



Artículo

**Del enemigo imaginario al Dios real estudio para una dialéctica
de la enemistad**

Martino Sacchi

Universidad de Barcelona

Recibido: 02/02/2019

Aceptado: 17/03/2019

Resumen

En el presente trabajo vamos a llevar a cabo una lectura de la polarización amigo-enemigo tal como aparece en Carl Schmitt en su obra el *Concepto de lo Político*, con la idea de subvertir su planteamiento, aparentemente sumergido en una óptica de enemistad especular, y mostrar la presencia oculta de una divinidad veterotestamentaria, y en todo caso pre-católica, que produce no sólo un quiebre en la situación sin salida de la dialéctica de la hostilidad, sino a la vez merma la fe en la teodicea clásica, para introducirnos en un mundo de dioses hostiles y envidiosos.

Palabras clave: Carl Schmitt; amigo-enemigo; teodicea; secularización; Katechon.

Abstract

In the present work we will proceed to reading the friend-enemy polarization as it appears in Carl Schmitt's essay on *The Concept of the Political*, with the idea of subverting such an approach, apparently submerged in a specular optic, and show the hidden presence of an Old Testament-divinity, pre-catholic in any case, that produces not only a crack in the dead-end situation of the dialectic of enmity, but at the same time shakes the faith in classic theodicy, to lead us in a world of envious and hostile Gods.

Key words: Carl Schmitt; friend-enemy; theodicy; secularization; Katechon.

1. Subversión del enemigo

1.1. Yo soy mi enemigo

El objetivo del presente artículo es el de una subversión del planteamiento de Carl Schmitt, para una lectura crítica del discurso no en el sentido de una corrección o búsqueda de fallos, sino más bien una investigación propiamente filosófica para ver dónde la propuesta del autor alemán se quiebra y se dobla sobre sí misma. Para llevar a cabo semejante tarea deconstructiva y reconstructiva no hay mejor lugar que la distinción amigo-enemigo.

Nuestro punto de entrada son las memorias de la época 1945-1947, periodo en el que Schmitt estuvo encarcelado entre Berlín y Nuremberg, a raíz de un arresto automático que preveía la detención de los testigos como posibles acusados en un campo de internamiento americano. A pesar de que ninguna imputación legal ni ninguna acusación formal fue llevada a cabo en contra suya, esos años de cárcel le dieron la oportunidad de producir, a pesar de la severa prohibición de escribir, una serie de textos cuya interpretación se nos presenta como sumamente difícil, no tanto por el estatuto teórico de los mismos, sino por las mismas condiciones existenciales en las que aparecieron. Más allá de las posturas que es posible adoptar frente esos textos, hay un hecho que es inobjetable, es decir, que en ningún momento se retira la palabra ni se lleva a cabo ningún tipo de retractación de las doctrinas, ni siquiera hay vuelta atrás en la adhesión al nacionalsocialismo y al antisemitismo. No nos corresponde juzgar esta actitud, solo señalar que nuestra lectura será muy discordante de la que hizo Taubes (2007: 159-174) tanto en Berlín en 1985 (en su conferencia *Carl Schmitt. Un apocalíptico de la contrarrevolución*) como al año siguiente en París (Taubes, 2007: 185-196), en donde se mantiene una lectura muy benévola y de comprensión. Ahora bien, lo que viene a continuación es un fragmento de 1947 muy peculiar sobre el concepto de enemigo, que derrumba en cierto sentido la interpretación clásica del mismo y abre nuevas posibilidades de lectura:

¿A quien puedo reconocer como mi enemigo? Solamente a aquel que pueda ponerme en trance conmigo mismo. Al reconocerle como enemigo admito que puede ponerme en trance. ¿Y quién puede realmente ponerme en trance? Solamente yo mismo. O mi hermano. Efectivamente. El otro es mi hermano. El otro se muestra como mi hermano, y mi

hermano se muestra como mi enemigo. Cuidado, pues. No hables a la ligera del enemigo. Uno se clasifica por sus enemigos. Te pones en cierta categoría por lo que reconoces como enemistad. Es fatal el caso de los destructores que se justifican con el argumento de que hay que aniquilar a los destructores. Pero toda destrucción es autodestrucción. En enemigo, en cambio, es el otro. [...]. *Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt*¹. El enemigo es la figura de nuestra propia cuestión [Däubler]. (Schmitt, 2010: 77-78)

El giro que da en este pequeño texto, *sabiduría de la celda*, es capital, ya que se reanuda a la idea del otro extraño como enemigo mortal que viene de una larga tradición filosófica y literaria situada especialmente en el corazón de la modernidad, que ha sacado a la luz la relación de hostilidad absoluta entre yo y el otro que yo soy. Para abordar la temática del extraño que aparece en el espejo pasaremos por los cuentos de Edgar Allan Poe², y los escritos dedicados al tema de Freud y Rank. La relación imaginaria amigo-enemigo es entonces leída como la relación especular con el doble, puramente formal, que arroja el discurso de Schmitt en un callejón sin salida cuya vía de escape será otra vez, pero de manera encubierta, la introducción de un tercero en la figura de lo divino.

Si el tema del doble es recurrente en la literatura moderna, más recurrente todavía es la asimilación de este con el enemigo, según la fórmula de la dialéctica de la mirada, para la cual lo más próximo se revela lo más hostil, lo familiar se vuelve extraño. Estamos directamente en los términos del *Unheimlich* freudiano. Antes de recorrer un texto tan importante, vamos a dar un rodeo por la literatura, concretamente dos cuentos de Poe, *El tonel de Amontillado* y *William Wilson*. Ambos tienen una estructura sencilla y bastante conocida: en el primero el protagonista plantea una venganza hacia su amigo Fortunato, venganza pensada para permanecer impune, así que lo lleva, con el pretexto de un barril de Amontillado, a unas cuevas donde se guardaría el alcohol para acto seguido emparedarlo en un nicho en la roca. Las grandes ofensas que Fortunato ha movido a nuestro hombre son selladas por la divisa de la familia dueña de las cuevas: *Nemo me impune lacessit*, nadie me ofende impunemente. Tenemos aquí un elemento significativo para nuestro propósito: la relación amigo-enemigo marcada por la hostilidad absoluta en la que sin embargo el objeto de odio y castigo es justamente el amigo, es el más cercano a sufrir la violencia más tremenda. Pero para completar el cuadro nos hace falta introducir otro cuento, *William Wilson*, paradigmático en el sentido que mejor que ninguno instituye la cuestión del extraño que yo soy, en el que ahora la hostilidad ya no se concentra en otro, que sin embargo es mi amigo, sino directamente en mi doble, según la fórmula “tu

eres ese a quien odias”. La historia es muy conocida: un hombre es perseguido desde su juventud por un sosias homónimo que aparece como tal solo al protagonista, William Wilson, que lo sigue a lo largo de su vida y reaparece cada vez para desmentirlo en sus malas acciones (mentiras, estafas, etc.) hasta el día de la confrontación final:

Quando estuvimos allí, lo rechazé con violencia. Trastrabillé, mientras yo cerraba la puerta con un juramento y le ordenaba ponerse en guardia. Vaciló apenas un instante; luego, con un ligero suspiro, desenvainó la espada sin decir palabra y se aprestó a defenderse. El duelo fue breve. Yo me hallaba en un frenesí de excitación y sentía en mi brazo la energía y la fuerza de toda una multitud. En pocos segundos lo fui llevando arrolladoramente hasta acorralarlo contra una pared, y allí, teniéndolo a mi merced, le hundi varias veces la espada en el pecho con brutal ferocidad. En aquel momento alguien movió el pestillo de la puerta. Me apresuré a evitar una intrusión, volviendo inmediatamente hacia mi moribundo antagonista. ¿Pero qué lenguaje humano puede pintar esa estupefacción, ese horror que se posesionaron de mí frente al espectáculo que me esperaba? El breve instante en que había apartado mis ojos parecía haber bastado para producir un cambio material en la disposición de aquel ángulo del aposento. Donde antes no había nada, alzabase ahora un gran espejo (o por lo menos me pareció así en mi confusión). Y cuando avanzaba hacia él, en el colmo del espanto, mi propia imagen, pero cubierta de sangre y pálido el rostro, vino a mi encuentro tambaleándose. Tal me había parecido, lo repito, pero me equivocaba. Era mi antagonista, era Wilson, quien se erguía ante mí agonizante. Su máscara y su capa yacían en el suelo, donde las había arrojado. No había una sola hebra en sus ropas, ni una línea en las definidas y singulares facciones de su rostro, que no fueran *las mías*, que no coincidieran en la más absoluta identidad. Era Wilson. Pero ya no hablaba con un susurro, y hubiera podido creer que era yo mismo el que hablaba cuando dijo: —*Has vencido, y me entrego. Pero también tú estás muerto desde ahora... muerto para el mundo, para el cielo y para la esperanza. ¡En mí existías... y al matarme, ve en esta imagen, que es la tuya, cómo te has asesinado a ti mismo!* (Poe, 2002: 37)

El desenlace es clarísimo: el enemigo absoluto, el personaje odiado y menospreciado, el que una y otra vez irrumpe dramáticamente en la vida del protagonista no es otro que él mismo en tanto que su doble, en un juego especular de asesinato y suicidio que se reduce a un callejón sin salida posible en el que resuenan las palabras de Schmitt (2010: 78): “Toda destrucción es autodestrucción”.

La decisión de sacar a Poe es arbitraria hasta cierto punto, ya que p.e. *El Dr. Jekyll y Mr*

Hyde o El estudiante de Praga, cuya lectura constituye de hecho la abertura de la obra de Rank, habrían valido igualmente, pero en Poe hallamos algo ausente en los demás ejemplos, es decir la doble asociación, en dos cuentos distintos, de la enemistad hacia el otro vivida primero en la relación con el amigo y luego con el sosias. Lo que nos interesa precisamente este paso del amigo-enemigo al doble, y la fragmentación en dos cuentos autónomos que nos proporciona Poe, en lugar de confundirnos, nos aclara. Lo que queremos subrayar es el tránsito de una concepción ingenua a una mucho más compleja y crítica de la relación amigo-enemigo. Si al comienzo nos parece estar en un mundo claramente dividido entre amigos y enemigos, entre aceptables y no aceptables, los cuentos de Poe se infiltran en este esquema revertiéndolo y haciéndolo estallar: primero descubrimos que el que no ofenderá impunemente es el amigo, para luego llegar a la conclusión que ese extraño individuo soy justamente yo, de ahí la utilidad y la decisión instrumental de Poe por encima de otros autores.

En definitiva: mi enemigo absoluto soy yo, lo más cercano, la sombra, el espejo, el yo que yo no soy y el otro que yo soy, ese se convierte en lo más hostil. Lo familiar, lo *Heimlich*, se convierte en lo más lejano a través de la relación imaginaria del espejo, función generadora de ese sentimiento *unheimlich* que impregna el tema del doble. “Eres esto, que es lo más lejano de ti, lo más informe” dice Lacan (2008: 235) en su seminario, cuando al comentar el sueño inaugural de Freud sobre la inyección de Irma, se encuentra con que Freud descubre esa extrañeza hostil precisamente en su propia cara.

Si Schmitt está hundido en un esquema especular, el modo de vida extraño e inaceptable del otro no es nada más que las modalidades existenciales reprimidas y desechadas del propio yo. El yo recoge todo lo inaceptable y lo expulsa más allá de sus límites, los expulsa al otro lado del espejo para cargar al otro (yo) con los rasgos concretos de los que el yo no quiere asumir responsabilidad alguna, convirtiendo así al otro en un extraño inasimilable, cuya misma existencia es una amenaza real para la de uno mismo.

Se puede entender mejor ahora porqué preferimos traducir “*Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt*” como “el enemigo es nuestra propia pregunta como figura”, ya que de esta manera se pone más énfasis en la palabra *Gestalt*, término de múltiples significados en alemán y que nos abre al juego de las interpretaciones. Hay una referencia muy clara a la luz de lo que se ha dicho, y es sin duda una referencia teológica: de hecho, *Gestalt annehmen, greifbare Gestalt annehmen, Feste Gestalt annehmen* se pueden traducir al

castellano como *tomar cuerpo, tomar forma tangible*, lo cual no dista más que un paso de *encarnarse*. La encarnación, término teológico por excelencia, es el proceso de dar forma a lo inmaterial, a lo que de por sí no tiene figura. Entra en escena, y la metáfora es muy acertada, el objeto de la encarnación, que se sitúa en el cruce entre lo teológico y lo estético: el personaje.

Este es otro sentido de la palabra *Gestalt*, el personaje como figura teatral que encarna su correspondiente irreal, inexistente. La figura del enemigo da cuerpo, encarna nuestra propia pregunta, entre lo teatral y lo teológico, donde lo irreal adopta forma concreta, toma cuerpo, pero a su vez solo al nivel de la representación, de lo teatral, de la encarnación de un personaje que está puesto ahí para dar cuerpo y voz a nuestra propia cuestión. El jugar la cuestión del enemigo a nivel de la representación teatral, como recurso estético que hunde sus raíces en la materialización de raigambre teológica, encaja perfectamente con lo dicho hasta ahora sobre la puesta en discusión y la subversión del enemigo como elemento cuya naturaleza y cuya enemistad aparecen como diáfanos a la lectura.

Sin embargo hay que dejar claro que, cuando hablamos de “recurso estético”, no nos referimos al hecho de que el enemigo es tal a partir de su estética, de su figura sensible, sino que su esencia misma es la de la representación figurada, sustanciación de un personaje que de otra forma permanecería inmaterial, de ahí que el figurar, el encarnar algo que como sabemos pertenece al yo de antaño, que es ese mismo yo otro odiado, deja aflorar el sentimiento siniestro que hemos ido estudiando: “*In me didst thou exist — and, in my death, see by this image, which is thine own, how utterly thou hast murdered thyself*” (Poe, 2012: 329). La atención se centra ahora en la *image, imago* que es William Wilson y en la que él mismo vivía como otro: “En mí existías... y observa esta imagen, que es la tuya, porque al matarme te has asesinado tú mismo!” (Poe, 2002: 37). La *Gestalt* es entonces generadora de lo *Unheimlich* en tanto que da cuerpo, encarna, materializa todas esas facetas que se resumen en la fórmula, que nos parece tan eficaz, según la cual “tu eres ese a quien odias”.

1.2. Los enemigos de Dios

Ahora bien, la relación imaginaria amigo-enemigo es una relación insostenible y despedazada sin la introducción de la figura de un tercero, alguien que dé razón de ser y una los dos lados del espejo. Es el mismo Schmitt que nos dice como salir del paso, pero

nos los dice bajo la forma de un desliz casi sintomático, expresión de un conflicto y de una contradicción que siempre ha estado presente en el planteamiento del *Concepto de lo Político* pero solo ahora emerge como tal. Se trata de la referencia al discurso de Cromwell, que nuestro autor toma como la más eficaz expresión de hostilidad moderna, en la que se dice que el enemigo es tal porque es enemigo de Dios. Seguramente no faltan antecedentes bíblicos para ello, pero todos los hallamos en el corazón del Antiguo Testamento, panorama espiritual previo a la buena nueva de Cristo. No tendría sentido hacer un recorrido completo proponiendo todos los lugares en los que el tema del Dios furioso sale a la luz, pero si vamos a evidenciar un par de puntos en donde esto adquiere un carácter significativo en relación a nuestro asunto. Se trata sin duda de las exhortaciones de obediencia en el Deuteronomio 6, 13-19, en las que no solo se menciona algo que veremos acto seguido, el decir la idea de un Dios celoso, sino también y de manera muy contundente el “arrojar delante a los enemigos, como Jehová ha dicho.”

A Jehová tu Dios temerás, y a él solo servirás, y por su nombre jurarás. No andaréis en pos de dioses ajenos, de los dioses de los pueblos que están en vuestros contornos; porque el Dios celoso, Jehová tu Dios, en medio de ti está; para que no se inflame el furor de Jehová tu Dios contra ti, y te destruya de sobre la tierra. No tentaréis a Jehová vuestro Dios, como lo tentasteis en Masah. Guardad cuidadosamente los mandamientos de Jehová vuestro Dios, y sus testimonios y sus estatutos que te ha mandado. Y haz lo recto y bueno ante los ojos de Jehová, para que te vaya bien, y entres y poseas la buena tierra que Jehová juró a tus padres; para que él arroje a tus enemigos de delante de ti, como Jehová ha dicho.

La introducción de la enemistad como enemistad con Dios es una revelación que irrumpe y quiebra irremediabilmente esa aparente arbitrariedad que dominaba la toma de partido frente a otro, en un giro del discurso desde el cual no hay marcha atrás:

En mi opinión la irrupción más poderosa de semejante hostilidad en la Edad Moderna — más fuerte aún que el *écrasez l'infâme* del siglo XVII, que con todo tampoco puede subestimarse; más fuerte también que el odio a los franceses del Freiherr von Stein y que la expresión de Kleist «matadlos, el juicio del mundo no os va a preguntar por los motivos»; más fuerte incluso que las aniquiladoras frases de Lenin contra el burgués y contra el capitalismo occidental— es la lucha de Cromwell contra la España papista. En su discurso del 17 de septiembre de 1656 (ed. de Carlyle, III, 1902, pp. 267 y ss.) dice: «The first thing therefore, that I shall speak to, is That, that is the first lesson of Nature: Being and Preservation... The conservation of That "namely our National Being" is first to be viewed

with respect to those who seek to undo it, and so make it *no to be*» («La primera cosa de la que tengo que hablar es ésta, y es la primera lección de la Naturaleza: el ser y la preservación... La conservación de lo que es "nuestro ser nacional" debe contemplarse en primer lugar por referencia a quienes intentan aniquilarlo, y hacer que no sea». Consideremos pues como nuestros enemigos a «the Enemies to the very Being of these (*sic*) Nation («los enemigos del verdadero ser de esta Nación») (una y otra vez repite estas expresiones de «verdadero ser» o «ser nacional»): «Why, truly, your great Enemy is the Spaniard. He is a natural enemy. He is naturally so; he is naturally so throughout —by reason of that enmity that is in him against whatsoever is of God. Whatsoever is of God which is in you, or which may be in you» («Porque en verdad vuestro gran enemigo es el español. Es un enemigo natural. Lo es de una manera natural; lo es de una manera natural y cabal — en razón de esa enemistad que le es inherente contra todo lo que es de Dios. Todo lo que es de Dios es lo que está en vosotros o lo que puede estar en vosotros»). Y luego repite: *el español es vuestro enemigo, su «enmity is put into him by God» («enemistad ha sido puesta en él por Dios»)* [la cursiva es nuestra]; él es «the natural enemy, the providential enemy», y el que lo tiene por un «enemigo accidental» es que no conoce las Escrituras ni las cosas de Dios, que dijo que pondría enemistad entre tu simiente y la de ella (Génesis III, 15). (Schmitt, 2009a: 96)

El hecho de que la enemistad absoluta, de que la decisión de quien es enemigo recaiga otra vez sobre Dios mantiene un sinfín de consecuencias que se derivan a cascada.

1.3. El enemigo sacrificado

Como el enemigo es enemigo de Dios, su asesinato se coloca en el interior de una lógica sacrificial centrada en la ofrenda por un lado y, por el otro, en la ira. La ira que Dios arroja sobre el mundo se hace presente en la decisión de muerte tomada hacia el otro, lo cual convierte la guerra en mucho más que una guerra para los recursos, sino que nos devuelve a un panorama de enemistad antiguo en el que, como cita Schmitt, “matadlos, el juicio del mundo no os va a preguntar por los motivos”, y sobre todo convierte toda guerra en una guerra santa. Pero esto no acaba de extraer todas las consecuencias del hecho que la historia del mundo sea dominada por la ira divina, sino que estas se originan y se desarrollan en un escenario que es nuestro objetivo delinear.

En el fondo lo que se plantea es la figura del Dios cruel que pide sacrificio, escoge enemigos para saciar su goce mortífero, en el que la víctima sacrificada sirve para poner

quien mata al resguardo de la furia. La unión de esta idea con la concepción del enemigo como entidad especular inaceptable da un resultado especialmente fructífero, ya que ganamos un sentido ulterior de la cuestión, pudiendo ahora pensar al otro como chivo expiatorio y objeto de sacrificio. Los rasgos existenciales expulsados producen una catarsis en el interior de la frontera, la interioridad se purifica tras expulsar lo que se cree no ser tolerado por Dios, que entonces escogerá como enemigos a esos cargados de culpa y pecado, arrojados al desierto más allá de la frontera para ser sacrificados. El otro, cargado con la culpa, es aniquilado por la divinidad dejando al resguardo del castigo la identidad purificada. La culpa es un término extremadamente fecundo en el interior de nuestra investigación, al poseer ecos tanto teológicos como psicoanalíticos, y por ende tiene al menos una doble lectura. Hay una culpa heredada, a la manera adánica, que resulta ser la relativa al asesinato primordial del padre: la escisión que se produce en la construcción de la *Gestalt* del enemigo es la catarsis que redime la culpa heredada del asesinato original. En sentido freudiano (Freud, 1991), en referencia a su obra sobre el totemismo, decimos que, si entre todos matamos al padre, solo el enemigo cargará con las consecuencias, solo el enemigo será arrojado al desierto y su sacrificio expiará la culpa de los hermanos. El enemigo *encarna* el chivo, su *Gestalt encarna* la culpa, le da forma y figura para que pueda ser muerta: la inconsistencia de la culpa la vuelve invencible, y puede ser superada solo en cuanto se materialice, se genere una forma encarnada capaz de morir.

La creación del doble es a la vez seguro de supervivencia frente a Dios y ominoso anunciador de muerte, en tanto que nos recuerda que el amparo del que gozamos gracias al sacrificio es en realidad absolutamente ilusorio ya que la elección de la víctima es arbitraria, desde una perspectiva terrenal cargamos al doble con la culpa de una existencia inaceptable y lo arrojamos a la violencia de Dios, obligados sin embargo a acordarnos de que nunca estamos a salvo de la elección divina. La doble significación del enemigo sacrificado es entonces aclarada por su estatuto contradictorio: por un lado, desmiente y nos resguarda de la furia, y por el otro nos recuerda que en todo momento esta puede abatirse sobre nosotros ya que, como Schmitt nunca deja de subrayar, siempre cabe la posibilidad de que nos escojan como enemigos. Freud (1992a: 235) en su artículo sobre lo *Unheimlich* dice algo que en este contexto se carga de múltiples significados: la creación del doble es “en su origen una seguridad contra el sepultamiento del yo, una «enérgica desmentida del poder de la muerte»”.

El otro vive pues una existencia intensivamente distinta a la nuestra que, sin embargo, nos pertenece y nos pertenecía, que ha sido expulsada y se cristaliza en el otro que soy y que he sido. El resultado *unheimlich* generado por ese retorno de lo familiar bajo la forma enajenada del otro extraño y del doble mortífero repite la clásica formulación de Schelling citada por el mismo Freud (1992a: 241), según la cual “lo *Unheimlich* es algo que, destinado a permanecer en lo oculto, ha salido a la luz”. En el doble, en mi enemigo absoluto que yo soy, se concentran entonces todas las significaciones intensivamente negativas que han sido removidas en el proceso de generación identitario, que ha seguido pues un proceso catártico: mi enemigo es todo lo que no acepto de mi, y por eso lo cargo con la culpa y lo ofrezco al sacrificio ritual.

De ahí se entiende la necesidad, que nos ocupará ahora, de un enemigo digno: no toda muerte es muerte sacrificial, no todo asesinato es catártico y no toda sangre es igualmente válida. Schmitt (2009a: 78) lo dice muy claramente:

La destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible, a no ser que se produzca, en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óptica de esa forma.

Está claro que solo en el determinado contexto de la negación óptica de una forma concreta, que ahora sabemos ser la vuelta de una forma desechada, es posible el asesinato ritual. El enemigo, al igual que el chivo expiatorio, tiene un estatuto teológico político muy peculiar, su sangre es sagrada, nunca derramada en vano, a su muerte le corresponden en tributo honores y rituales, y todas las fases del asesinato poseen una dimensión a su vez sagrada en la que la muerte es siempre muerte frente a un tercero, nunca fin en sí misma. De ahí la imposibilidad de Schmitt (2010: 29) de aceptar la llamada “guerra civil mundial” del comienzo y luego a la mitad del siglo XX, inútil derramamiento de sangre sin objetivo, puro horror sin sacrificio, asesinato masivo en el que la dimensión ritual es absorbida y neutralizada por la dimensión técnica industrializada. Desaparece ahí ese tercero trascendente, a la que se tributa el sacrificio y la muerte masificada, se dedica ahí al altar monstruoso de la técnica moderna, electrificada y desalmada, ídolo secularizado cuya escatología se pierde en el progreso infinito en el que la acumulación de muerte amontonando cadáveres cuya función catártica ha sido anonadada.

1.4. El enemigo digno

Como vimos, para que un enemigo pueda servir como víctima tiene que ser a su vez digno, le tiene que ser reconocido un estatuto particular que diferencie su muerte, esto es, su sacrificio, de una mera eliminación. Es precisamente en el tema del reconocimiento donde se generan problemas, parecidos a los que tiene que enfrentarse, en la lectura de Kojève (2013), el Amo con respecto al Esclavo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

El Amo quiere ser reconocido como Amo, pero para obtener este reconocimiento necesita tener enfrente de él un otro digno de reconocerle, cuya existencia se valore lo suficiente como para aceptar su reconocimiento. Entonces cae así en el *impasse* dialéctico de no poder ser Amo, es decir no ser reconocido como tal, si el que tiene que otorgarle reconocimiento es Esclavo. Es decir que el Amo para ser Amo necesita a otro Amo que le reconozca su estatuto, pero a su vez al reconocer otro Amo, condición necesaria de su propio reconocimiento, anula su misma existencia como superior y lo pone en condición de igualdad ontológica con el otro, volviendo vana su pretensión de dominio.

Ahora bien, en la dialéctica amigo-enemigo pasa algo parecido, ya que se necesita un enemigo lo suficientemente digno como para valer como víctima, pero reconocido semejante estatuto al otro extraño, desde una óptica verdaderamente cristiana católica, este se convierte en un hermano prójimo y su asesinato va abiertamente en contra del precepto fundamental de amar al prójimo como a uno mismo. Vemos así como el esquema sacrificial, necesitando una víctima digna de cumplir la catarsis, es insostenible en una óptica cristiana, ya que eleva necesariamente el objeto del asesinato ritual a un sujeto al que es debido amor y cuyo asesinato conlleva condena divina.

El paralelismo con la situación descrita por Kojève es evidente: para ganar la salvación es necesario el acto puro de matar a un enemigo digno, pero dicha muerte es asesinato de un objeto convertido dialécticamente en prójimo amado que, según el precepto cristiano, es acto impuro y lleva a la perdición. Se esclarece así como el llevar a sus extremas consecuencias el planteamiento schmittiano nos hunde en una dialéctica que en el interior del mismo Schmitt no encuentra resolución. La única salida para el *impasse* en el que nos

hallamos es justamente considerar a Schmitt como un pensador hundido en coordenadas veterotestamentarias y más aun míticas, cuyas fuentes no se remontan a la tradición católica como el autor mismo afirma, sino más bien al Dios del judaísmo por un lado, y por el otro a un pasado todavía más lejano, ligado a los cultos primitivos y a la dimensión del mito.

La concepción de lo político que tenemos en examen remite pues a la tríada de la dialéctica veterotestamentaria de culpa, sacrificio y reconciliación con la trascendencia. Para parafrasear una expresión de Nietzsche, el devenir humano no es para nada inocente, sino que se halla a sí mismo en el pecado, ya no solamente como perpetuación del pecado original, sino también del pecado como situación de confusión y escisión interior inherente al hombre. Schmitt cree firmemente en el hombre pecador, y el sacrificio para la reconciliación es la ofrenda del otro, del enemigo en tanto que objeto de la elección destructiva. El objetivo de lo político es entonces emendar la culpa. Se opone a toda idea de compromiso político en el sentido de reconciliación con el otro, a través del sacrificio (parcial) de nosotros mismo, acallando rivalidades *inter pares* y sacrificando las posturas más extremas al altar del compromiso. En el pensador alemán no hay nada de esto: la intensidad de la diferencia para con el enemigo impide todo acercamiento, convirtiendo a este en víctima inmolada para la renovación del lazo perdido.

1.5. Subversión de la teodicea

El panorama que ahora se dibuja es el de una confrontación agónica a nivel terrenal, la polarización amigo-enemigo, y la reintroducción de un tercero en una época de secularización; pero tal confrontación se resuelve en un esquema en el que, para decirlo con otra de nuestras fórmulas intuitivas pero eficaces, “tu tienes que morir para que yo pueda vivir”. Es decir que el otro tiene que ser sacrificado, tiene que morir inmolado para asegurar la conservación de uno mismo delante de Dios. Hay que tener cuidado aquí para no caer en el esquema de pensamiento cuya categoría principal es la de los “recursos limitados”: el esquema no prevé la muerte del otro para la capitalización de los recursos, que tendría sentido en el interior de una guerra liberal, el primero se rehace a la figura primordial de un Dios cruel, lejano y feroz, cuya voluntad y propósitos para el hombre se mantienen desconocidos. Es en definitiva el Dios que podemos extraer del libro de Job, que en este sentido es punto álgido, junto con el sacrificio de Abraham, del Antiguo

Testamento, en el que se muestra la cara más violenta de un Dios cuyo plan para el hombre permanece incierto.

El sacrificio del otro, momento fundacional de toda política, va entendido así a la luz de su inmolación a un padre cruel que no responde a los llamados del hombre cuya ira es necesario calmar a través de ofrendas y sacrificios. Lo que Schmitt añora es en definitiva esa figura paterna primordial que pide sin donar, cuyos pedidos son ininteligibles y cuya voluntad, en último término desconocida, deja al ser humano en una situación de desamparo que pide, para su resolución, el sacrificio del otro como momento fundacional de lo común.

El Dios que retorna³ es un Dios obscuro y feroz, que pide víctimas y escoge enemigos cuyo sacrificio nos debería poner a resguardo de su ira, resguardo que sabemos en realidad ser imposible; lo cual nos abre dos lecturas, una primera, ingenua, en la que el Dios padre retorna para salvar a los hijos del horror de una guerra civil mundial. Tenemos de este lado la promesa de la parusía, esa presencia y manifestación que pondrá fin al liberalismo, a la vida inercial y a la degeneración europea, lo cual nos muestra una cara del Schmitt apocalíptico, la de la inauguración de un nuevo reino. En esta concepción el Katechon, tomado por Schmitt como punto focal de la filosofía de la historia cristiana, frena el mal y anuda la historia, permite lidiar con la aparición de un real para la historia que es la guerra total, la emergencia de una dimensión fuera de todo discurso europeo, fuera de toda teodicea posible que, sin embargo, se ha descubierto a la vez imposible e imposible de eliminar.

Lo que nos parece estar en juego es la cuestión de lo real en la historia como punto de inversión de la teodicea clásica. La pregunta que está en filigrana, de manera más o menos explícita, a los planteamientos de muchos autores que han vivido los hechos de la primera mitad del siglo XX, es la pregunta acerca del horror, el problema de qué hacer con lo imposible y como lidiar con él. Parece que, si la distinción amigo-enemigo se juega en lo imaginario, la teología política es una forma de reintroducir una dimensión real trascendente que, si tomada de forma acrítica, tendría la fuerza para lidiar con el horror de la guerra técnica, del liberalismo, y del desastre de la situación europea en general, que es el corazón del diagnóstico de Schmitt sobre la modernidad. Así que la presencia de Dios y de la teología del milagro en la teoría de la soberanía sería una forma de lucha, a su vez vivida como Katechon, contra las fuerzas del mal.

Nuestra tesis es precisamente que este esquema no funciona. Lo que debería ser teodicea se transforma en teodicea negativa, no de la ausencia de Dios sino más bien teología como prueba de la violencia divina y el correspondiente desamparo humano. Ese real que se ha detectado como insoslayable, quiebre definitivo de la teodicea, no se frena mediante la apelación a un punto trascendente desde el cual se produce la institución de lo simbólico, momento constituyente del derecho⁴, sino que las dos instancias se superponen indefectiblemente: el recurrir a lo divino es la reaparición de la violencia absoluta, el Dios que retorna es el horror, la cara de lo real es la cara de Dios. La guerra total, la guerra civil, los campos de concentración, esa es la cara imposible de la teodicea, que sin embargo se ha convertido en *la* expresión del discurso teológico por definición, según una dialéctica del retorno de lo terrorífico en la que es precisamente la vuelta de lo divino, para la detención del mal, en hacerse juego de sombras. Lo que parecía ser doble se revela otra vez un espejo, generando un dispositivo dialéctico a la manera del *phármakon*, veneno y remedio a la vez, según el cual la teodicea como detención se convierte en teodicea negativa como catástrofe y Apocalipsis. La aparición del mal radical bajo la efigie del mismo Dios que lo tenía que impedir no produce sin embargo Apocalipsis en el horizonte bíblico de la soteriología, de la misma manera en la que “el asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean “aún” posibles en el siglo veinte no tiene nada de filosófico” (Benjamin, 2008:43), sino que se trata de una apocalíptica profana, vaciada de su sentido religioso como interrupción sagrada del tiempo, llena de esperanza como salvación, y se reduce a un *asombro* ni filosófico ni cristiano que hunde a la humanidad en el horror divino.

Ponemos así en evidencia la obscenidad del Dios que escoge enemigos, Dios-Padre del puro goce de la destrucción sin ley, Amo absoluto y Padre del horror que quiere la aniquilación total, ya que en su arbitrariedad sin protección sigue saciándose de un sinfín de enemigos: nadie está a salvo, lo político, que se propone como ilusión de salvación mediante la ofrenda del otro es, a su vez, una ilusión.

En este panorama, ¿qué hay del Katechon? En la lectura crítica que estamos llevando a cabo de la figura del Katechon se produce así un giro radical. Si en la interpretación clásica era la “fuerza histórica que es capaz de detener la aparición del anticristo y el fin del eón presente, una fuerza *qui tenet*”, - sin la cual, dice nuestro autor, - “no creo sea posible, para una fe originalmente cristiana, ninguna otra visión histórica que la del

Katechon” (Schmitt, 2005: 40-41), no nos es ahora posible mantener esta lectura de forma acrítica.

Lo que hemos venido desgranando nos proporciona una lectura interesante de la situación de titán caído que emerge de *Ex captivitate salus*, en la que el autor se ve a sí mismo como el elegido por Dios, el enemigo, el otro y la víctima. Él es el otro, el enemigo que ha sido criminalizado y juzgado, y a raíz de esta experiencia se ofrece como víctima sacrificial en la esperanza de que eso lo salve, salvación mediante inmolación. Es chivo que, no obstante, no reniega de sus ideales, condenado por sus enemigos, es a su vez enemigo de sí mismo, ha sido escogido para el sacrificio y es pieza fundacional, en tanto excluido, del nuevo orden político liberal.

Observo mi celda, y me convence inmediatamente que el hombre está desnudo. El más desnudo de los hombres es el que está despojado de ropa delante de un hombre vestido, desarmado delante de uno armado, impotente delante de un poderoso. Todo esto ya lo experimentaron Adán y Eva en la expulsión del paraíso. [...]. Inmediatamente me doy cuenta de que estoy desnudo. En las vastedades de una celda estrecha. Las prendas de vestir que me dejaron no hacen más que confirmar la desnudez objetiva. Incluso la subrayan de una manera desagradable, molesta, y sumamente irónica. Te ves reducido a ti mismo y a tus últimas reservas. (Schmitt, 2010: 71-72)

Las identificaciones personales que se llevan a cabo en su diario giran todas alrededor de la víctima, y contienen tres referencias clave: Hobbes y Bodin, con los que siente una hermandad transhistórica, y Tocqueville, el vencido, en el que “se concentraron toda clase de derrotas, y no solamente por azar y por desgracia, sino por destino y existencia” (Schmitt, 2010: 40).

Su condición fundamental es la *Wehrlosigkeit*, la indefensión que le deriva de un “absoluto estado de excepción [...] del *outlaw* que no se deja despojar de la condición humana” (Schmitt, 2010: 12). El desamparo existencial que experimenta en tanto que enemigo, en tanto que habitante del otro lado del espejo de la enemistad, se le presenta como un *arcano fatum* al que tiene que sucumbir, al que se ofrece en sacrificio como Epimeteo cristiano, al que, sin embargo, no han sido tributados los honores debidos al enemigo caído según la moral guerrera de la que hemos dibujado los contornos. Su *fatum* ha sido más bien el de la ruptura de esa “arcaica distinción sacral de enemigo y criminal” (Schmitt, 2010: 57), desvanecida en una enemistad tan absoluta que transforma el vencido en

Wehrlos, criatura indefensa e indefendible más allá del Derecho, doblemente desamparado en tanto que se sitúa en la encrucijada entre un *homo sacer* en su condición de *outlaw*, pero a la vez chivo expiatorio en su ser sacrificable.

Ahora bien, tomando la *Wehrlosigkeit* como nudo de una red de significaciones que el mismo Schmitt teje a su alrededor, es necesario insistir en ella como punto de inversión de una larga tradición anclada en profundidad en el espíritu alemán, es decir la idea de Dios como amparo y fortaleza (se recuerde el Salmo 46, “Dios es nuestro amparo y fortaleza”). Concretamente nos referimos al famoso himno luterano, escrito por el mismo Lutero en 1529 *Ein' Feste Burg is unser Gott*, castillo fuerte es nuestro Dios.

La experiencia schmittiana de la *Wehrlosigkeit* representa una novedad en el interior de la espiritualidad religiosa, y esto en tanto que si la condición de *Hilflosigkeit* del hombre, ser desamparado en la tierra, que la habita como criatura frágil y sin recursos, atraviesa la cultura occidental desde los mitos griegos hasta el moderno psicoanálisis, su cara más moderna es la indefensión a la que alude Schmitt en su manuscrito. Al desamparo en la tierra siempre se correspondió una esperanza, bajo la forma doctrinal de la certeza teológica, de un amparo divino, y eso es lo que leemos en el himno luterano⁵:

Castillo fuerte es nuestro Dios, defensa y buen escudo...No temeremos, porque Dios sabrá como ampararnos...Nos pueden despojar de bienes, nombre hogar, el cuerpo destruir, mas siempre ha de existir de Dios el reino eterno.

Lo que aparecía en la tierra como imposibilidad de control, falta de ayuda (literalmente *Hilflosigkeit*), se presentaba como protección y fortaleza divina en el más allá. De ahí que la condición de *Wehrlos*, de criatura totalmente despojada de control, de defensa y de protección represente la aparición de una modalidad nueva en el interior del ser, una ganancia de la Ilustración que, sin embargo, se da como pérdida.

Se cierra así en cierta manera el discurso sobre la Ilustración y su definición kantiana: si la respuesta a la pregunta *¿Qué es la Ilustración?* representa lo que se ha ganado, el himno de Lutero nos recuerda lo que se ha perdido, a saber, la certeza de un amparo superlativo que en ningún caso abandona al hombre. La pérdida, el pasaje del himno luterano a la respuesta kantiana, es el paso de la *Hilflosigkeit* a la *Wehrlosigkeit*: la conciencia de que *nuestro valor es nada aquí* ya no se acompaña de la certeza del amparo divino. Schmitt se ve a sí mismo en la condición descrita muy adecuadamente por Lutero más de

cuatrocientos años antes: “Nos pueden despojar de bienes, nombre hogar, el cuerpo destruir”, pero es falta de esa fe en que “siempre ha de existir, de Dios el reino eterno”. De ahí su indefensión absoluta, su condición de desamparado en tanto que abandonado por la humanidad como por Dios.

1.6. El Dios envidioso

La relación con lo divino que hemos ido desgranando se inscribe en un camino filosófico que nos remite a dos fuentes que vamos a leer por separado. Por un lado, la tradición griega clásica y, por el otro, la bíblica: se trata del *phthónos tōn theōn* (φθόνος των θεών) y de la *orgé theōū* (ὀργή θεοῦ), la ira divina⁶.

Nos parece interesante traer a colación como ejemplo Heródoto (VII, 10). Estamos en sus historias, concretamente en el punto situado después de la muerte de Darío durante la conquista de Grecia, en el que su hijo Jerjes pretende continuar la guerra atravesando el Helesponto construyendo el famoso puente. Aquí Artabano, tío paterno de Jerjes, aconseja al nieto de no emprender la guerra contra los griegos ya que esta puede conllevar grandes peligros para todo el imperio persa. Después de unas indicaciones de carácter estratégico, llega al punto crucial:

Puede observar como la divinidad fulmina con sus rayos a los seres que sobresalen demasiado, sin permitir que se jacten de su condición; en cambio, los pequeños no despiertan sus iras. Puedes observar también como siempre lanza sus dardos desde el cielo contra los mayores edificios y los árboles más altos, pues la divinidad tiende a abatir todo lo que descuella en demasía. De ahí que, por la misma razón, un numeroso ejército pueda ser aniquilado por otro que cuente con menos efectivos: cuando la divinidad, por la envidia que siente, siempre con sus truenos siembre pánico o desconcierto entre sus filas, dicho ejército, en ese trance, resulta aniquilado de manera ignominiosa, si tenemos en cuenta su número. Y es que la divinidad no permite que nadie, que no sea ella, se vanaglorie. (Heródoto, 2006: 37-38)

Nos aparecen aquí elementos que nos son ya muy familiares, como son la furia del dios envidioso que desata sobre el hombre y sus ejércitos su violencia. Es de subrayar que no se trata en absoluto de una guerra de dioses, en la que los ejércitos persas son golpeados por las divinidades griegas, sino que es un panorama más terrorífico en el que Dios escoge sus enemigos entre los hombres, sobre todo entre los mejores, y destruye

sin reserva cualquiera que sobresalga a sus ojos. La única esperanza no es tanto la sumisión a su voluntad, sino más bien el hacerse pequeño, el no levantar la cabeza por así decir, y esperar que la divinidad no dirija la mirada en esa dirección. Recordamos Dt 6, 15: “porque el Dios celoso, Jehová tu Dios, en medio de ti está; para que no se inflame el furor de Jehová tu Dios contra ti, y te destruya de sobre la tierra.”

Pero más interesante todavía es el caso de la *orgé theoû* en las coordenadas del Antiguo Testamento, que reaparece una y otra vez, y que sabemos ser, a partir de las lecturas de Jacob Taubes (2007: 43), la “experiencia capital de la Torá”. Ya hemos mencionado algunos lugares en los que esto sale a la luz, y ahora seguiremos en ese sentido.

Para empezar, ponemos un ejemplo extraído del Exodo (9: 1-7), el episodio de la peste, la punición por excelencia, usada para infligir daño a los enemigos de Dios y de su pueblo, al faraón que se empeñaba en no dejar salir a los hebreos de Egipto: el resultado tremendo de la venganza divina es la muerte del todo el ganado egipcio.

Sin embargo, nos parece que los mejores puntos para nuestra argumentación sean seguramente el pasaje del Éxodo 32, 10 (aunque toda la sección 32-34 gire alrededor del tema⁷): “Déjame ahora que se encienda mi ira contra ellos y los devore; de ti, en cambio, haré un gran pueblo”, y de Números 14-15, especialmente la ley sobre las ofrendas en 15, en donde Jehová habla a Moisés enumerando una serie de reglas para el sacrificio.

Aparecen aquí de forma significativa las tres cuestiones que nos han ocupado en este artículo, la de la ira, con su relativo sacrificio en la esperanza de aplacarla, y la del enemigo como objeto devorado, término de claras referencias sacrificiales, aniquilado en ese mismo esquema que remitimos a la furia devastadora.

Entonces toda la experiencia religiosa en el interior de Torá gira alrededor de la experiencia de la *orgé theoû* y de los escasos medios humanos para lidiar con ella, entre los cuales hemos individuado, a la luz del texto bíblico, la inmolación del enemigo bajo la forma de ofrenda. Pero no solo la experiencia religiosa se basa en la relación con un Dios-Padre devorador, sino que la lectura de Schmitt a la luz de esas referencias nos descubre que ahí encontramos al mismo tiempo el nacimiento de lo político. El “haré de ti un gran pueblo” se basa en la aniquilación de los enemigos, de esos otros extraños que salen al paso para ser eliminados en una confrontación mortal cuya relación de fuerza es

totalmente desproporcionada, en la que la furia se abate sobre ellos de la misma manera como se abatirá sobre los españoles en las guerras de Cromwell en la cita de Schmitt (2009a: 96) que hemos recordado arriba (p. 8).

Acabamos finalmente de entender como la relación amigo-enemigo, en tanto que atrapada en el espejo, tenga en realidad una salida encubierta, que remite a Dios la decisión sobre la enemistad absoluta, un Dios veterotestamentario completamente ajeno a la tradición católica, esto es, universal, en la que el fulcro es precisamente la eliminación de toda enemistad, el poner la otra mejilla, el amar al prójimo como a uno mismo.

A modo de conclusiones nos espera una pequeña incursión en la intimidad del autor, a través de sus cartas, ya que incluso desde un punto de vista personal, Schmitt parece abocar a una tradición que como tal pertenece más a una constelación judía, por muy fuera de lugar que esto pueda parecer. Hay que leer su *Glossarium* en la entrada del 26/2/1948, en donde se ataca la “lógica inquietante de la guerra justa, la transformación del enemigo en criminal condenado [...] el vencedor como juez, la total privación de los derechos”. (Schmitt, 2010: 11). Se podría recurrir a sus memorias del invierno 1945/1946 (Schmitt, 2010: 35), como también en las del verano del 1946, cuyo epílogo gira en ambas alrededor de “la fuerza contraria del callar y del silencio”, y la experiencia sagrada del “silencio del callar”. Lo que tenemos que retener aquí no es solo cierta mística del silencio de un hombre en prisión, sino, sobre todo, y nos referimos al *Glossarium*, la criminalización del enemigo que por su propia estructura produce jueces. Si antes hemos puesto el acento en la criminalización, ahora toca ponerlo en el juicio imposible. Lo que se pide es el centro de la experiencia judía de la imposibilidad del juicio: en la carta de Taubes a Schmitt, *la* carta decisiva, que en 1979 marcará un antes y un después en su formidable relación con el titán caído, se lee:

Precisamente como archijudío que soy, sé dudar a la hora de quebrar la vara. Y es porque, en medio de tanto horror indecible, hubo uno que se nos ahorró. No teníamos elección: Hitler nos había escogido como sus enemigos absolutos. Pero cuando no hay elección, tampoco hay juicio; y sobre todo, no lo hay acerca de otros. (Taubes, 2007: 181).

Schmitt, como vimos, se ve a sí mismo como enemigo escogido y abatido, y pide al vencedor una actitud *archijudía*, pide que se le ahorre el ser juzgado. Reaparece otra vez la dimensión especular y su típica fragmentación: él como víctima, él como judío, él como

otro, pide del otro que él ha sido la ausencia de juicio, mientras que se reserva para sí mismo el derecho al silencio y el valor absoluto del callarse: el silencio se escinde así de la duda hacia la pronunciación del castigo.

Bibliografía

Fuentes primarias

Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ciudad de México: UACM.

Freud, S. (1991). *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen XIII*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1992a). *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen XVII*. Buenos Aires: Amorrortu.

Schmitt, C. (2005). *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"*. Buenos Aires: Struhart & Cía.

Schmitt, C. (2009a). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Schmitt, C. (2010). *Ex captivitate salus*. Madrid: Trotta

Taubes, J. (2007). *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta.

Otros textos consultados

De Vries, E. (2001). Alexandre Kojève – Carl Schmitt Correspondence, *Interpretations*, Vol. XXIX, n. 1, Otoño. 91-115.

Heródoto (2006). *Historia. Libro VII. Volumen IV*. Madrid: Gredos.

Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta.

Lacan, J. (2008). *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.

Mouffe, C. (comp.), (2011). *El desafío de Carl Schmitt*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Poe, E. A. (2002). *Cuentos*. Madrid: Alianza.

Poe, E. A. (2012). *Edgar Allan Poe: complete tales and poems*. New York: Fall River Press.

Rank, O. (1976). *El doble*. Buenos Aires: Orion.

- ¹ Era una de las citas preferidas de Schmitt, la dedicaba en los libros a cuantos lo visitaban, y reaparece una y otra vez en sus escritos, p.e. en la carta a Kojève del 14/12/1955.
- ² Por supuesto que varias personalidades literarias brillan aquí por su ausencia, de Schnitzler a Lovecraft el cambio de siglo está poblado de autores cuya obra está impregnada del tema del doble. El capítulo II de *El Doble* (Rank, 1976: 37-67) está enteramente dedicado a mostrar ejemplos concretos en la literatura.
- ³ No obstante Schmitt en ningún momento es un Hölderlin, en ningún momento diagnóstica o espera ni siquiera, a la manera de Heidegger, la llegada de un dios por venir, sino que su relación con lo divino se juega siempre en una compleja dialéctica entre presencia, ausencia y retorno. Lo que podemos leer en sus cartas a A. Kojève, es de una claridad absoluta. En la carta del 16/5/55, Kojève afirma que sus cursos tienen que ver “*not only with a mortal but with a dying (and perhaps already dead) God*” (De Vries, 2001: 96), a lo que Schmitt responde, después de cierta discusión: “*Dear Mr. Jovève, [...] this mortal God is dead, nothing can be changed about that.*” (De Vries, 2001: 101).
- ⁴ Véase el ensayo de S. Žižek en Mouffe, 2011: 35-61.
- ⁵ Como se trata de un texto universalmente conocido y libremente distribuido por Internet, reportamos la versión digital de Web Archive, en la traducción canónica de Juan Cabrera y luego la versión original alemana: <https://web.archive.org/web/20130404082809/http://www.cyberhymnal.org/non/es/cafuerte.htm>. <https://web.archive.org/web/20130403215422/http://www.cyberhymnal.org/non/de/festburg.htm>. Visitadas el 10/9/2018.
- ⁶ La referencia clave que, sin embargo, nos ha quedado fuera del recorrido, es la que remite a los gnósticos y a la idea marcionita del *deus aliens*.
- ⁷ Recordamos aquí otros pasajes en los que se liga la furia no solo a la violencia sino también, en relación a lo que se dijo antes, a la envidia y a los celos divinos. Éxodo 20, 5: “yo soy Jehová tu Dios, fuerte, celoso, que visito la maldad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me aborrecen”. Éxodo 34, 14: “Porque no te has de inclinar a ningún otro dios, pues Jehová, cuyo nombre es Celoso, Dios celoso es”. Dt 4, 24: “porque Jehová tu Dios es fuego consumidor, Dios celoso”. Dt 5, 9; 6,15 repiten el mismo esquema.