

Nueva York, un cielo con baños, automóviles y sillas de club, cuyo libro sagrado sería el horario de trenes. Ellos no querían ningún Dios del amor y de la gracia, habían ‘hecho’ tantas cosas sorprendentes, por qué no habrían de ‘hacer’ la torre de un cielo terrenal. Las cosas más importantes y las ultimidades ya estaban secularizadas. El derecho se había transformado en poder, la lealtad en calculabilidad, la verdad en cabalidad generalmente reconocida, la belleza en buen gusto, el cristianismo en una organización pacifista... En lugar de la diferencia de bueno y malo se introdujo una diferenciadamente sublime de aprovechamiento y daño»²⁰. El cuño poético de la crítica a la modernidad engendra una comunidad de posiciones, que se percibe en medio de los diferentes acentos: la nostalgia de solidaridad, de amor, de comunicación, que es también una crítica a la preeminencia del sujeto en filosofía y del «liberalismo» en la política. Esa nostalgia de solidaridad encerraba, a su vez, un peligro, que se manifestó claramente en el «Círculo de Stefan George» y en la pedagogía de Gustav Wyneken, que Benjamin aprobó con entusiasmo: el del retorno a la relación feudal de «señor» («conductor») y «pupilo», el de la revivificación de la mentalidad obediente que caracterizó a la sociedad alemana y que favoreció el militarismo. Benjamin abjuró de este elemento de Wyneken y George. Schmitt lo transpuso a la teoría política y la llamó «decisión». La decisión supone la obediencia al que decide. Con la definición de soberano, Schmitt trató de resacralizar políticamente la pirámide teológica que subyacía al ordenamiento feudal, en la que el soberano era el representante de Dios, y que había sido secularizada o derrumbada por la pretensión de la razón, que Kant concibió como tribunal de la verdad en una nota concisa al prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1781)²¹. La resacralización no tuvo el propósito de detener y revertir la rueda de la historia, sino el de aprovechar el «derrumbamiento del idealismo alemán», el del pensamiento sistemático, que pusieron en marcha el joven Marx y Nietzsche, para llenar ese vacío con una actualización de las estructuras jerárquicas de la Iglesia católica, propuestas como ejemplo de la superación del caos individualista «liberal» y de la crisis de la modernidad. Benjamin no tuvo en cuenta ese derrumbamiento, sino recurrió a Kant para criticar la «ceguera histórica y religiosa de la Ilustración y de toda la época moderna», su concepto de experiencia que se «redujo al mínimo de significación», es decir, su empobrecimiento de experiencia, y contraponerle un concepto de expe-

²⁰ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. R. Schmidt, Felix Meiner, Hamburgo, 1952, p. 7.

²¹ Walter Benjamin, *Über das Programm der kommenden Philosophie en GS*, II, 1, pp. 158 y 163.

riencia que «también abarca la religión, esto es como la verdadera, no siendo ni Dios ni el hombre objeto o sujeto de la experiencia, si bien esta experiencia descansa en el conocimiento puro que como quintaesencia de la filosofía sólo puede y debe pensar a Dios»²². En la resacralización de conceptos teológicos secularizados y en el enriquecimiento de la experiencia empobrecida de la modernidad con la recuperación de la noción de Dios en la filosofía, Schmitt y Benjamin concretaron paulatinamente su respuesta teológico-crítica a la secularización de la modernidad. Pero en esta primera configuración de sus medidas teológico-poéticas surge un nuevo punto de contacto entre los dos, es a saber, la relación con Kant. En su conferencia *La era de las neutralizaciones y despolitizaciones* (1929), pronunciada once años después de la redacción de *Sobre el programa de la filosofía venidera* de Benjamin, coincidió Carl Schmitt con la crítica a Kant que aquel hizo en el trabajo inédito, y en vez de pretender una rectificación del pensamiento kantiano bajo las sugerencias del neokantismo de Cohen, lo interpreta como capítulo que inaugura la ruptura de «las categorías morales» preparada por «el tránsito de la teología del siglo XVI a la metafísica del siglo XVII», a la «era propiamente heroica del racionalismo occidental». En el siglo XVIII sobresale Kant: «Una expresión característica de este siglo es el concepto de Dios de Kant, en cuyo sistema Dios aparece solamente, según se ha dicho burdamente, como un ‘parásito de la ética’; toda palabra en la unión de palabras ‘Crítica de la razón pura’ —crítica, pura y razón— va dirigida polémicamente contra dogma, metafísica y ontologismo»²³. A ello sigue el siglo XIX como «un siglo de la unión aparentemente híbrida e imposible de tendencias estético-románticas y económico-técnicas»²⁴. Schmitt reduce su crítica al siglo XIX principalmente al romanticismo alemán, que considera como el estadio estético intermedio entre el moralismo del siglo XVIII y el economismo del siglo XIX, e insiste con ello en la acre crítica al romanticismo que detalló en su libro *Romanticismo político* (1919). Benjamin, en cambio, considera otro aspecto de Kant y lo coloca en una modernidad estética al hacer coincidir el concepto kantiano de crítica con el concepto romántico de crítica, que él rehabilitó en su tesis doctoral sobre *El concepto de crítica artística en el romanticismo alemán* (1917). La divergencia de actitudes frente a Kant y al romanticismo alemán es signo de una divergencia de caminos dentro de las medi-

²² Carl Schmitt, *Positionen und Begriffe*, Duncker & Humboldt, Berlín, 1994, p. 140.

²³ Carl Schmitt, op. cit., p. 141.

²⁴ Gerschom Scholem, *Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland 1900-1930 en Judaisca* 4, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1984, p. 259.

das teológico-estéticas con las que Schmitt y Benjamin juzgan y se enfrentan a la modernidad secularizada. La crítica de Schmitt a ella es insistente y «decidida» y delata el cuño católico que lo llevó a su consigna de la «agudización católica». La crítica de Benjamin es «fragmentaria» en el sentido que tiene ese concepto en Friedrich Schlegel y Novalis, esto es, que el «fragmento» es formalmente asistemático pero que tiene una intención sistemática. El «fragmentarismo» de esa crítica se manifiesta como una exploración por «caminos del bosque» (Heidegger), por sendas que concluyen en salidas hoy cerradas y que ocasionalmente dejan entrever un «claro del bosque». Esas divergencias delatan los dos términos de una complejidad cristiano-judía y, más concretamente, germano-judía, el del católico alemán (Schmitt) que supera los límites sociales impuestos al catolicismo rural por la mentalidad jerárquica anticatólica prusiana y protestante y el del judío que vivió en una «patria», en la que se juntaban el antisemitismo católico y protestante, la afirmación judía de su identidad, la significación de los judíos para la fama y el florecimiento de las ciencias y la cultura alemanas con la pregunta y esperanza de una configuración concreta de esa identidad y el fin del secular exilio. El «estado de excepción» fue para Schmitt la regla en el sentido de que la secularización y el liberalismo fueron la regla que favoreció el destronamiento de los valores católicos a veces de manera bélica como en la llamada *Kulturkampf* («lucha cultural»), desatado por Bismarck en 1871 como guerra abierta a la Iglesia y al partido de centro católicos, cuyas consecuencias para su familia recordó toda la vida. Para Benjamin, el «estado de excepción» consistió en que, como observó Gerschom Scholem sobre los intelectuales judíos a comienzos de siglo, éstos se plantearon «la pregunta de cómo habría de considerarse el hecho de que el haber cultural de esa generación estaba administrado en gran parte por judíos, a quienes la gran mayoría del pueblo alemán le negaba el derecho para ello»²⁵. Estas situaciones personales influyeron indudablemente en el juicio de Schmitt y Benjamin sobre la modernidad y su cristalización en el Estado moderno, cuya ambigua figura en el Imperio guillermino se desmoronó con la primera guerra mundial. Asja Lacis, la comunista lituana de la que se enamoró Benjamin en 1924, lo indujo, primero, a ocuparse del presente y le proporcionó la perspectiva para hacerlo: «un comunismo radical», como escribió a Gerschom Scholem. Independientemente de la heterodoxia de su marxismo y de su rechazo del partido comunista, el «comunismo radical» nutrió la teoría de la historia que desa-

²⁵ Walter Benjamin, GS, IV, 1, p. 147.