

EL RENACIMIENTO DE CARL SCHMITT Y WALTER BENJAMIN EN AMERICA LATINA. UN TEMA INCÓMOCO PARA LAS CIENCIAS SOCIALES: EL RECHAZO DE LA MODERNIDAD Y EL RACIONALISMO POR CÍRCULOS PROGRESISTAS.

H.C.F. Mansilla

Academia de Ciencias de Bolivia

https://doi.org/10.33676/EMUI_nomads.62.02

Resumen: Importantes enfoques sobre la evolución latinoamericana (como las teorías favorables al populismo y al nacionalismo de izquierda y los estudios postcoloniales) se basan en simplificaciones acerca de la modernidad occidental, lo que tiene una raíz romántica. Estas teorías trabajan con oposiciones binarias excluyentes, que han sido anticipadas por Walter Benjamin e inspiradas por Carl Schmitt. Su efecto práctico consiste en la consolidación del autoritarismo tradicional y en la justificación del paternalismo ancestral. Por otra parte, estas oposiciones binarias simplifican la realidad del presente e impiden una comprensión adecuada del complejo mundo moderno.

Palabras clave: Adolfo Gilly, Carl Schmitt, complejidad, decisionismo, oposiciones binarias excluyentes, Walter Benjamin

The Renaissance of Carl Schmitt y Walter Benjamin in Latin America. An Uncomfortable Theme for the Social Sciences: The Reject of Modernity and Rationalism by Progressive Circles

Abstract: Important approaches on the Latin American evolution (like the theories propitious to populism and leftist nationalism and the postcolonial studies) are based on simplifications concerning occidental modernity. Those theories have a romantic root and they work through excluding binary oppositions. They were forecast by Walter Benjamin and inspired by Carl Schmitt. Their practical result lies in the consolidation of traditional authoritarianism and in the justification of ancestral paternalism. Otherwise, these binary oppositions simplify present reality and avoid an adequate understanding of the complex modern order.

Key words: Adolfo Gilly, Carl Schmitt, complexity, decisionism, excluding binary oppositions, Walter Benjamin

El rechazo al mundo occidental

Después de la Primera Guerra Mundial surgió en las naciones que perdieron la contienda un sentimiento generalizado que impugnaba las instituciones de la moderna democracia representativa, a la que se acusaba de haber estropeado las tradiciones históricas que conformaban la sólida identidad nacional de las sociedades centro-europeas. Este

quebranto de la unidad de la cultura espiritual habría favorecido la derrota frente a los aliados occidentales.

Con muchas variantes, este sentimiento intelectual también está presente en la actualidad latinoamericana. Se trata de un fenómeno muy expandido, que hoy en día se puede constatar en muchos países de Asia, África y América Latina, y que en líneas generales puede ser definido como la contraposición entre la *civilización* occidental – brillante pero superficial – y la *cultura* autóctona, tediosa pero profunda. Se piensa que la civilización occidental ha ganado la primera batalla contra la cultura auténtica y primordial de los pueblos del Tercer Mundo, pero el resultado final de esta confrontación está aún abierto, porque la modernidad occidental no ha logrado triunfar del todo. La civilización inhumana, egoísta, despersonalizada, materialista y mecánica de Occidente, regida por el vil dinero, la fría racionalidad y el individualismo alienante, puede ser todavía mitigada, piensan los optimistas, por las culturas autóctonas de Asia, África y América Latina, precisamente porque estas habrían preservado el ámbito de las emociones y los lazos primarios, el sentimiento trágico de la vida, las experiencias del heroísmo cotidiano y las jerarquías orgánicas de toda comunidad humana.

En lugar de la "fría racionalidad" de Occidente habría que echar mano a una metodología distinta – las intuiciones y las corazonadas como una vía totalmente legítima de acceso al conocimiento filosófico y sociológico –, metodología que con los años se ha transformado en un instrumento muy popular en el seno de los estudios postmodernistas y relativistas¹. En contraposición, la civilización occidental sería un invento artificial y artificioso proveniente de la dimensión urbana, de antigüedad y respetabilidad muy discutibles, creada por comerciantes y administradores, que habrían trasladado el sistema competitivo cortoplacista propio del mercado al terreno político, es decir al campo de los sentimientos nobles, las intenciones prístinas y los asuntos de largo aliento.

¹ En el área andina se ha dado un florecimiento de estos enfoques bajo el concepto general de "corazonar". Cf. Patricio Guerrero, *Corazonar: una antropología comprometida con la vida. Mirada desde Abya-Yala para la descolonización del poder, saber y del ser*, Quito: Abya-Yala 2010; Claudia Zapata (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Quito: UASB / Abya-Yala 2007; y el interesante ensayo, que vincula el corazonar con el movimiento feminista: Mercedes Prieto / Verónica Guaján, *Intelectuales indígenas en Ecuador: hablan y escriben mujeres kichwas*, en: NUEVA SOCIEDAD (Buenos Aires), N° 245, mayo-junio de 2013, pp. 136-148.

Este es el punto central para nuestras reflexiones. Los críticos de la modernidad y el racionalismo occidentales combaten simultáneamente dos aspectos básicos como si fuesen uno solo: (1) los complejos fenómenos de alienación y explotación, pertenecientes al campo del capitalismo contemporáneo y (2) los procedimientos para la solución de conflictos y generación de voluntades políticas asociados a la democracia occidental. Es verdad que la democracia liberal propicia un sistema competitivo en el cual los diferentes intereses y partidos luchan entre sí en un foro abierto por el favor del público elector y que los resultados de las inevitables negociaciones entre los partidos se cristalizan en compromisos que no satisfacen plenamente a todos, pero sólo desde una posición premoderna y prerracional – que sigue siendo muy expandida en el Tercer Mundo y especialmente en América Latina – se puede afirmar que todo esto es antiheroico, insustancial, trivial e inmoral y que no tiene valor porque habría sido creado por espíritus prosaicos, como mercaderes y funcionarios. Únicamente desde una perspectiva axiológica absolutista se puede esperar un método perfecto para regir los asuntos humanos, que brinde además una completa identificación entre gobernantes y gobernados. De acuerdo a la amplia experiencia histórica, tenemos que contentarnos con el mal menor y con soluciones provisionales, que no por esto merecen ser vistas como la banalización de los asuntos públicos.

En este contexto es donde ocurre la negación de la autenticidad de la modernidad: esta habría sido no sólo casual y contingente, sino también trivial y vana². Y de acuerdo a esto último también se puede y se debe relativizar la significación del Renacimiento, la Reforma protestante y los otros logros europeos con la consciencia tranquila³ y, al mismo tiempo, se proclama la necesidad de revigorizar elementos del orden premoderno como el decisionismo político, la vigencia de caudillos tradicionales, el retorno de las jerarquías sociales convencionales y los modelos rutinarios de autoritarismo y populismo⁴.

² Sobre esta temática cf. el estudio crítico de Wolfgang Knöbl, *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*, (La contingencia de la modernidad. Sendas en Europa, Asia y América), Frankfurt / New York: Campus 2007, p. 73.

³ Cf. la obra más conocida de esta tendencia en la actualidad: Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton U. P. 2000.- Esta concepción fue anticipada por pensadores vinculados al África: Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México: FCE 1963; Walter Rodney, *Afrika. Die Geschichte einer Unterentwicklung* (África. La historia de un subdesarrollo), Berlin: Wagenbach 1976.

⁴ Dentro de esta posición cf. Enrique Dussel, *Veinte proposiciones de política de la liberación*, La Paz: Tercera Piel 2006, pp. 8-9, 19, 103; Enrique Dussel, *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "Mito de la modernidad"*, La Paz: Biblioteca Indígena 2008, pp. 15-23. Esta posición se basa en: Martin Bernal, *Atenea negra. Las raíces afro-asiáticas de la civilización clásica*, vol. I: *La invención de la antigua Grecia, 1785-1985*, Barcelona: Crítica 1993.

Como se mencionó, después de la Primera Guerra Mundial emergió un amplio rechazo contra las formas modernas de hacer política, rechazo que estaba inmerso en un dilatado *romanticismo* político como antítesis palpable de la Ilustración y el racionalismo⁵. Puesto que se acusaba a la fría razón occidental de todos los males de la época, se rehabilitaron el renombre y el atractivo del destino irracional, de la fuerza dionisiaca instintiva y creadora y de procesos decisorios basados en sentimientos profundos. Pensadores como Martin Heidegger, Walter Benjamin y Carl Schmitt y literatos como Gottfried Benn, Ernst Jünger y Charles Maurras han pertenecido a esta misma tradición cultural y han tenido experiencias vitales similares. Según *Jürgen Habermas*, Carl Schmitt, Walter Benjamin y los intelectuales de ideas afines propagaron una respuesta pseudorrevolucionaria favorable a la vieja nostalgia por el antiguo orden – lo aparentemente Otro con respecto al racionalismo político –, y la respuesta habría sido reaccionaria⁶.

El rechazo del racionalismo en la política: la crítica a la democracia moderna

El romanticismo político conllevó inmediatamente una severa impugnación de la moderna democracia liberal representativa, con sus complicados mecanismos de controles y contrapesos, y trajo consigo de manera inevitable una revalorización positiva de formas elementales y hasta arcaicas de *hacer política*: la democracia directa, el referéndum y el plebiscito, la movilización de masas en pos de cuestiones fácilmente comprensibles, el entusiasmo de las emociones “puras” (es decir: sencillas, nobles, profundamente sentidas) y su corolario inevitable, la vigencia de los caudillos. Esta es, *in nuce*, la posición que compartieron innumerables intelectuales después de 1918 y que configura los teoremas centrales de

⁵ Sobre el romanticismo anticapitalista y antiliberal cf. Axel Honneth, *Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne* (Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica de la modernidad), en: Axel Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze* (El mundo desgarrado de lo social. Ensayos filosófico-sociales), Frankfurt: Suhrkamp 1999, pp. 73-92, aquí pp. 84-85; Axel Honneth, *Eine Welt der Zerrissenheit. Zur untergründigen Aktualität von Lukács' Frühwerk* (Un mundo del desmembramiento. Sobre la actualidad subterránea de la obra temprana de Lukács), en: *ibid.*, pp. 9-24, especialmente pp. 11-15.

⁶ Jürgen Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI* (Una forma de resarcimiento. Escritos políticos breves), Frankfurt: Suhrkamp 1987, pp. 103-109.- Para una apreciación diferente acerca de Walter Benjamin de la aquí presentada, cf. Mariana Dimópulos, *Walter Benjamin y el destino de una época*, en: *NUEVA SOCIEDAD* (Buenos Aires), N° 289, septiembre-octubre de 2020, pp. 138-148, escrito que combina una visión relativista-postmodernista de la historia con una marcada confusión conceptual.

Carl Schmitt (1888-1985)⁷. Esa atmósfera, que se manifestó en la postguerra a partir de 1918, pero que se derivaba de antiguos legados culturales autoritarios⁸, se da actualmente, con todas las variantes y reservas que establece el tiempo transcurrido, en dilatadas regiones del Tercer Mundo y particularmente en América Latina, sobre todo después de la enorme desilusión que ha significado el periodo neoliberal (alrededor de 1980 a 2000).

Este amplio desencanto se combina con la creencia popular de que los complicados mecanismos y procedimientos de la democracia representativa son la base del contubernio oscuro y la componenda inmoral: la política de pactos y compromisos, por ejemplo, es vista como la suplantación de la genuina voluntad popular. La siempre enrevesada esfera institucional de la democracia representativa desincentiva el interés colectivo por desentrañar los detalles confusos de la esfera política. Como remedio surge entonces el anhelo de simplificar el proceso decisorio y electoral, aunque esto signifique, en el fondo, el rechazo de la modernidad política, la impugnación del actual mundo complejo, el retorno a lo conocido, cercano y comprensible. En sociedades con una tradición autoritaria el regreso al caudillismo convencional es percibido como una vuelta a una constelación donde rigen los valores y las directivas simples de la infancia y la familia.

Lo político como impulso primordial

Pensadores afines a corrientes populistas y, sobre todo, al *organicismo antiliberal* se han sentido atraídos por la revalorización que realizó Carl Schmitt del poder político como una fuerza extraordinaria, primordial y casi sagrada, idea contrapuesta a la comprensión del poder como una forma altamente estructurada de dominación con sus rutinas de legalización y estabilización y con propensión a generar normas burocráticas

⁷ Cf. el excelente estudio, pese a su modesto título: Reinhard Mehring, *Carl Schmitt zur Einführung* (Introducción a Carl Schmitt), Hamburgo: Junius 2006, pp. 41-42, 47 (con amplia bibliografía).

⁸ Esta herencia autoritaria, antirracionalista y antidemocrática se halla también en la obra de notables historiadores del siglo XX, como Reinhart Koselleck, que ha ganado importancia entre los intelectuales latinoamericanos adscritos a tendencias descolonizadoras y partidarias de regímenes populistas. (Cf. Javier Sanjinés, *Rescaldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades postcoloniales*, La Paz: PIEB 2009). Como señaló Habermas tempranamente, esta corriente teórica puede servir para legitimar gobiernos de la extrema derecha. Jürgen Habermas, *Zur Kritik an der Geschichtsphilosophie* (Sobre la crítica a la filosofía de la historia) [1960], en: Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile* (Perfiles filosófico-políticos), Frankfurt: Suhrkamp 1998, pp. 435-444, especialmente p. 438.

relativamente complicadas. La doctrina de Schmitt como simplificación del fenómeno del poder ha sido un teorema siempre bienvenido en periodos históricos cansados de sutilezas. Para las corrientes asentadas en la tradición autoritaria, el decisionismo resulta ser la respuesta adecuada al detestable contractualismo liberal, porque el fundamento *primero* y *último* del orden político sería la decisión irracional y no las normas debatidas de modo discursivo y democrático. Schmitt estuvo en contra de pensar lo político como una actividad falible e incierta, porque en el fondo tenía añoranza por un orden social simple y basado en certidumbres inequívocas. Además: la argumentación permanente y la tolerancia pluralista no constituirían, según Schmitt, elementos genuinos de la democracia contemporánea de masas. Esta última estaría determinada por factores irracionales, “voluntaristas” y plebiscitarios: el pueblo tomaría sus decisiones según los criterios de simpatía y antipatía, de amistad y enemistad. Esto incluiría a menudo la identidad de gobernantes y gobernados⁹. En el fondo la doctrina de Schmitt propugnaba una concepción de lo político como un retorno definitivo a lo arcaico y primordial, una vuelta a lo elemental, a lo “sano” y a veces irracional, que, de acuerdo a Schmitt, se diferenciaba radical y ventajosamente del ámbito moderno, corrompido por la incertidumbre liminar, la racionalidad instrumental y el juego de intereses¹⁰.

Ambos impulsos: el retorno al orden premoderno (lo que reduce la inseguridad) y el rechazo del complejo sistema institucional de cuño liberal-democrático (que evita el juego político en cuanto componenda inmoral de comerciantes y administradores), tienen una larga serie de ilustres antecedentes y propagandistas en varias tradiciones culturales. No sólo la propensión de Jean-Jacques Rousseau – uno de los autores favoritos de Carl Schmitt – hacia la democracia directa, sino también el actual renacimiento de formas autóctonas de hacer política en el área andina y en el ámbito islámico, coinciden en calificar el libre juego de intereses, las negociaciones políticas y el pluralismo ideológico como algo contrario a la genuina voluntad popular. Estas herencias culturales comparten con Schmitt la aversión a la heterogeneidad de todo tipo como si fuese una carencia o una equivocación del desarrollo histórico¹¹. De aquí se llega

⁹ Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (La situación ideológico-histórica del parlamentarismo actual) [1923], Berlin: Duncker & Humblot 1996, pp. 20-36.

¹⁰ Cf. el instructivo ensayo de Thomas Blanke, *Carl Schmitt – ein intellektueller Antiintellektueller* (Carl Schmitt – un intelectual anti-intelectual), en: Thomas Jung / Stefan Müller-Doohm (comps.), *Fliegende Fische. Eine Soziologie des Intellektuellen in 20 Porträts* (Peces voladores. Una sociología del intelectual en 20 retratos), Frankfurt: Fischer 2009, pp. 250-268, aquí p. 254, 259.

¹¹ Ana Polack, *Democracia, representación y ciudadanía en el pensamiento de Carl Schmitt*, en: REFLEXIÓN POLÍTICA (Bucaramanga), vol. 13, N° 26, diciembre de 2011, pp. 54-64, especialmente p. 55, 57. Similar ha sido la repulsión de la Teoría de la Dependencia con

rápidamente a impugnar la racionalidad de sistemas electorales “neoliberales” basados en el voto individual y secreto y a propagar la “necesidad” de regresar a la aclamación abierta y al voto colectivo público¹².

De acuerdo a estos enfoques la voz del pueblo – el impulso primordial por excelencia – se manifestaría clara y abiertamente por medio de plebiscitos y referéndums, es decir a través de métodos relativamente simples, en los cuales la población se expresa de acuerdo al binomio sí o no. Esto tendría la ventaja de una gran cercanía al pensamiento popular y a la voluntad auténtica del pueblo. Estas opciones decisorias son evidentemente fáciles de comprender y corresponden a la dicotomía básica “amigo / enemigo”, que, como se sabe, ha sido y es parte integral de ideologías autoritarias. En este contexto Carl Schmitt afirmó que el enemigo político no necesita ser “moralmente abyecto”, ni “estéticamente feo”. Tampoco es obligatoriamente un concurrente económico; se puede hacer negocios con él. Pero basta que sea *el otro*, el extraño en un sentido intenso y existencial, para que se convierta en el adversario¹³. La dicotomía amigo / enemigo ayuda entonces a expresar fácilmente la identificación del pueblo con el gobierno que propone esta disyuntiva plebiscitaria, y esta identificación contribuye, a su vez, a consolidar una democracia homogénea que expulsa sin grandes miramientos a los elementos heterogéneos¹⁴. En la praxis latinoamericana los sistemas populistas y sus defensores suponen que este tipo de democracia directa es lo adecuado para eximirse de los molestos procedimientos liberales y pluralistas. Al devaluar todo rasgo discursivo-argumentativo, se prepara el terreno para percibir a los líderes carismáticos como fenómenos que no pueden ser comprendidos racionalmente, sino sólo experimentados existencialmente, lo que además sirve para exculpar de toda responsabilidad histórica a las tendencias autoritarias y populistas. Esta exculpación fue postulada y defendida explícitamente por Carl Schmitt¹⁵.

La oposición binaria excluyente: amigo / enemigo

respecto a la denostada “heterogeneidad estructural”.

¹² Ibid., p. 59 (tema favorecido por algunos sectores importantes de los regímenes populistas de la región andina).

¹³ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (El concepto de lo político) [1932], Berlin: Duncker & Humblot 2009, pp. 21-28.

¹⁴ Carl Schmitt, *Der Begriff...*, op. cit. (nota 13), pp. 20-24; Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche...*, op. cit. (nota 9), pp. 12-26, 33-41.

¹⁵ Sobre esta temática cf. Carl Schmitt, *Der Begriff...*, ibid., pp. pp. 50-64; cf. también Reinhard Mehring (comp.), *Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen; ein kooperativer Kommentar* (Carl Schmitt: El concepto de lo político: un comentario cooperativo), Berlin: Akademie-Verlag 2003.

La dicotomía política fundamental (amigo / enemigo) tiene una larga historia en la política latinoamericana en cuanto oposición binaria excluyente. Las famosas contraposiciones ideadas o propaladas por el peronismo argentino, *patria / antipatria*, *nación / antinación*, han tenido hasta hoy una considerable eficacia en la praxis política. ¿Quién va a estar dispuesto a buscar o encontrar aspectos positivos en un fenómeno llamado antipatria o antinación? Algo similar sucede con la contraposición de sentimientos y fe, por un lado, y leyes e instituciones, por otro; los sentimientos son percibidos como algo noble y luminoso, mientras que las instituciones son vistas a menudo como la fuente de la injusticia y las trampas. Esto favorece la *identificación fácil* con aquellos fenómenos ideológicos y políticos definidos *a priori* como positivos, es decir: sacralizados por una autoridad política o religiosa. Es probable, sin embargo, que toda identificación fácil sea a la larga un obstáculo con respecto a un proceso intelectual que intenta comprender una temática compleja. Estas antinomias binarias gozan ahora de una notable simpatía en América Latina, sobre todo entre los partidarios de ideas tradicionalistas revestidas de modas ideológicas contemporáneas, todas ellas cercanas al organicismo antiliberal. El teorema de amigo / enemigo no sólo explica una realidad, sino que legitima un orden político y también justifica y da lustre argumentativo a una constelación preconstituida como tal.

Esta concepción no estaba y no está restringida a círculos conservadores y derechistas. Por ejemplo: el desinterés por la esfera político-institucional y la férrea voluntad de no enterarse de algunos detalles sucios de la realidad llevó a que los miembros del primer periodo de la Escuela de Frankfurt – es decir: en la mejor época intelectual de Carl Schmitt – exhibieran un desconocimiento proverbial de los mecanismos político-institucionales. Al mismo tiempo este *déficit de lo político*¹⁶ potenció una notable construcción teórica, una amalgama de *logos*, violencia y poder, lo que dio por resultado la famosa crítica totalizadora de la razón de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, que contiene manifiestas exageraciones e inexactitudes, que dejan percibir una incomprensión básica de la democracia representativa y de la esfera político-institucional. Distinguidos intelectuales de indudable prosapia progresista e izquierdista, como Walter Benjamin, Ernst Bloch y Herbert Marcuse, alimentaron la concepción de que el parlamentarismo y el pluralismo eran “cloroformo” para el

¹⁶ Esta constelación, que caracterizó a la Escuela de Frankfurt en su primera época, fue expuesta y criticada en un interesante ensayo por Ellen Kennedy, *Carl Schmitt und die "Frankfurter Schule". Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert* (Carl Schmitt y la “Escuela de Frankfurt”. La crítica alemana del liberalismo en el siglo XX), en: GESCHICHTE UND GESELLSCHAFT (Göttingen / Berlin), vol. 12 (1986), Nº 3, pp. 380-419, especialmente pp. 388-391; cf. también su obra exhaustiva: Ellen Kennedy, *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*, Durham etc.: Duke U. P. 2004.

proletariado y que las ideas liberales eran sólo instrumentos de la “burguesía” para seducir a las masas explotadas o, en el mejor caso, ficciones para obnubilar a los ingenuos. Pese a la terminología marxista, la cercanía a Carl Schmitt es manifiesta.

Paradójicamente en la sencillez de la concepción de Schmitt y en su rechazo implícito de lo incierto reside su aceptación por intelectuales desorientados que buscan afanosamente el núcleo presuntamente irreductible, el cimiento último de la vida política. Ellos suponen que el radicalismo de esta concepción contribuye a descubrir la imaginada esencia de lo genuinamente político, radicalismo que ayudaría a desvelar la hipocresía que encubre la engorrosa democracia parlamentaria y pluralista. El poder es identificado con algo que no se puede definir claramente, pero que posee una enorme fuerza de atracción: el poder entorpece la serenidad del intelectual, pero produce una *soif de l'infini* difícilmente explicable y al mismo tiempo embriagadora – un fin en sí mismo –, que hace a un lado la preocupación, vista en tal caso como subalterna, de tener que definir *para qué* se quiere conquistar el poder. Es un decisionismo resuelto y firme, pero sin metas claras y, por supuesto, sin propósitos negociables. Como afirmó Volker Gerhardt en un texto muy meditado, este concepto nietzscheano de poder, sin contenido, exento de metas discernibles y sin tener la obligación de justificarse, es vacío y no tiene ninguna utilidad racional¹⁷. Las concepciones decisionistas de Carl Schmitt y autores afines, que poseen un claro tinte esencialista, tienden a enaltecer excesivamente la voluntad política del Estado, que sería *per se* cambiante e imprevisible, y que no debería limitarse a una razón mutilada por el discurso argumentativo.

La popularidad de las simplificaciones en la actualidad latinoamericana

Pese a las abiertas simpatías fascistas de Schmitt, su influencia no deja de crecer en círculos “progresistas” y populistas de América Latina: una popularidad tan dilatada como sorprendente¹⁸. Se supone que Schmitt

¹⁷ Volker Gerhardt, *Macht und Metaphysik. Nietzsches Machtbegriff im Wandel der Interpretation* (Poder y metafísica. El concepto nietzscheano de poder en el curso cambiante de la interpretación), en: Volker Gerhardt, *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches* (Pasión y distancia. Estudios sobre la filosofía de Friedrich Nietzsche), Stuttgart: Reclam 1988, pp. 72-97, aquí p. 78.

¹⁸ Cf. los estudios críticos: Jorge E. Dotti, *Carl Schmitt en Argentina*, Rosario: Homo sapiens 2000; Jorge E. Dotti / Julio Pinto, *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, Buenos Aires: Eudeba 2002; Santiago C. Leiras, *Los conceptos de política y decisionismo político en Carl Schmitt. Su repercusión en el debate latinoamericano*, en: ECUADOR DEBATE (Quito), N° 82, abril de 2011, pp. 159-174; José Luis Villacañas, *Poder y conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid: Biblioteca Nueva 2008.

logró fundamentar teóricamente una imprescindible revalorización de la voluntad popular y del decisionismo que ahora estarían a la orden del día. Y a todo esto hay que añadir en América Latina la atracción positiva que irradia la violencia política – admitida por Karl Marx y Carl Schmitt como uno de los más importantes impulsos históricos – en cuanto la gran fuerza *regeneradora* de sociedades adormiladas por las corrientes “foráneas” del liberalismo y el pluralismo.

Una pensadora muy influyente en el Nuevo Mundo, *Chantal Mouffe*, criticó con toda razón a los teóricos optimistas y hasta apologéticos de la globalización, que postulan un pluralismo aséptico, una confrontación dulcificada de intereses sociales y la desaparición de toda antinomia genuinamente política en un mundo signado aparentemente por la tolerancia liberal y la probabilidad de un consenso razonado¹⁹. Frente a esta visión “antipolítica”, Mouffe, basada parcialmente en argumentos de Carl Schmitt, propugnó nuevamente una crítica radical del liberalismo, especialmente en lo que se refiere a sus fundamentos racionalistas e individualistas, los que, de acuerdo a Mouffe, imposibilitan el reconocimiento de identidades colectivas y el adecuado tratamiento de regímenes populistas y de sistemas sociales colectivistas²⁰. Esta autora supone que los antagonismos (en la modalidad que ella llama “agonismos”) no desaparecen jamás y que es indispensable un instrumento teórico fundamentado en el teorema de amigos / enemigos (como ella también los llama: “nosotros / ellos”) para aprehender correctamente el campo de lo político.

Lo criticable en la teoría de Mouffe es la insistencia en explicar la dimensión actual de la política mediante oposiciones binarias excluyentes – como las que postuló Carl Schmitt – y la inclinación a diluir la vigencia de los derechos humanos y los procedimientos del Estado de derecho por medio del argumento, cómodo y peligroso, de que estos fenómenos representan características específicas de la cultura occidental, que por ello no son universalizables y no pueden y no deben ser impuestas a otros modelos civilizatorios en el planeta²¹. El efecto final de este enfoque es, en

¹⁹ Chantal Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion* (Sobre lo político. Contra la ilusión cosmopolita), Frankfurt: Suhrkamp 2007, pp. 7-11, 170.

²⁰ *Ibid.*, pp. 17, 113-114, 165.

²¹ *Ibid.*, pp. 164-165.- Cf. también: Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, Barcelona: Gedisa 2003; Chantal Mouffe (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires: Paidós 1998; Ernesto Laclau / Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid: Siglo XXI 1987; Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires: FCE 2005; Daniel Gutiérrez Vera, *Ernesto Laclau: el populismo y sus avatares*, en: *ÍCONOS* (Quito), vol. 15, N° 40, mayo de 2011, pp. 151-168.

claro paralelismo con Carl Schmitt, la simplificación de una problemática compleja y la “comprensión” benevolente de todo tipo de régimen autoritario y populista.

La popularidad de Walter Benjamin: el antimodernismo

En este contexto hay que indagar las causas por la divulgación positiva que *Walter Benjamin* (1892-1940) – inspirado parcialmente por Carl Schmitt – ha alcanzado en América Latina, a veces por vías indirectas. La crítica de esta curiosa especie de popularidad nos puede conducir al fundamento conservador, antimodernista e irracionalista de Benjamin y Schmitt. Hoy en día en buena parte de América Latina se proclama la necesidad de revigorar elementos del orden premoderno como el decisionismo político, la vigencia de caudillos tradicionales y los modelos rutinarios de autoritarismo y populismo²², lo que está vinculado con un redescubrimiento de las culturas precolombinas y del catolicismo barroco²³. Todo esto viene acompañado de una visión romántica y embellecida en torno a ambos fenómenos. Al mismo tiempo se puede detectar una tendencia vigorosa a postular un “marxismo latinoamericano heterodoxo”²⁴, basado explícitamente en Martin Heidegger, Walter Benjamin y Carl Schmitt y ampliado por los enfoques postmodernistas y los estudios postcoloniales.

Al igual que Schmitt, Benjamin rechazó toda fundamentación iusnaturalista del derecho²⁵ y se decantó por un positivismo jurídico muy convencional, que considera que todo derecho es, en el fondo, casual y basado en la violencia irracional, particularista y egoísta. Las leyes

²² Dentro de esta posición cf. Enrique Dussel, *Veinte proposiciones de política de la liberación*, La Paz: Tercera Piel 2006, pp. 8-9, 19, 103; Enrique Dussel, *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”*, La Paz: Biblioteca Indígena 2008, pp. 15-23.

²³ Cf. Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México: UNAM / El equilibrista 1994; Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México: Era 1998; Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, México: Era 2006.- Sobre el *ethos* barroco en cuanto ideología revolucionaria cf. Julio Peña y Lillo Echeverría, *El ethos barroco como forma de resistencia al capitalismo*, en: REVISTA SOCIALISTA (Buenos Aires), N° 8, invierno de 2013.

²⁴ Martín Cortés, *Entre Benjamin y Schmitt: el rompecabezas de José Aricó para pensar América Latina*, en: NÓMADAS. REVISTA CRÍTICA DE CIENCIAS SOCIALES Y JURÍDICAS (Madrid), número especial dedicado a América Latina dentro del vol. 2011 (www.ucm.es/info/nomadas/MT_americalatina/martincortes.pdf) [consultado el 11.12.2021].

²⁵ Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (Sobre la crítica de la violencia) [1920-1921], en: Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (Sobre la crítica de la violencia y otros ensayos), Frankfurt: Suhrkamp 1965, pp. 29-65, aquí pp. 30-31.

representarían la creación de dispositivos instrumental-rationales con respecto a ese derecho siempre arbitrario²⁶. La conclusión es conocida: el gobierno del instante, y no la verdad o la razón, sería el único fundamento legítimo del derecho (*Auctoritas non veritas facit legem*)²⁷. Los teóricos del populismo y el socialismo autoritarios creen que este axioma debe tener plena vigencia para la vida cotidiana de sus respectivos regímenes. El resultado final es la identificación del derecho con las disposiciones momentáneas del gobierno por ser este la representación legítima del Estado. Se trata de una clara simplificación (una desdiferenciación) de los asuntos públicos, lo que conduce a la desaparición de la política y la moral genuinas, pues para un florecimiento razonable de ambas se requiere de la articulación argumentada de preferencias y la posibilidad de elecciones reflexionadas entre opciones distintas.

Las dos fuerzas de la teoría benjaminiana

Para esclarecer esta temática se acude aquí a una crítica de las concepciones de Walter Benjamin a causa de la calidad de su obra y, ante todo, por haber formulado temprana y lúcida una concepción sobre las antinomias binarias de la cultura y de la política que es muy semejante a la que prevalece en dilatados sectores intelectuales latinoamericanos. En el núcleo del pensamiento benjaminiano y en teorías afines se encuentra la contraposición de dos grandes fuerzas. Por un lado se halla la esfera del sentimiento religioso, de los sueños y anhelos de la sociedad y de las concepciones morales de la misma, esfera que se acerca al campo de lo divino y que por ello no puede ser comprendida – o descrita – adecuadamente sólo mediante esfuerzos racionales. Es el espacio del amor, el altruismo, la confianza y la espontaneidad en las relaciones humanas, el terreno de la solidaridad inmediata entre los hombres y de la amistad sin cálculo de intereses, pero también el lugar de las utopías sociales, la cólera revolucionaria y la violencia política ante las injusticias históricas. Aquí no tienen cabida las intermediaciones institucionales, las limitaciones impuestas por leyes y estatutos. Esta esfera posee una dignidad ontológica superior en comparación con las otras

²⁶ Ibid., pp. 32-33.- Sobre las consecuencias práctico-políticas de las tesis de Walter Benjamin, incluyendo el carácter esotérico de su estilo, cf. el brillante retrato intelectual: Momme Brodersen, *Walter Benjamin*, Frankfurt: Suhrkamp 2005, p. 31, 76, 78, 94.

²⁷ Sobre los vínculos entre Walter Benjamin y Carl Schmitt cf. Bernd Witte, *Walter Benjamin*, Reinbek: Rowohlt 1985, p. 59; José Luis Villacañas / Román García, *Walter Benjamin y Carl Schmitt. Soberanía y estado de excepción*, en: DAIMON. REVISTA DE FILOSOFÍA (Murcia), Nº 13, julio-diciembre de 1996, pp. 14-60 (número monográfico dedicado al tema: "Carl Schmitt. Entre teología y mitología política"); Werner Fuld, *Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen* (Walter Benjamin entre las sillas), Munich: Hanser 1979, passim.

actividades y creaciones humanas²⁸. A ella no se puede aplicar una reflexión que analice la proporcionalidad de los medios (por ejemplo: políticos o institucionales) o la adecuación instrumental de medidas con respecto a fines, pues estos últimos estarían más allá de todo esquema analítico-racionalista. Los valores de orientación de esta esfera son “puros”, en el sentido de que su vigencia no depende de mediaciones, las que siempre traen consigo un factor de distorsión y engaño, una posibilidad de falseamiento y ventajismo. De acuerdo a esta reflexión, la violencia revolucionaria tiene ese carácter de pureza y no puede ser juzgada por el mezquino cálculo de proporciones. Las revoluciones genuinas, por lo tanto, tendrían un derecho histórico superior frente a toda crítica proveniente del liberalismo racionalista²⁹.

La otra esfera, basada en el principio de rendimiento y eficacia, está constituida por los asuntos prosaicos de la vida ordinaria: el campo laboral, los negocios y la política convencional. (Es decir: la política como se presenta rutinariamente, no la política en cuanto conquista sublime de la emancipación humana.) Aquí prevalecen la racionalidad instrumental y la proporcionalidad de los medios. Es el campo de las instituciones, los estatutos y las leyes, pero también de los intereses particulares. La racionalidad instrumental permea todos los aspectos de este espacio, el que puede ser descrito como la evitación o mitigación de conflictos a través de mecanismos institucionalizados como el derecho positivo y los contratos. Constituye el plano del egoísmo y de los cálculos mezquinos. Es también el terreno por excelencia de las intermediaciones, cuyos instrumentos son las negociaciones políticas, los compromisos y los acuerdos provisionales³⁰.

Para Walter Benjamin hay que atribuir a la primera esfera – la de la religión, la moralidad y el altruismo – una dignidad superior por encima del campo de la institucionalidad y las intermediaciones. Este último terreno concita casi siempre un marcado sentimiento de desconfianza y desprecio, pues es considerado como el lugar privilegiado de las patologías sociales. Se

²⁸ Sobre la relación entre Carl Schmitt y Walter Benjamin con respecto a esta materia específica cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* (Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda), Berlín: Suhrkamp 2016, pp. 38, 51, 75-76.

²⁹ Walter Benjamin, op. cit. (nota 25), pp. 29-65.- Acerca de la relevancia del pensamiento benjaminiano para América Latina cf. el número monográfico de REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES (San José / Costa Rica), N° 100, abril-junio de 2003, dedicado al tema: “Homenaje a Walter Benjamin, pilar del pensamiento crítico”, particularmente: Héctor González Morera, *Reflexiones sobre Walter Benjamin: aproximación a la experiencia para abordar otras formas de conocimiento*, en: *ibid.*, pp. 31-47; Mauricio Frajman Lerner, *El mesianismo en el pensamiento de Walter Benjamin*, en: *ibid.*, pp. 71-76.

³⁰ Walter Benjamin, op. cit. (nota 25), pp. 58-63.

supone que los factores asociados a la primera esfera disfrutaran de las cualidades de pureza, autorreferencialidad y hasta sacralidad. Estos aspectos no están, afortunadamente, sometidos al principio de rendimiento, eficacia y proporcionalidad; no prevalecen allí ni la racionalidad instrumental ni el detestable debate de intereses. Aquí se encuentra, en cambio, el potencial de nuevas concepciones, obviamente revolucionarias, acerca de la moral y la política³¹.

En esta línea, y apoyado en Georges Sorel, Walter Benjamin aseveró que la violencia revolucionaria y utópica es pura y autorreferencial: un fin en sí misma³². De acuerdo a Benjamin, la violencia revolucionaria y utópica no puede ser juzgada desde la perspectiva de la proporcionalidad de los medios, ni desde la óptica convencional de la filosofía de la historia, ni, menos aun, desde un punto de vista jurídico convencional. Al ser una meta por derecho propio, la violencia revolucionaria se convierte en sagrada. Igual que Sorel, Benjamin experimentó un notable entusiasmo por la “heroica energía de las masas”³³. Como dice Axel Honneth en un estimulante ensayo, el propósito de Sorel y Benjamin consistía en mantener el concepto de lo político en la lejanía más grande posible de la pugna de intereses, en un “anti-utilitarismo” doctrinario³⁴. Este intento de concebir la “genuina” política – aquella que se consagra exclusivamente a la consecución de la emancipación humana – en un estado de pureza prístina no hace justicia ni a la realidad histórica ni al núcleo de la política, que es la perenne discusión de intereses en el espacio de lo contingente y aleatorio y no algo eximido de metas y anhelos cotidianos y prosaicos, es decir eminentemente humanos. Pero precisamente esta concepción romántica de la violencia política como algo utópico e irracional, arcaizante y, simultáneamente, proclive a un uso generoso de la misma, ha sido la más difundida en círculos revolucionarios latinoamericanos.

³¹ Para una visión diferente de la aquí presentada cf. Herbert Marcuse, *Revolution und Kritik der Gewalt* (Revolución y crítica de la violencia), en: Peter Bulthaup (comp.), *Materialien zu Benjamins Thesen “Über den Begriff der Geschichte”* (Materiales en torno a las tesis de Benjamin “Sobre el concepto de historia”), Frankfurt: Suhrkamp 1965, pp. 23-27; Hans Heinz Holz, *Prismatisches Denken* (Pensamiento prismático), en: [sin compilador], *Über Walter Benjamin* (Sobre Walter Benjamin), Frankfurt: Suhrkamp 1968, pp. 62-110; Sven Kramer, *Walter Benjamin zur Einführung* (Introducción a Walter Benjamin), Hamburgo: Junius 2003.

³² Walter Benjamin, op. cit. (nota 25), p. 52.

³³ Axel Honneth, *Eine geschichtsphilosophische Rettung des Sakralen. Zu Benjamins “Kritik der Gewalt”* (Un rescate histórico-filosófico de lo sagrado. En torno a la “Crítica de la violencia” de Benjamin), en: Axel Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie* (Patologías de la razón. Historia y presente de la Teoría Crítica), Frankfurt: Suhrkamp 2007, pp. 112-156, aquí p. 115.

³⁴ *Ibid.*, p. 116.- Sobre la necesidad de rechazar la política como el campo de los compromisos y los pactos cf. Walter Benjamin, op. cit. (nota 25), pp. 46-47.

Las antinomias de Benjamin y las teorías de la descolonización

Para comprender las teorías de la descolonización, muy populares actualmente en el ámbito latinoamericano, es útil referirse a un texto del historiador mexicano Adolfo Gilly, quien capta lo esencial de las doctrinas descolonizadoras y logra reconstruir el sentimiento generalizado de los intelectuales que hablan a nombre de la población indígena del área andina que no ha sido favorecida por el desarrollo de las últimas décadas. Gilly se apoya explícitamente en Walter Benjamin³⁵. Construye, como este último, una contraposición entre dos grandes fuerzas que serían las responsables por todo el acontecer latinoamericano, lo que, en última instancia, es la lucha perenne entre el bien y el mal. A primera vista parecería que Gilly supera la visión religiosa y desdiferenciada que propuso Benjamin, describiendo el conflicto entre el anhelo por la dignidad y el reconocimiento, que prevalece todavía en el seno de las comunidades indígenas ecuatorianas, peruanas y bolivianas, y las dificultades de su satisfacción en un medio que se moderniza aceleradamente, es decir que evoluciona imitando los parámetros de los Otros, de la civilización occidental. Pero el trasfondo teórico de Gilly es una nueva versión – muy sofisticada – de la contraposición maniqueísta entre patria y antipatria, entre hogar genuino y mundo alienado, que fue anticipada por Carl Schmitt y Walter Benjamin.

Al mismo tiempo Adolfo Gilly nos muestra la poderosa creencia – ahora ampliamente difundida mediante la labor de los intelectuales indianistas e indigenistas – acerca de las esencias colectivas, inmutables al paso del tiempo, que determinan lo más íntimo y valioso de las comunidades indígenas, esencias que no pueden ser comprendidas racionalmente, sino evocadas con mucho sentimiento, como si ello bastara para intuir las correctamente y fijarlas en la memoria colectiva de la población andina. Estas esencias se manifiestan en los elementos de sociabilidad, folklore y misticismo (la música, la comida, la estructura familiar, los vínculos con el paisaje, los mitos acerca de los nexos entre el Hombre y el universo), que conforman, según Gilly y muchos autores actuales, el núcleo de la identidad colectiva andina y de su dignidad ontológica superior. Se trata de una evocación que hace renacer un tiempo y un mundo, y para ello hay que tener una empatía elemental *a priori* con ese universo, que no puede ser comprendido mediante un análisis racional *a posteriori*. Para entenderlo hay que tomar partido por él, por sus habitantes, sus anhelos y sus penas. Únicamente los revolucionarios, mediante su ética de la

³⁵ Adolfo Gilly, José María Arguedas, Mario Vargas Llosa y el Papacha Oblitas, en: NUEVA SOCIEDAD, N° 238, marzo-abril de 2012, pp. 60-75.

solidaridad y fraternidad inmediatas, pueden adentrarse en esa mentalidad popular³⁶. Este principio doctrinario conlleva, empero, el peligro de que comprender abarque también las funciones de perdonar y justificar.

Adolfo Gilly ha incursionado en uno de los grandes temas de las ciencias sociales latinoamericanas. Los indígenas constituyen un dilatado sector de la población, y son las víctimas del odio y la violencia de los mestizos y blancos, pero asimismo han sido humillados – o se sienten así – en los últimos siglos por ser los perdedores de una evolución histórica, la que, como es sabido, se basa ahora en la ciencia y la tecnología occidentales. Los indígenas en Ecuador, Perú y Bolivia, por ejemplo, quieren ser reconocidos en igualdad de condiciones y dignidad por los otros, los modernizados, pero estos últimos, apoyados anteriormente en el poder político y hoy en día en los avances científicos y técnicos de la modernidad, están inmersos en valores normativos y en preocupaciones sociopolíticas que los hacen relativamente indiferentes a los grandes temas indígenas. Los ideólogos de la descolonización, como Adolfo Gilly, no están dispuestos a ver los aspectos problemáticos en los sistemas civilizatorios que desplegaron los indígenas en el Nuevo Mundo y que perviven en las comunidades campesinas de la región andina, sistemas que no han generado los derechos humanos, la modernidad y sus evidentes ventajas en la vida cotidiana. En cambio estos ideólogos promueven la concepción de que las formas ancestrales comunitarias de organización y la democracia directa y plebiscitaria representarían formas superiores de vida social.

Entonces esta corriente de pensamiento recurre a una visión simplificada del desarrollo histórico: los indígenas harían bien al iniciar un odio profundo a los representantes del colonialismo interno, a los terratenientes, al Estado manejado por los blancos y mestizos, a los extranjeros, pues ese odio, dice Gilly, sería sagrado, vivificante, una manera de propia fortaleza, de autoafirmación ante uno mismo. La voluntad de sacrificio que nace de ese odio constituiría una especie de sacrificio histórico, que se convertiría en amor al pueblo, a los pobres y marginados³⁷. La compensación por la dignidad perdida se revela, empero, como la consecución de actos simbólicos y gestos casi esotéricos de muy poca relevancia práctica, aunque se puede argumentar que los ajenos a esta *cultura ofendida* no pueden comprender el alcance y la verdadera significación de esos actos y gestos. De todas maneras: llama la atención la desproporción entre la intensidad del sentimiento colectivo de reivindicación y compensación históricas, por un lado, y la modestia de los bienes simbólicos que crearían esa satisfacción, por otro. Adolfo Gilly concluye que el odio y la voluntad de sacrificio de los

³⁶ Ibid., pp. 70-73.

³⁷ Ibid., p. 73.

humillados “se nutren de la imagen de los antepasados oprimidos y no del ideal de los descendientes libres”³⁸. Esta concepción propugna al fin y al cabo la restauración del orden social anterior a la llegada de los españoles, orden considerado como óptimo y ejemplar, pues correspondería a una primigenia Edad de Oro de la abundancia material y de la fraternidad permanente, como en numerosas utopías clásicas. Este retorno, que en el fondo es sólo un impulso literario, significaría en la realidad reescribir la historia universal y negar sus resultados tangibles.

Coda: la religiosidad como base del ámbito político

El resultado del esfuerzo teórico de Walter Benjamin y Carl Schmitt puede ser visto como un relleno quiliástico del concepto marxista de revolución. Así la política adquiriría definitivamente la calidad de un fin religioso en sí mismo³⁹. Al mismo tiempo se puede afirmar que estas posiciones son básicamente conservadoras o, mejor dicho, tradicionalistas, porque regresan *acríticamente* a una posición anterior a la Ilustración y al racionalismo y hasta previa a los debates de los estoicos en la Antigüedad clásica y a todo esfuerzo para transformar la política en algo previsible y racional-argumentativo o, por lo menos, exento de las arbitrariedades más inhumanas. Al sacralizar la política de la manera señalada, Benjamin y Schmitt devaluaron las normativas filosóficas y jurídicas que tratan de proteger la dignidad humana de las incursiones de violencias y poderes irracionales, a las cuales pertenecen, por ejemplo, la separación entre las esferas pública y privada, la clara distinción entre Estado y praxis religiosa y la vigencia irrestricta de los derechos humanos. En este contexto es donde ocurre la negación de la legitimidad de la modernidad: esta habría sido no sólo casual y contingente, sino también trivial y vana.

La notable popularidad de las teorías de Walter Benjamin en América Latina tiene que ver con su severa crítica al racionalismo y con su rescate de tradiciones y prácticas prerracionales. Benjamin reprochó a Immanuel Kant el haber concebido solo la posibilidad de experiencias de calidad inferior porque su método del conocimiento excluía los caminos cognoscitivos que brindan la dimensión onírica, las drogas y las

³⁸ Ibid., p. 75 (siguiendo una intuición de *Walter Benjamin*). Hay que mencionar aquí que numerosos intelectuales de la región andina combinan sin reticencias un marxismo tercamente ortodoxo con un arcaísmo ruralista, doctrinas esotéricas y elementos folklóricos de dudoso origen.

³⁹ Para una interesante defensa de la filosofía tardía de la historia de Benjamin cf. Rolf Tiedemann, *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus? (¿Materialismo histórico o mesianismo político?)*, en: Peter Bulthaup (comp.), op. cit. (nota 31), pp. 77-121; Peter von Haselberg, *Benjamins Engel (El ángel de Benjamin)*, en: ibid., pp. 337-356.

alucinaciones⁴⁰. El sistema benjaminiano de exposición también goza de gran adhesión en América Latina porque otorga un aura de calidad y originalidad a lo oscuro, lo esotérico y lo enrevesado, lo que a menudo es visto como lo auténtico, lo profundo y lo propio.

Por otra parte solo desde una posición premoderna y prerracional se puede afirmar que la democracia representativa pluralista es antiheroica, insustancial, trivial e inmoral y que no tiene valor porque habría sido creada por espíritus prosaicos, como mercaderes y funcionarios. Únicamente desde una perspectiva axiológica absolutista – como la de Schmitt y Benjamin – se podría esperar un método perfecto para regir los asuntos humanos, que brinde además una completa identificación entre gobernantes y gobernados. De acuerdo a la amplia experiencia histórica, tenemos que contentarnos con el mal menor y con soluciones provisionales, que no por esto merecen ser vistas como la banalización de los asuntos públicos. La impugnación de la moderna democracia liberal representativa, con sus complicados mecanismos de controles y contrapesos, trajo consigo automáticamente una revalorización positiva de formas elementales y hasta arcaicas de “hacer política”: la democracia directa, el referéndum y el plebiscito, la movilización de masas en pos de cuestiones fácilmente comprensibles, el entusiasmo de las emociones “puras” (es decir: sencillas, nobles, profundamente sentidas) y su corolario inevitable, la vigencia de los caudillos.

Benjamin sostuvo en el mismo contexto que el “dogma de la santidad de la vida” sería una de las últimas confusiones de la “debilitada tradición occidental”⁴¹. No es entonces de extrañar que compartía muchas de estas ideas con Carl Schmitt. Como afirma Honneth en forma global acerca de la teoría de Benjamin: su concepción del derecho tenía tintes terroristas, su ideal acerca de la violencia parecía teocrático y su imagen de la revolución era quiliástico-mesiánica⁴².

La popularidad de Schmitt y Benjamin en círculos intelectuales en América Latina se basa en que estos autores representan la nostalgia por el orden premoderno y el rechazo del racionalismo en la esfera público-política. Esta hipótesis puede parecer improbable o, por lo menos, paradójica, pero un estudio de este problema, por más somero que fuera, nos conduce a una pista importante: el mundo contemporáneo, signado

⁴⁰ Sobre esta temática cf. el brillante estudio de Gershom Scholem, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft* (Walter Benjamin – la historia de una amistad), Frankfurt: Suhrkamp 1975, p. 78.

⁴¹ Walter Benjamin, op. cit. (nota 25), p. 63.

⁴² Honneth, op. cit. (nota 33), p. 155.

por la complejidad y la insolidaridad, promueve, entre otras metas, una especie de retorno a formas simplificadas de comprender el orden social actual. Benjamin y Schmitt han brindado un brillante y temprano aporte a esta posición teórica.

