

El Estado-Nación frente al sufrimiento del individuo¹

DANIEL BARRETO

Resumen

A partir de la crítica de Rosenzweig al idealismo de Hegel, el artículo muestra cómo la filosofía hegeliana del Estado, así como la «ideología alemana» en su conjunto, ocultan la pregunta por el sufrimiento individual. Las ideas de «destino» y «nación» cumplen una función relevante en la justificación de la violencia. Para imaginar categorías políticas alternativas al Estado-Nación, es necesaria una filosofía del exilio que, siguiendo a Rosenzweig, actualice las aportaciones del profetismo bíblico.

Palabras clave

Rosenzweig, Hegel, Schmitt, Estado, destino, nación, sufrimiento, exilio, profetismo.

Abstract

Starting from Rosenzweig's critique of Hegel's idealism, the article shows how the Hegelian philosophy of the State, as well as «German ideology» as a whole, hides the question of individual suffering. The ideas of «fate» and «nation» play an important role in justifying violence. To imagine alternative political categories to the Nation-State, a philosophy of exile is necessary that, following Rosenzweig, updates the contributions of biblical prophetism.

¹ Una primera versión de este texto se publicó en inglés en José A. Zamora y Reyes Mate (eds.), *Philosophy's Duty Towards Social Suffering*, Lit, Zürich, 2021.

Keywords

Rosenzweig, Hegel, Schmitt, State, fate, nation, suffering, exile, prophetism.

La teoría del Estado de Hegel es una respuesta a la pregunta por el sufrimiento. Pero una respuesta que, en el proceso de elaboración, consiste precisamente en la represión de la pregunta y del sufrimiento. La ocultación progresiva se lleva a cabo en nombre y beneficio del Estado. Así cabe leer la crítica de Franz Rosenzweig a la *Realpolitik* del idealismo hegeliano. No me refiero en primer lugar a la obra principal de Rosenzweig, *La estrella de la redención* (1921), sino a *Hegel y el Estado*, finalizada poco antes de la Primera Guerra Mundial. A partir de él reconstruyo la genealogía de la idea de Estado en el joven Hegel y pregunto si la filosofía del exilio de Rosenzweig puede inspirar una alternativa tanto a la «ideología alemana» (Gerhard Scheit) del Estado nacionalista, el Behemoth, como al supuesto mal menor del Estado hobbesiano, el Leviatán. Poner la experiencia del sufrimiento frente a la filosofía del Estado significa tomar en serio el exilio como categoría mayor del futuro pensamiento político.

1. El joven Hegel y la «más alta subjetividad»

Rosenzweig subraya la notable influencia que ejerció Hölderlin sobre Hegel durante su época en Frankfurt, probablemente más decisiva que en Tübingen (Rosenzweig 2010). El *Hyperion* de Hölderlin expresa la contradicción a la que entonces se enfrentaba el pensamiento de ambos: por un lado, el anhelo de armonía proyectado en la antigua *polis*; por otro, la reivindicación de la individualidad ética kantiana. Hölderlin y Hegel asumen la finitud como experiencia irrenunciable, ya que «no sentirse a sí mismo es la muerte» (*sich aber nicht zu fühlen ist der Tod*) (Rosenzweig 2010, 101), como subraya Rosenzweig a propósito del héroe de *Hyperion*. Según Johann Kreuzer, Hölderlin «articula el saber sobre la finitud de la existencia fáctica cuando habla del “sentimiento profundo de la mortalidad, del cambio” y de las “limitaciones temporales” que oscurecen al ser humano. En lugar del regreso a una dialéctica incondicionada, la dialéctica abierta se adentra en su individualidad comprendida como finitud» (Kreuzer 2000, 64)². En ese contexto, Rosenzweig destaca un momento determinante en

² Peter Szondi destaca dos formas de encarar el sufrimiento en la génesis del estilo tardío de los himnos de Hölderlin: aquella que corresponde a la acogida de lo divino –justificado

la vida de Hegel, una crisis existencial, que a la larga funcionará como motor constructivo del idealismo. Para mostrarlo, estudia un manuscrito de 1797 sobre la relación de los judíos con el poder político y una carta del mismo año (Rosenzweig 2010, 104).

En el manuscrito Hegel compara la relación de los judíos con el «Estado mosaico» y la de los griegos con la *polis*. Estos eran ciudadanos «activos» en la «producción» del Estado, en eso consiste la esencia republicana. En cambio, a los judíos les une una «igualdad de la insignificancia», la distancia frente a lo político. Sucede así también a Jesús de Nazaret, a quien Hegel presenta como enemigo del mundo, a la busca de la vida verdadera en la espiritualidad interior. Rosenzweig subraya la expresión de Hegel: «[Jesús] no podía vivir en amistad con los objetos que le rodeaban».

En la carta del dos de julio de 1797 —escrita poco antes de cumplir los 27 años— Hegel confiesa el deseo de separarse del entorno familiar, huir a la soledad y sustraerse a la reconciliación social: «De Frankfurt me empuja siempre el recuerdo de aquellos días vividos en el campo y cómo me reconciliaba allí en los brazos de la naturaleza conmigo mismo [...], por eso huyo aquí a menudo hacia esta fiel madre para volver a escindirme en ella de los hombres, con los que vivo en paz, para protegerme bajo su égida de la influencia de los hombres e impedir una alianza con ellos». Rosenzweig asocia la carta a la imagen de Jesús, pues coinciden en la negación de pertenencia al mundo. La proximidad tiene también un argumento filológico. Hegel corrigió su manuscrito. Donde figuraba que Jesús «no podía vivir en amistad con los objetos que le rodeaban» (*mit den Objekten um ihn könnte er nicht in Freundschaft leben*), escribe después que «no puede unirse con los objetos que le rodean» (*mit den Objekten um ihn kann er sich nicht vereinigen*). Hay un vínculo entre la experiencia de la carta del dos de julio y la imagen de Jesús como figura de no-reconciliación. Es una reivindicación de la propia finitud en la línea de *Hyperion*.

Asimismo Rosenzweig apoya su interpretación en otro texto de la misma época, donde la noción de «más alta subjetividad» (*höchste Subjektivität*) da cuenta de una crisis existencial decisiva: «los objetos temen la huida de ellos, el miedo a la unificación» (*Die Objekte fürchten, die Flucht vor ihnen, die Furcht vor Vereinigung*) (Rosenzweig 2010, 107). La voluntad de romper la integración pacífica en el orden social se expresa en el miedo de los objetos a la

entonces por el vínculo religioso— y la experiencia de la finitud, la mortalidad y la debilidad exclusivamente humana, no dialectizable: «An die Stelle des Mitleidens der Leiden des stärkeren Gottes, der dennoch der Menschen bedarf, tritt das Leiden an sich selber, an der eigenen Schwäche» (Szondi 1963, 19).

huida del sujeto. El temor a la reconciliación también remite al sentido anti-político –o también podríamos decir «impolítico»– de Jesús y su proximidad al exilio judío. En la carta, que testimonia un episodio crucial en la vida y el pensamiento de Hegel, resuena la no-identificación del pueblo judío y Jesús con el espacio político. Comenta Rosenzweig al respecto: «Ahora él [Hegel] ha alcanzado, según declaración propia, esta “más alta subjetividad” (*höchste Subjektivität*). En el conjunto del desarrollo de Hegel este sentimiento vital dura solo un instante, pero, si no me equivoco, se trata del momento decisivo» (Rosenzweig 2010, 107).

Un año antes, Hegel, Schelling y Hölderlin habían concebido el *Programa de sistema más antiguo del idealismo alemán*, manuscrito descubierto por el propio Rosenzweig. A diferencia de lo que sucederá en el sistema del Hegel maduro, el Estado no es pensado como la realización de la libertad, sino como una exterioridad formal, artificialmente unido a la libertad de la vida. El *Programa* es explícito: «¡Debemos ir más allá del Estado!, pues todo Estado trata a los seres humanos libres como engranajes mecánicos; y eso no debe hacerlo, por eso debe cesar». Según el minucioso comentario de Rosenzweig al *Programa* (2001, 109-154), la primacía de la libertad implica la prevalencia del individuo frente a la totalidad; la perfección moral de los sujetos hará posible la reconciliación con la naturaleza y la abolición del derecho. Es cierto que el derecho aspira a realizar la «situación final» de la humanidad, pero al precio de erigirse en poder coactivo exterior sobre la más alta vocación humana. La conciencia moral no puede permitir la validez absoluta de la máquina. La situación final de reconciliación «reside más allá del derecho y de su coerción» (*jenseits des Rechts und seines Zwangs*), el final de la historia implica el «cese de toda coerción» (*Aufhören alles Zwangs*). Rosenzweig ve en el *Programa* incluso una clara separación del proyecto kantiano de «paz eterna»: «El final kantiano de la historia, la confederación cosmopolita de Estados con el fin de una paz perpetua, no puede valer para el entonces severo individualista Schelling, que sólo quiere reconocer la eticidad comunitaria como medio para la realización “moral”, únicamente como un apoyo necesario a la libertad incondicional de una esencia individual, del sí mismo de cada individuo (*Selbstheit aller Individuen*)».

2. El destino como justificación del sufrimiento

Hegel seguirá a partir de entonces un camino opuesto, tanto al *Programa de sistema* y su crítica a la coacción estatal como a la expresión de la «más alta subjetividad» que no renunciaba a expresar la debilidad no dialectizable del sujeto. El olvido de la pregunta por el sufrimiento comienza con la introducción

del destino (Rosenzweig 2010, 112-113). El contexto es, de nuevo, un análisis del pueblo judío. Lo que vincula a Abraham con sus descendientes no es una divinidad común, sino un destino común: el exilio como forma de existencia. La prueba es que los judíos pueden convertirse en *servidores* de otros dioses, pero nunca en *adoradores*. El culto al Dios único significa exilio. Por tanto, el giro consistirá en arrancar la raíz judía de Jesús. Ahora su oposición al mundo y al Estado no es absoluta, se inscribe en una relación superior, más alta que aquella elevada subjetividad finita. Jesús sufre porque niega su destino. Padece por su culpa. El crimen es la pasividad política, la negativa a participar en la construcción del Estado. Debe pagar la pervivencia del exilio en su existencia. Hegel ya concibe el Estado como un destino cuya fuerza mítica borra las huellas del nomadismo abrahámico.

A estas alturas el Estado ha dejado de ser, como era el caso en los anteriores escritos de Berna, el encargado de velar por los derechos del individuo. El ser humano ya no es la medida del Estado. Sin embargo, el rastro de la subjetividad mortal no se ha desvanecido del todo. Los progresos del olvido necesitan mediaciones que aligeren el peso de la coacción. La solución aguarda en la Historia mundial. Desde sus alturas ya no se divisa ningún rastro de sufrimiento que no pase por menudencia. Escribe al respecto Rosenzweig: «La historia es la gran piscina en la que el hombre lava y purifica todas las culpas, es la corriente en la que desembocan identificadas la obligación y la felicidad individuales. Los muros del destino caen por sí mismos. Esta es la solución nueva y definitiva de Hegel» (Rosenzweig 2010, 128).

No obstante, «destino» e «Historia» no completan el tramo de concreción requerida en el itinerario hacia el olvido. En su ayuda echa mano Hegel de las ideas de Estado-fuerza (*Machtstaat*) y eticidad (*Sittlichkeit*). En el escrito de Jena sobre la *Constitución del Reich* defiende que Alemania necesita unificarse por la fuerza para concentrar y conservar el poder. Hegel se presenta ahora como el «Maquiavelo alemán»: la finalidad del Estado no es garantizar los Derechos del Hombre, sino conservarse a sí mismo. Como indica Claude Lefort, la crítica de Hegel a Kant pasa por haber metabolizado a Maquiavelo (Lefort 2010, 48). Se diría que esto pone el peso de la balanza exclusivamente en la tradición realista de la Ilustración, la que viene de Montesquieu, pero en realidad no es así. También está presente la otra corriente política de las Luces, el idealismo de la libertad y la razón. Kant es parte de la ecuación. El poder y la violencia son identificados con la razón. Ahí reside el sentido de la historia como destino. Por eso escribe Rosenzweig que ahora es posible «ver en la historia universal el puente que conecta los reinos del espíritu y el poder, el concepto y la violencia» (Rosenzweig 2010, 160).

El tránsito casi culmina en la concepción de la libertad como *eticidad*. El Estado no supone una limitación a la libertad individual, sino la plena realización comunitaria. El Estado, colmado de pueblo, es el verdadero sujeto; la «eticidad absoluta» se manifiesta como «pueblo absoluto» (*Sistema de la eticidad*). El Estado despliega al pueblo ético, hay una conexión perfecta entre pueblo y Estado. La cohesión interna se consume hacia fuera como violencia. Y así la libertad *convierte la tragedia en comedia*: lo que era sufrimiento desde el punto de vista de la tragedia, provoca risa desde la atalaya de la eticidad absoluta (Rosenzweig 2010, 203). Así lo destaca también Carl Schmitt en *Romanticismo político* a propósito de la crítica de Hegel a la subjetividad romántica: «En Hegel, que ha liquidado el romanticismo, el Estado y el Espíritu del mundo son ya los sujetos de la superior ironía e intriga y convierten al yo genial en víctima de su ironía» (Schmitt 1919, 107).

3. La cristianización del Estado: origen de la nación

En la construcción de la eticidad todavía hay que resolver la escisión entre Iglesia y Estado. La Iglesia toma al individuo como totalidad, mientras que el Estado lo asume parcialmente. En el manuscrito *Kunst, Religion, Wissenschaft* Hegel presenta la superación de los opuestos a partir precisamente del punto de contacto, el individuo (Rosenzweig 2010, 251-252). Si el Estado contiene su realidad efectiva, la Iglesia atesora su esencia eterna. Esta se hace efectiva al ingresar en el Espíritu del pueblo. El *Volksgeist* es lo eterno en la forma Estado. Esto significa que el Estado moderno sólo es posible cuando el individuo aprende a reconocerlo como absoluto. El aprendizaje requiere la mediación de la Iglesia y la represión del origen judío del cristianismo, ya que el exilio judío cuestiona la pretensión eterna de cualquier orden político. Como vemos, el olvido del sufrimiento recibe en Hegel entonces una justificación teológico-política aunque se trate de la formación de un Estado aconfesional. O deberíamos añadir: precisamente por ello. El borrado del exilio y la justificación del sufrimiento van de la mano.

La crítica de Rosenzweig en este punto no está lejos del joven Marx. En *Sobre la cuestión judía* (1843) Marx había señalado, en su polémica con Bruno Bauer, la insuficiencia que suponía expulsar todo rastro de fe y comunidad religiosa del futuro Estado liberal mientras se mantuviese intacta la estructura religiosa del mismo. La obnubilación de la diferencia entre igualdad formal ciudadana y desigualdad material bajo el Estado liberal tiene su fuente en haber mistificado el Estado y organizado la vida social en torno al «dios único» del dinero. Esta posición se mantuvo en el Marx maduro. En la *Crítica al programa de Gotha*, escrito 32 años después, Marx critica el punto del programa del *Sozialis-*

tischen Arbeiterpartei Deutschlands en el que este exigía como «fundamento intelectual y moral» «la educación universal e igualitaria del pueblo por el Estado» (Marx 1946, 40). El control estatal de la educación lo ve Marx como retraso del punto de vista proletario en los límites de la posición burguesa. Desde el horizonte socialista, habría que «excluir tanto al gobierno como a la iglesia de cualquier influencia sobre la escuela» (*Vielmehr sind Regierung und Kirche gleichmässig von jedem Einfluss auf die Schule auszuschliessen*) (Marx 1946, 41). Antes bien, se trata de que el pueblo eduque al Estado. Expulsar la religión del sistema educativo no acabará con la esencia religiosa del Estado burgués por muy laico que se presente. La atención al sufrimiento material es el punto de partida de la crítica al Estado hegeliano, tanto en Marx como en Rosenzweig (Bensussan 2007; Mate 2018; Mate y Zamora 2018).

4. De Hegel a Bismarck

Según Rosenzweig, hay continuidad entre la idea hegeliana de Estado y las doctrinas del derecho y la política que, entre 1830 y 1870, contribuyeron a legitimar el Imperio de Bismarck. Para mostrarlo analiza las teorías de Dahlmann, Stahl y Treitschke. En los dos primeros se consolida la concepción del Estado como orden «suprahumano» que no cabe rebajar a «creación del libre albedrío». Esta idea remite a Hegel. Sin embargo, en la construcción hegeliana pervivía un espacio para el vínculo entre voluntad y Estado, herencia de Rousseau y de los ideales revolucionarios de 1789. El abandono definitivo de cualquier referencia a la voluntad lo encontramos en Treitschke, para quien el Estado es «la vida del pueblo unificada y convertida en poder total» (Rosenzweig 2010, 529). La separación entre orden estatal y voluntad en Dahlmann y Stahl apuntaba en realidad a la sustitución de la voluntad del individuo por una determinación anterior y superior, ahora explícita en la concepción de Treitschke: la nación. Aquí ve Rosenzweig la razón por la que la filosofía hegeliana del Estado no se había convertido *directamente* en referente filosófico para la afirmación del Estado nacionalista. La voluntad, de raíces rousseauianas y revolucionarias, desempeñaba un papel relevante en la relación entre individuo y Estado. Con todo, lo que volvía apto a Hegel para conectar con la línea de Treitschke era que, en realidad, su noción de voluntad se había alejado casi por completo de su origen. Nada queda en ella de Robespierre. La voluntad individual se había integrado sin resto en la totalidad ética. En Rousseau, la racionalidad provenía de la soberanía popular. Para Hegel sucede al revés: la soberanía reside en la razón de Estado. La disolución del individuo, en tanto mera pieza o engranaje, en la totalidad del Estado, es precisamente el tema de Rosenzweig: «De esta forma el individuo sólo era convocado a aparecer para integrarse en el Estado» (Rosenzweig 2010, 529). La

transformación de la voluntad revolucionaria de 1789 en elemento de la racionalidad del Estado es mérito teórico de Hegel. Para él, como para Treitschke, el Estado es la única «meta». Escribe Rosenzweig al respecto: «Allí [hacia el Estado] donde Hegel conduce la voluntad del individuo, Treitschke conduce la nación» (Rosenzweig 2010, 529). Llegado este punto, Rosenzweig recapitula su crítica. Ha consistido en una denuncia del Estado hegeliano, y ahora del bismarckiano, como idolatrías políticas; ha reconstruido la conformación de la idea de Estado como un ídolo que requiere víctimas en sacrificio: «[...] ambos, el individuo y la nación deben ser en cierto sentido *sacrificados* al Estado, al *Estado divinizado* el derecho propio del hombre como el conjunto de la nación [las cursivas son nuestras]» (Rosenzweig 2010, 530; Bouretz 2012, 163).

Sorprende que Georg Lukács, en su minuciosa obra *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (Lukács 1968), cuya primera versión data de 1938, considere la obra de Rosenzweig una apología reaccionaria de la política bismarckiana. Rosenzweig habría tachado erróneamente a Hegel de precursor ideológico de Bismarck y minusvalorado la «necesidad histórica de la Revolución Francesa» (Lukács 1968, 62) como fundamento de la cultura contemporánea. La novedad del planteamiento se le escapó a Lukács: el reconocimiento del carácter determinante de 1789 y la Ilustración en la construcción del Estado-Nación es un pilar indispensable en la crítica de Rosenzweig a la concepción idolátrica del Estado.

En definitiva, Rosenzweig toma acta del resultado catastrófico al que ha contribuido el Estado bismarckiano en la Primera Guerra Mundial. A ello había opuesto el antiguo sueño de Hölderlin en torno a 1800: una Alemania universalista y liberal alejada del nacionalismo pangermanista. En su lugar vino el sacrificio del individuo al ídolo del Estado. La alternativa debe recorrer nuevos derroteros. El universalismo de Hölderlin ha quedado fuera de juego ante los horrores de la guerra. De ahí la propuesta rosenzweigiana de un «nuevo pensamiento» y el puente que conduce de *Hegel y el Estado* a *La estrella de la redención*. Aquel presenta una crítica a la totalidad estatal que anula al individuo, pero no ha ampliado este análisis –como sí hará *La estrella*– al nivel de la crítica al idealismo, comprendido como tradición filosófica medular (Mosès 2003, 28), de «Jonía a Jena», construida como represión del sufrimiento. La Primera Guerra Mundial es el acontecimiento que desencadena la ampliación filosófica de la crítica rosenzweigiana: «La crítica del Estado en nombre de los derechos del individuo se generaliza entonces en rechazo radical de la historia en tanto que tal» (Mosès 2003, 28). Los agentes de la Historia universal son los Estados. Por eso, en *La estrella* la posibilidad de recuperar la pregunta por el sufrimiento remite a una filosofía del exilio.

5. La «ideología alemana» y la Teología Política de Carl Schmitt

El filósofo Gerhart Scheit asocia la fuerza destructiva sin la que Auschwitz no hubiese sido posible, a la identificación entre pueblo y Estado, a la eticidad como libertad realizada en la nación, es decir, a la «ideología alemana» (Scheit 2009). Arranca con Hegel y se prolonga en pensadores como Max Weber en la Primera Guerra Mundial. Con todo, su expresión más acabada es el pensamiento de Carl Schmitt, a quien considera el teórico por antonomasia del Estado nacionalsocialista.

A fin de comprender la singularidad destructiva de la «ideología alemana», Scheit compara la filosofía política hegeliana con el *Leviatán* de Hobbes. Para Hegel, el Estado contiene una «voluntad divina», constituye la marcha de Dios en el mundo y, por tanto, es un fin en sí mismo. El Estado se ha divinizado. En cambio, para Hobbes, el Estado es un «dios mortal» con un fin distinto: proteger la vida del individuo frente a la guerra de todos contra todos. El «estado de naturaleza» es interrumpido hacia adentro, pero sigue vigente *ad extra*. Mientras Hobbes no oculta que el Estado se funda en la mera violencia, Hegel identifica espíritu y violencia, mistifica la fuerza del Estado para convertirla en expresión de la razón, plena realización de la comunidad ética a través de la guerra. La historia no sería racional si no fuese historia de la guerra entre Estados.

Como apoyo de la lectura de Scheit cabría aducir la crítica del propio Carl Schmitt a los supuestos déficits de *Leviatán*. A pesar de su esencial aportación a la teorización de la soberanía, el error de Hobbes habría consistido en preservar un espacio inviolable en la interioridad del individuo, que se convertirá, a medida que avance la desintegración moderna y el ocasionalismo romántico, en la «semilla de muerte» (*Todeskeim*) (Schmitt 1982, 86; Heil 1996, 112-113) que ponga en peligro desde dentro la unidad del Estado. El respeto por la interioridad sería el «lugar de ruptura» (*Bruchstelle*) de la necesaria unidad entre religión y política. De ahí proviene la idea de tolerancia ante las diversas confesiones, así como el humanismo capaz de postular un Dios común a las tres religiones monoteístas. Hay un camino que conduce insospechadamente de Hobbes a la parábola de los tres anillos recogida en *Natán el sabio* de Lessing (Elbe 2009, 13-69).

Para convertir en fundamental la oposición entre Schmitt y Hobbes, Scheit se apoya en *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo. 1933-1944* de Franz Neumann. Según Neumann, el Estado nazi no era estrictamente hablando un Estado jurídicamente estructurado, un Leviatán, sino un Behemoth, un No-Estado determinado por el caos competitivo de cuatro grupos: el alto mando militar, el partido nazi, los industriales y el gobierno nazi. Lo único que los mantuvo unidos fue su «enemigo sustancial»: el judío. Frente a esta destruc-

ción del Estado, Neumann tenderá a defender el Estado liberal como «mal menor», determinado por un doble carácter: la mediación social del derecho garantiza a la vez la explotación capitalista y un «mínimo de libertad» individual³.

La «ideología alemana», en tanto religión de la nación, formula teóricamente su potencial destructivo en Carl Schmitt. A este, en el fondo, no le interesa fundamentar la estabilidad del Estado. Schmitt sería el gran teórico nacionalsozialista del Behemoth: la guerra funda la unidad de la nación. El «estado de naturaleza» no es una condición externa de la paz interna del Estado, sino la sustancia de la nación. En Hobbes se trata de que el Estado «proteja la vida», a eso se condiciona la obediencia del ciudadano; para Schmitt, en cambio, el individuo debe estar dispuesto a sacrificar la vida.

La novedad en la lectura de Scheit es afirmar que no cabe una interpretación hobbesiana de Schmitt. El «estado de excepción» schmittiano no conduce a la conservación del Estado, sino a la destrucción. La guerra es su objetivo final: «El tirano se muestra incapaz de producir la unidad de otro modo que no sea la mera destrucción» (Scheit 2016, 77). Precisamente esto es lo que Walter Benjamin había desvelado como clave de la tragedia barroca (Scheit 2016, 77). En el horizonte cultural del barroco ya se ha desplomado el orden teológico medieval. El príncipe, para garantizar el orden, asume tareas que tuvieron raíces religiosas y se encuentra atrapado en una indecisión continua sobre el estado de excepción. Si suspende la ley, queda a expensas de los afectos e impulsos, la naturaleza reprimida se rebela como locura y destrucción: «La teología política, que Benjamin había estudiado en Schmitt –como confirma Susanne Heil– sale a la luz en el drama barroco: desconoce la condición de criatura de la existencia humana. Del intento de investir al ser finito con poder infinito resulta la imposición ciega de la naturaleza» (Scheit 2016, 78-79)⁴. En ella el soberano se vuelve absoluto, como el pueblo en Schmitt y el Estado en Hegel. Benjamin, que responde así a la teoría de la soberanía de Schmitt, habría formulado el meollo del asunto en su «Theorien des deutschen Faschismus». El trasvase de la teoría del *arte por el arte* a la *guerra por la guerra* supondría, a la larga, la liquidación del Estado.

³ En cualquier caso, Ingo Elbe ha puesto de relieve que la mirada de Neumann está focalizada en la esfera de la circulación (*zirkulations fixiert*) al negar cualquier condición jurídica al Estado nazi porque se haya suspendido la estructura general abstracta con las discriminaciones de diversos grupos; el análisis de Neumann habría dejado fuera de consideración la discriminación y la desigualdad en el nivel de la producción, así como sus presupuestos materiales en la explotación (Elbe 2008, 443).

⁴ De ahí que, según Scheit, la gran tesis de *Diálectica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer esté contenida en *Origen del drama barroco alemán* de Benjamin, sobre todo, la relación entre naturaleza y proceso civilizatorio (2016, 77-78).

6. Recuerdo del sufrimiento y filosofía del exilio

La crítica de Scheit a la «ideología alemana» formulada filosóficamente por Hegel y realizada en su punto extremo en la Teología Política de Schmitt, coincide con la crítica de Rosenzweig a la divinización del Estado como ídolo al que se sacrifican vidas humanas. Scheit rescata del análisis de Walter Benjamin el esclarecimiento de la dinámica destructiva de la identificación entre nación y Estado, la «ideología alemana». Pero difieren en el punto de llegada. Rosenzweig, como Benjamin (Mosès 1987), elabora filosóficamente las fuentes de la experiencia judía de la crítica al Estado. Según muestra Rosenzweig en *La estrella de la redención*, el universalismo procede de los profetas de Israel y es indisociable de la condición diaspórica de la existencia judía.

En Benjamin no encontramos la defensa del Leviatán como mal menor frente al extremo destructivo de la Teología Política de Schmitt. *Para una crítica de la violencia* (Benjamin 1972, 179-203) contiene notables semejanzas con la crítica del derecho y del Estado expuesta por Rosenzweig en *La estrella de la redención*. Ambas se orientan por una esperanza en la «pequeñas criaturas» (Benjamin 1978a, 617). Según Benjamin, el derecho no es una instancia que surja para limitar o bloquear por la fuerza la violencia existente, sino que está impulsado por la propia violencia. Benjamin distingue entre la «violencia que instaura el derecho» (*rechtsetzende Gewalt*) y la «violencia que conserva el derecho» (*rechtserhaltende Gewalt*). Incluso las relaciones contractuales apoyan su validez y cumplimiento en la violencia posible. La violencia que conserva el derecho remite a lo que Rosenzweig llama en *La estrella* «derecho viejo» (*altes Recht*), pues el nuevo se identifica con la espada (Rosenzweig 1988, 371). En tanto ejercicio del poder, la violencia se convierte no sólo en medio del derecho, sino también en su «fin».

Benjamin identifica el derecho con el mito. La violencia que instaura el derecho es «mítica». El mito niega la libertad y la felicidad, reduce el ser humano a «mera vida» (*bloßes Leben*) y lo somete a una totalidad superior. El destino es la instancia que por definición culpabiliza al ser humano. El derecho asume la herencia del destino y el mito cuando culpabiliza al sujeto. Un buen ejemplo es el principio jurídico de que el desconocimiento de la ley no exime de su cumplimiento. Este análisis coincide con la crítica de Rosenzweig en *Hegel y el Estado*: el Estado como «poder» enunciado por el «Maquiavelo alemán» era una continuación de la construcción teórica del Estado como «destino». Y, como vimos, el oficio del destino es sellar la culpabilidad de quien sufre.

Benjamin apunta a una instancia que permita salir del vínculo entre derecho y violencia. Se trata de interrumpir la continuidad que convierte a uno en

medio del otro. Identifica esa instancia con aquello que se opone al mito en todos sus frentes: el monoteísmo judío. La alternativa al mito de la violencia apela a la violencia «divina», violencia que sólo es tal relativamente, es decir, sólo en la medida en que corta el vínculo entre violencia y derecho. Benjamin la califica de salvadora e incruenta, pues no atenta contra el individuo. El mandamiento «No matarás» se sustrae a la consistencia del derecho mítico. Su fin no es castigar a quien haya cometido asesinato, sino orientar la acción hacia un mundo justo (Mate 2006). El derecho mítico se ocupa de dominar la mera vida —lo que en el hombre se deja reducir a lo biológico—, mientras que la violencia divina se ocupa de salvar lo humano de la vida. La violencia divina se opone al mito, en la forma de la suspensión del derecho, pero no como un estado de excepción que instaura otro derecho, sino como anticipo de la justicia debida a cada individuo. En *La estrella de la redención*, el pueblo judío es la instancia que desvela, como pueblo en exilio, las injusticias del mundo sufriente, la distancia entre el Reino y las figuras religiosas que pretenden haber alcanzado la eternidad. El derecho mítico en Benjamin se corresponde con lo que Rosenzweig llama «falsa eternidad del Estado» o mimesis política de la eternidad (Bensussan 1994, 137-147).

Para buscar una alternativa habría que revisar la génesis de la concepción hegeliana del Estado. Una nueva política tendría que producir categorías y figuras que deshicieran el recorrido ascendente del destino, la Historia, el Estado-fuerza y la eticidad. Recuperar la intuición del *Programa de sistema más antiguo del idealismo alemán*: «Tenemos que ir más allá del Estado». Pero también más allá de la tradición liberal de Hobbes, consolidada sobre una premisa que no es ni natural ni ahistórica: la concurrencia de todos contra todos en la forma social capitalista (Scheit 2009).

La posibilidad de pensar la política de otro modo no obedece al vuelo de la imaginación. Las dinámicas históricas y políticas lo exigen con urgencia. Los campos de internamiento para refugiados y migrantes en las fronteras de la Unión Europea no son excepciones pasajeras al orden ni asunto sólo de quienes sufren la reclusión y la gestión biopolítica. La advertencia de Hannah Arendt es sin duda actual: el Estado-Nación se basa en el proyecto de igualdad de sus ciudadanos ante la ley; la presencia de campos de refugiados significa la quiebra de la igualdad de derechos. Si los campos dejan de ser excepción y se convierten en regla, entonces será «más difícil [...] a los Estados resistir la tentación de privar a todos los ciudadanos de *status* legal y de gobernarles mediante una policía omnipotente» (Arendt 1998, 368).

Desde sus inicios la filosofía identificó la condición humana con la pertenencia a la *polis*. Aristóteles escribe en *La Política*: «Aquel que no tiene Patria [el *apolis*] de manera natural y no circunstancialmente es o un ser degradado o

está más allá de lo humano». Lo humano se identifica con la *polis* y lo inhumano con su exterioridad. Giorgio Agamben reivindica precisamente la figura del *apolis* como figura clave de una «politicidad del exilio»: «... el exilio deja de ser como una figura política marginal para afirmarse como un concepto filosófico-político fundamental, tal vez el único que, al romper la espesa trama de la tradición política todavía hoy dominante, podría permitir replantear la política de occidente» (Agamben 2000, 92).

En la obra de Rosenzweig se pone de manifiesto que la posibilidad de una crítica a la filosofía idealista del Estado y de la historia remite a la existencia exílica del pueblo judío (Rosenzweig 1988). Ello está presente no sólo en *La estrella de la redención*, sino en su interpretación de los textos del joven Hegel sobre el pueblo judío. Como vimos, el punto de partida de la identificación del Estado con el destino fue precisamente –y a la vez– la negación del exilio judío y del sufrimiento individual. La experiencia judía del exilio es la inspiración de una forma política venidera que no justifique la existencia de víctimas. Para Rosenzweig, lo propio de lo judío consiste en salvaguardar una no-identificación completa con la tierra, la lengua, los Estados y la historia. Como dice Rosenzweig en *Der Jude im Staat* (1976-1984, 553-555): el judío puede estar en el Estado, pero el Estado no puede estar en el judío. Esta desidentificación afirma una anticipación simbólica de otra universalidad, que no remite a la inclusión acumulativa de los marginados, sino a la ruptura con la lógica que separa a los ciudadanos de los no ciudadanos.

Según Paul Tillich, la superación del horizonte estatal como destino –otra «versión del mito del origen»– es una aportación del profetismo judío a la cultura occidental (Tillich 1980). Si la Ilustración y el proyecto de autonomía modernos tienen una raíz decisiva en la filosofía griega, la ruptura con las diferentes versiones del retorno al origen –como sucede, por ejemplo, en el romanticismo político– tiene su fuente en los profetas de Israel. Con ellos la verdad y la autoridad dejan de situarse al comienzo y en la pertenencia al territorio, para remitir a la espera de una novedad no contenida en el origen. Con ellos se hace posible liberarse del destino como culpa heredada. En el fondo, esto significa la introducción de la historia y el tiempo en la experiencia humana. Sin la tradición profética y la experiencia diaspórica, reformulada en una teoría política del exilio, como sucede por ejemplo en el pensamiento de María Zambrano (Mate 2013, 203)⁵, no

⁵ Es notable la similitud entre las filosofías del exilio de Zambrano y Rosenzweig, como indica Reyes Mate (2013, 182-204). Rosenzweig describe la poesía de Ha-Leví como una escritura para la que «el mundo que le rodea es exilio y debe seguir siéndolo» (*die Welt, die sie umgibt ist Exil und soll es ihr bleiben*) (Ha-Leví 1933, 6). Y María Zambrano escribe: «Falta ante todo al exiliado el mundo, de tal manera es así, que sólo se es exiliado

podremos renovar el universalismo ilustrado. La historia y las teorías del Estado-Nación han consistido en la recaída en mitologías del origen –como demuestra la categoría del destino en Hegel, orientada a bloquear la herencia profética. En la filosofía del exilio se trata precisamente de pensar una política sin expulsiones, no construida como justificación mítica del sufrimiento. Como indica María Zambrano, la virtud de la Verdadera Patria es «crear exilio» (Zambrano 2014, 47).

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2000) «Política del exilio», en Silveira, H. C. (ed.), *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid: Trotta, pp. 81-94.
- ARENDT, H. (1988) *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- BENJAMIN, W. (1972) «Zur Kritik der Gewalt», en *Gesammelte Schriften II/1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 179-203.
- (1978a) *Briefe 2*, Adorno, T. y Scholem, G., (eds.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
 - (1978) *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- BENSUSSAN, G. (2007) *Marx le sortant*. París: Hermann.
- (1994), «Etat et éternité chez Franz Rosenzweig», en Münster A. (ed.), *La pensée de Franz Rosenzweig*. París: PUF, pp. 137-147.
- BOURETZ, P. (2012) *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, trad. A. Sucasas. Madrid: Trotta.
- CUESTA ABAD, J. M. (2006) *Ápolis. Dos ensayos sobre la política del origen*. Madrid: Losada.
- ELBE, I. (2009) «Der Preis der Freiheit. Thomas Hobbes' politische Philosophie zwischen Machttheorie des Rechts und Rechtstheorie der Macht», en Elbe, I. y Ellmers, S. (eds.) *Eigentum, Gesellschaft, Staat*. Münster: Westfälisches Dampfboot, pp. 13-69.
- (2008) *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. Berlín: Akademie Verlag.
- HA-LEVÍ, Y. (1933) *Zionslieder [mit der Verdeutschung und Anmerkungen von Franz Rosenzweig]*. Berlín: Schocken Verlag.

por haber perdido la patria primera, sino por no hallarla en parte alguna» (Zambrano 2014, 39).

- HEIL, S. (1996) *Gefährliche Beziehungen*. Walter Benjamin und Carl Schmitt. Stuttgart: J. B. Metzler.
- KREUZER, J. (2000) «Hölderlin im Gespräch mit Hegel und Schelling», en *Hölderlin-Jahrbuch 1997-1999*, Ulm: Edition Isele, pp. 51-72.
- LEFORT, C. (2010) *Maquiavelo*. Lecturas de lo político, trad. P. Lomba. Madrid: Trotta.
- LUKÁCS, G. (1968) *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Berlin/ Weimar: Aufbau-Verlag.
- MARX, K. (2009) *La cuestión judía*, estudio introductorio de R. Mate. Barcelona: Anthropos.
- (1946) *Kritik des Gothaer Programms*. Hohentwiel: Volksverlag Singen.
- MATE, R. (2018) *El tiempo, tribunal de la historia*. Madrid: Trotta.
- y Zamora, J. A. (2018) «Sentido y actualidad de la crítica marxiana», en Marx, K., *Sobre la religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*. Madrid: Trotta, pp. 11-87.
 - (2013) «Del exilio a la diáspora. A propósito de Max Aub y María Zambrano», en *La piedra desechada*. Madrid: Trotta, pp. 182-204.
 - (2006) *Medianoche en la historia*. Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia». Madrid: Trotta.
- MOSÈS, S. (2003) *Système et Révélation*. La philosophie de Franz Rosenzweig. Paris: Bayard.
- (1987) «Walter Benjamin und Franz Rosenzweig», en Mosès, S., *Spuren der Schrift*. Frankfurt a. M.: Athenäum, pp. 73-100.
- NEUMANN, F. (2014) *Behemoth*. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo. 1933-1944. Barcelona: Anthropos.
- ROSENZWEIG, F. (2010) *Hegel und der Staat*, Lachmann, F. (ed.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2001) «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund», en Rosenzweig, *Zweistromland*. Berlin/Viena: Philo, pp. 109-154.
 - (1988) *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
 - (1976-1984) «Der Jude im Staat», en *Gesammelte Schriften III*. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, pp. 553-555.

- SCHEIT, G. (2016) «Das Verschwinden des Souveäns im Ausnahmezustand. Über Walter Benjamin immanente Kritik an Carl Schmitts politischer Theologie -Vom Trauerspiel-Buch bis zu den Thesen über den Begriff der Geschichte», en Blättler, C. y Völler, C. (eds.) *Walter Benjamins Politisches Denken*. Baden Baden: NomosVerlagsgesellschaft.
- SCHEIT, G. (2009) *Der Wahn von Weltsoverän*. Freiburg: ça ira-Verlag.
- SCHMITT, C. (1982), *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes – Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Köln-Lövenich: Hohenheim Verlag.
- SCHMITT, C. (1919) *Politische Romantik*. Berlín: Duncker & Humblot.
- SZONDI, P. (1963) *Der andere Pfeil. Zur Entstehungsgeschichte von Hölderlins hymnischen Spätstil*. Frankfurt a. M.: Insel Verlag.
- TILICH, P. (1980), *Die Sozialistische Entscheidung*. Berlín: Medusa.
- ZAMBRANO, M. (2014) *El exilio como patria*. Barcelona: Anthropos.