledge, 2005.
- La Biblia: versión castellana del P. Serafín de Ausejo, revisada y actualizada por Marciano Villanueva con un prólogo de Josep M. Soler*. Barcelona: Herder, 2004.
- Laski, Harold J. “Political Theory in the Later Middle Ages”. En *The Cambridge Medieval History*, VIII:620-45. Cambridge: Cambridge University Press, 1938.
- Lefort, Claude. “¿Permanencia de lo teológico-político?” En *La incertidumbre democrática: ensayos sobre lo político*, editado por Esteban Molina, 52-106. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004.
- LeGoff, Jacques. *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?* Traducido por Yenny Enríquez. México: Fondo de Cultura Económica, 2019.
- Lepsius, M. Rainer. “From Fragmented Party Democracy to Government by Emergency Decree and National Socialist Takeover: Germany”. En *Max Weber and Institutional Theory*, editado por Claus Wendt, 111-51. Cham: Springer International Publishing, 2017. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-44708-7\\_9](https://doi.org/10.1007/978-3-319-44708-7_9).
- Linz, Juan J. *La quiebra de las democracias*. Traducido por Rocio de Teran. Alianza Universidad. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

*Walter Benjamin, Carl Schmitt*

- Makropoulos, Michael. "Crisis and contingency: Two categories of the discourse of classical modernity". *Thesis Eleven* III, núm. 1 (el 6 de agosto de 2012): 9-18. <https://doi.org/10.1177/0725513612453421>.
- Mauss, Marcel, y Henri Hubert. *El sacrificio: magia, mito y razón*. Editado y traducido por Ricardo Abduca. Antropografías. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010.
- Medina Echavarría, José. "VIII. Configuración de la crisis". En *Responsabilidad de la inteligencia: estudios sobre nuestro tiempo*, 117-134. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Meierhenrich, Jens, y Oliver Simons. "A Fanatic of Order in an Epoch of Confusing Turmoil: The Political, Legal, and Cultural Thought of Carl Schmitt". En *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, editado por Jens Meierhenrich y Oliver Simons, 3-70. New York: Oxford University Press, 2016.
- Möller, Horst. *La República de Weimar: Una democracia inacabada*. Traducido por Paula Sánchez de Muniaín Cidranes. Madrid: Antonio Machado Libros, S.A., 2012.
- Mommsen, Hans. *The Rise and Fall of Weimar Democracy*. Traducido por Elborg Foster y Larry Eugene Jones. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1996.
- Mommsen, Wolfgang J. *Max Weber and German Politics 1890-1920*. Traducido por Michael S. Steinberg. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Neumann, Volker. "Introduction". En *Weimar: A Jurisprudence in Crisis*, editado por Arthur J. Jacobson y Bernhard Schlink, 280-90. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Offe, Claus. "Crisis en el manejo de las crisis: elementos para una teoría de la crisis política". En *Contradicciones en el Estado del bienestar*, editado por John Keane, traducido por Antonio Escohotado, 41-71. Los Noventa.

## Bibliografía

- México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Alianza Editorial, 1990.
- Palti, Elías J. *Una arqueología de lo político: regímenes de poder desde el siglo XVII*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Peukert, Detlev J.K. *The Weimar Republic: the Crisis of Classical Modernity*. Traducido por Richard Devenson. New York: Hill and Wang, 1993.
- Sartori, Giovanni. *Partidos y sistema de partidos: marco para un análisis*. Traducido por Fernando Santos Fortenla. 2a ed. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Scattola, Merio. *Teología política: léxico de política*. Traducido por Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.
- Scheuerman, William E. *Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1994.
- Schluchter, Wolfgang. *El desencantamiento del mundo: seis estudios sobre Max Weber*. Traducido por Juanita Tejeiro Concha, Francisco Gil Villegas, y Anita Weiss. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Schmitt, Carl. *Catolicismo romano y forma política*. Traducido por Pedro Madrigal. Madrid: Tecnos, 2011.
- . *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Editado por Rafael Agapito. Madrid, España: Alianza Editorial, 1998.
- . *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes: sentido y fracaso de un símbolo político*. Traducido por Antonella Attili. México: Fontamara, 2008.
- . *Ensayos sobre la Dictadura, 1916-1932*. Editado por José Ma. Baño León. Traducido por José Díaz García y Pedro Madrigal Devesa. Madrid: Tecnos, 2013.
- . *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación*

Walter Benjamin, Carl Schmitt

*actual y la polémica con Thoma sobre el significado de la democracia*. Traducido por Pedro Madrigal Devesa y Patricio Montero-Martín. 2a ed. Madrid: Tecnos, 2018.

———. *Teología política*. Traducido por Francisco Javier Conde y Jorge Navarro-Pérez. Madrid, España: Trotta, 2009.

———. *Teoría del partisano: acotación al concepto de lo político*. Traducido por Anima Schmitt de Otero. Madrid, España: Trotta, 2013.

Semo, Enrique. “Problemas teóricos de la periodización histórica”. *Dialéctica* 2, núm. 2 (1977): 11–21.

Sherratt, Yvonne. “Hitler’s Lawmaker: Carl Schmitt”. En *Hitler’s Philosophers*, 92–103. New Haven: Yale University Press, 2013.

Sorel, Georges. *Reflexiones sobre la violencia: prefacio de Isaiah Berlin*. Traducido por Florentino Traperero y María Luisa Balseiro. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

“Tat – Schreibung, Definition, Bedeutung, Etymologie, Synonyme, Beispiele | DWDS”. Consultado el 24 de mayo de 2022. <https://www.dwds.de/wb/Tat>.

Taubes, Jacob. *La teología política de Pablo*. Traducido por Miguel García-Baro. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

Traverso, Enzo. *Fire and Blood: the European civil war 1914-1945*. Traducido por David Fernbach. London; New York: Verso, 2017.

Versluis, Arthur. “Carl Schmitt, Modernity, and the Secret Roads Inward”. *Telos*, núm. 148 (septiembre de 2009): 28–38. <https://doi.org/10.3817/0909148028>.

Villoro, Luis. *El pensamiento moderno: filosofía del renacimiento*. 2a ed. Fondo de Cultura Económica; El Colegio Nacional, 2013.

## Bibliografía

- Wallerstein, Immanuel. *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. Traducido por Susana Guardado. México: Siglo XXI Editores; Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, 2010.
- Weber, Max. *Economía y sociedad: nueva edición revisada, comentada y anotada por Francisco Gil Villegas M.* Editado por Francisco Gil Villegas M. Traducido por José Medina Echevarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez, José Ferrater Mora, y Francisco Gil Villegas. 3a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- . *El político y el científico*. Traducido por Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza Editorial, 2017.
- . *La “objetividad” del conocimiento en la ciencia social y en la política social*. Editado y traducido por Joaquín Abellán. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- Weitz, Eric D. *Weimar Germany: Promise and Tragedy; expanded paperback edition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018.
- Zambrano, María. *Persona y democracia: la historia sacrificial*. 2a ed. Madrid: Ediciones Siruela, 2004.