

José Luis Villacañas Berlanga. "Schmitt: un contexto para la teología política", *Conceptos Históricos*, 4 (6), pp. 52-71.

RESUMEN

El texto *Glossarium*, junto con los otros escritos autobiográficos del período, representa una profunda reflexión de Schmitt sobre la etapa que se clausuró históricamente en 1945, pero que había conocido su clausura teórica en 1938, con la publicación de su libro sobre Hobbes. Esta reflexión permite hablar de la conciencia de Schmitt sobre la dimensión epocal de la teología política y sobre su final.

Palabras clave: *Teología política, soberanía, Estado, Geniezeit, Gestalt.*

ABSTRACT

The text *Glossarium*, together with the other autobiographical writings from the same period, expresses Schmitt's insightful reflections on the phase historically closed in 1945, but the theoretical closure of which took place in 1938, with the publication of his book on Hobbes. This reflection allows us to talk about Schmitt's awareness of the political theology's epochal dimension and of its end.

Key words: *Political Theology, Sovereignty, State, Geniezeit, Gestalt.*

Recibido el 14 de julio de 2018.

Aceptado para su publicación el 30 de octubre de 2018.

Schmitt: un contexto para la teología política

José Luis Villacañas Berlanga

Universidad Complutense de Madrid, España
jvillac@filos.ucm.es

Lieber die Feindschaft Adolf Hitlers als die Freundschaft dieser zurückkehrenden Emigranten und Humanitären.¹

Glossarium, 24 de abril de 1949



Se tiene la impresión de que buena parte del pensamiento político del presente se produce en el horizonte de Carl Schmitt. Sin embargo, no se aprecia con igual claridad la evolución del propio pensamiento del autor. Se conoce muy bien al Schmitt clásico, el que va desde *Teología política* hasta *El concepto de lo político*, e incluso el de los

escritos menores que llevaron al *El nomos de la Tierra*, pero no tanto al Schmitt que emerge de la crisis existencial de 1945. En este ensayo voy a identificar su posición en 1948 y la autocrítica que dirigió a su época anterior de la teología política. Defenderé que Schmitt vio que su tesis acerca de la teología política estaba determinada por una cultura que emergió alrededor de 1900, y no tanto por la metafísica del siglo XVII. Al identificar sus propias premisas culturales, Schmitt se dio cuenta de que su doctrina clásica estaba dominada por una teoría de la *Gestalt*, aunque él a veces creyera fundarla en una teoría de la forma. Al realizar su autocrítica, se despidió de esa política de la época de la *Gestalt*. Y al despedirse de esta teoría, pasó a prever una forma de la política sostenida por una nueva de publicidad. Creo que de esta manera anticipaba que la nueva política quedaría en el espacio de la imagen. De este modo, iluminar el camino de Carl Schmitt nos permite entender la evolución

¹ "Es preferible la enemistad de Adolf Hitler a la amistad de estos emigrantes y filántropos que retornan".

del pensamiento político contemporáneo. Tal evolución podría caracterizarse como el paso de la *Gestalt* a la imagen. El populismo de Laclau aspiraría a una renovación de la época de la *Gestalt*, ahora con la plena conciencia de su vacío.

1. De la teología política a los estudios culturales

Quiero plantear esta intervención como una reflexión sobre una entrada de Carl Schmitt en su diario *Glossarium*. Es la que corresponde a diferentes textos de la tirada de mayo de 1948. Le doy gran relevancia porque en ella se encuentra la confesión de que el Schmitt clásico pertenecía a la época de la *Gestalt*. Lo que quería decir con esta frase no era demasiado enigmático, pero para entenderlo conviene repasar algunas otras entradas convergentes. Si ahora deseo hacerlo es porque, como he dicho, en ellas se encuentra, en mi opinión, el destino condensado de la filosofía política posterior. En esta larga entrada, Schmitt intenta caracterizar y explicarse el éxito de Hitler. Pretende hacerlo a partir de una categoría que ya no nos dice gran cosa, la de *Genialismus*, lo que él llamaba la *genialistische Geistigkeit* del siglo XIX alemán, que se había iniciado alrededor de Richard Wagner y Otto Weininger, y que había conocido en Hugo Ball un punto de inflexión importante. Por supuesto, esta mirada es convergente con el titanismo que descubrió en sus reflexiones autobiográficas sobre la Berlín de 1905, que determinó su posición respecto al romanticismo. Desde luego, hay un rastro de melancolía en este fragmento de 1948, como por lo demás hay negra amargura en toda la colección de reflexiones de *Glossarium*. Finalmente, ya se divisaba en ese momento cuál sería la figura del espíritu del mundo que sucedería al *Genialismus*. Para Schmitt se trataba de existencialismo, y en su opinión, este tenía que matar al *Genialismus*. Desde esa nueva figura se desprendería una nueva filosofía política que todavía estaba por concretar. Al escribir esta entrada, Carl Schmitt asentaba la sospecha de que, más allá del derecho, estaba lo político. Cierto. Pero más allá de lo político no estaba la metafísica racionalista del siglo XVII, con su concepto de soberano omnipotente, sino que ahora estaba más bien la cultura. La teoría de la soberanía que Schmitt había defendido con todas las armas de su retórica como la última herencia de la estructura clásica de la metafísica racionalista proyectada al Estado moderno, ahora parecía más bien fundada en la comprensión de la Idea como un poder trascendente que se concentraba en un individuo, y que por eso aparecía ahora en cuanto Genio. Con ello, lo que estaba presente aquí no era tanto la metafísica clásica, sino el platonismo que por do-

quier había inundado la cultura europea, desde el neokantismo hasta la fenomenología. “Die Idee bemächtigt sich eines Individuums”, decía Schmitt: “La idea se apodera de un individuo”.² Esta ocupación o apoderamiento de un individuo por parte de la idea era la estructura del *Genie*. Esta era también, en el fondo, la estructura de la soberanía, y no tanto la transferencia de la *potentia absoluta dei* que, como sabemos, carecía de una idea vinculante, en su paso a la *potentia ordenata*. Como sabemos, la estructura de la metafísica nominalista que había forjado el concepto de *potentia absoluta* era extremadamente reacia al platonismo. La omnipotencia divina no se vinculaba a ninguna idea, ya que esta no constituía una estructura de su *Logos*, sino a actos contingentes de su voluntad creadora, a los que no tenía que vincularse de forma expresa en los siguientes actos creadores. Por eso la estructura de la *potentia absoluta* era difícilmente compatible con el trinitarismo, y Blumenberg ha podido decir, con razón, que reintroducía la gnosis. Así que entre los dos modelos metafísicos de la *potentia absoluta* y el platonismo se abría una profunda sima. Schmitt, en su reflexión de 1948, sin embargo, concedió preferencia al modelo platónico. En este sentido, la idea era la propia instancia soberana, y su encarnación en un individuo *representaba* el poder soberano. En cierto modo, el representante soberano personal era tal, porque la Idea se había apoderado previamente de él. Por eso, apenas unos días después, Schmitt tuvo necesidad de añadir: “No solo la Idea. También el poder irrumpe siempre en fenómeno” [“Nicht nur die Idee, auch die Macht tritt immer in Erscheinung”].³ Como vemos, estamos rondando la noción weberiana de carisma; esa síntesis irresistible de representación y poder. Una estructura que la idea posibilitaba.

Esta reflexión puede considerarse como un añadido importante a la teoría de la soberanía y a la de la teología política clásica, tal y como Schmitt la analizó en los años veinte del siglo pasado. El poder, *Macht*, acompañaba la idea en su camino hacia la irrupción mundana, hacia el acontecimiento en el fenómeno, hacia su apoderamiento del genio. El Poder era la irrupción de la idea en el mundo. Por tanto, el representante soberano no era la fuente originaria del poder: lo *representaba* porque en él se encarnaban, a la vez, la Idea y el Poder. Desde cierto punto de vista, él era impotente en cuanto desnuda inmanencia, entendida al margen de sus funciones representativas. Por eso obtenemos esta frase extraña de Schmitt, dejada caer en este texto que estamos comentando, una frase que debemos poner al lado de los textos canónicos del autor. Este texto dice: “El poder, analizado como *Faktum* histórico, es siempre

² *Glossarium*. 17 de mayo de 1948, p. 151.

³ *Glossarium*. 23 de mayo de 1948, p. 115.

también impotencia, coacción, prisión; la omnipotencia terrena deviene la impotencia completa, desvinculada [*losgelöste*].⁴ ¿Desvinculada de qué?, podríamos preguntar. Obviamente, de la trascendencia, el lugar donde habita la idea. Esa frase, entonces, describía ahora la dialéctica del absolutismo y de la soberanía. Desde la pura inmanencia, el poder es impotencia. Solo en la medida en que conectara con la trascendencia de la idea, el poder era tal. Esta dialéctica venía producida por la estructura misma de la recepción y de la encarnación de la idea en el fenómeno y definía exactamente la consecuencia inevitable del *Macht als Erscheinung*. En la exclusividad de su empoderamiento del soberano, la idea lo dejaba solo y separado. El precio del *Genie* es la omnipotencia en la medida en que se conecta con la trascendencia, pero también la impotencia en la medida en que se vive en la desnuda inmanencia, desvinculada, como mero *Faktum*. De repente tenemos en el representante soberano a alguien parecido al personaje de Kafka, aquel ignoto ser que se halla al fondo de las innumerables estancias anterior a la Ley, del que ni siquiera se sabe su nombre y si existe: “el soberano absoluto, bloqueado por la antecámara y el jefe de la cancillería, en la helada soledad de su omnipotencia” [“der absolute Souverän, von Vorzimmer und Kanzleichefs blockiert, in der eisigen Einsamkeit seiner Allmacht”].⁵ Esa soledad de su omnipotencia muestra ya, de forma ineludible, la faz de su propia impotencia. El soberano parece, en efecto, un dios escondido, pero solo porque encarna una idea todavía más trascendente, algo que solo puede realizarse en la soledad.

Lejos quedan los tiempos de *Teología política* en que el soberano se comprendía a la luz de la *potentia absoluta dei* y de las demás categorías del absolutismo político del Estado moderno. Ahora, tal aspiración a la omnipotencia, con su dialéctica de impotencia, se presenta como una ideología propia de la época del *Genialismus*, la forma vigente de comprender el carisma en aquellos años. Tras 1948, podía salir a la luz la razón de esta ideología, la incapacidad que la propia época del Genio había manifestado para aclararse a sí misma. El origen de esta ideología residía en una confusión que el propio Schmitt había impulsado con toda su ceguera. Había consistido en identificar un episodio de corto plazo relativo a las figuras de la cultura (la época del Genio y su titanismo) con las estructuras del largo plazo del Estado moderno, con las que quizá no debería haberse contaminado. Ahora, sin embargo, Schmitt veía la luz y podía disolver el equívoco.

Con ese rayo de luz vio que la razón de todas las confusiones era, sencillamente, que “la Idea, el Ser y el Poder son uno y lo mismo” [“die

4 *Glossarium*. 23 de mayo de 1948, p. 115.

5 *Glossarium*. 23 de mayo de 1948, p. 152.

Idee, das Sein und die Macht Eins und dasselbe sind”].⁶ Todas esas cosas se daban en el Estado. El *Genie* sobraba. En estas correlaciones, solo aparecen elementos trascendentes. El *Genie* era su encarnación mundana. Demasiado claro se ve que esta encarnación ofrece la estructura del *Ereignis*, del acontecimiento, propia de todo mesianismo. Idea, ser y poder están más allá del fenómeno. Si en su unidad se proyectan sobre un fenómeno y constituyen la legitimidad de ese genio, entonces su unidad se interpreta de una manera empírico-positiva. Como se ve, la dialéctica de omnipotencia y de impotencia del soberano fenoménico genial es plenamente mesiánica, la propia del Hijo. El error es la repetición de ese acontecimiento, por lo que se ve con claridad cuál es la traición a Kierkegaard. Un Dios en la tierra: esa es la confusión ideológica de la teología política de su época clásica, que ahora es la defectuosa interpretación de un platonismo de la encarnación. Por eso, en esta reflexión sobre su propia época, Schmitt dice que aquí “reside el origen de todos los errores y deshumanizaciones”.⁷ ¿De qué hablaba Carl Schmitt precisamente aquí? Podemos adivinarlo. En la concentración de lo humano en el Genio, lo que realmente alcanzamos es la evidencia de lo inhumano de quien no lo es. Era la dialéctica de Nietzsche. ¿Qué quería decir, entonces, al proponer que “el ser entra en el fenómeno solo como no-ser”? ¿Por qué le concernía tanto esta revelación como para ponerla entre exclamaciones, tan reveladoras de lo que había generado su adhesión tiempo atrás?

En este punto de su larga entrada, Schmitt invoca su apunte anterior, del 27 de abril de 1948. Cuando vamos a leer este pasaje nos damos cuenta de que esta nueva entrada habla precisamente de Hitler. La confusión que ha llevado a interpretar la unidad de ser, idea y poder de un modo empírico-positivo tiene un nombre: Adolf. El 17 de mayo del mismo año, Schmitt había escrito una frase que anteriormente he vertido solo en parte y que ahora, cuando tenemos todos los datos, cito por entero: “La idea se apodera de un individuo y por ello irrumpe en el fenómeno siempre como un huésped extraño” [“Idee bemächtigt sich einer Individuums und tritt dadurch immer als fremder Gast in die Erscheinung”].⁸ Ese huésped extraño invoca de manera directa la noción

6 *Glossarium*. 23 de mayo de 1948, p. 152.

7 *Glossarium*. 23 de mayo de 1948, p. 152.

8 De forma más reservada, Schmitt había dicho en un apunte muy relacionado con este, aunque del 18 de septiembre de 1948, lo siguiente: “La antítesis de Rudolf Sohm de amor y derecho, espíritu y mundo, carisma y cargo no es tan luterana como parece. Está fuertemente refinada y en verdad por el concepto de pureza de la filosofía del idealismo alemán: idea y efectividad, la realización de la Idea es deber y culpa al mismo tiempo” (*Glossarium*. 18 de septiembre de 1948, p. 198). En otro momento, en la página 238, citó a Schiller como el que había comprendido esta cuestión.

de lo siniestro en Freud. Pero a esta frase, Schmitt añade con todas sus letras: “Ese huésped extraño era Adolf”.⁹ Esa fue la cristalización de la interpretación positivista de la encarnación de la idea que se dio en la época del genio.

Y sin embargo, ese elemento extraño habría crecido en secreto en el seno de lo alemán.¹⁰ Lo siniestro fue interpretar a Hitler como la unidad de ser, poder e idea. Darle a un contenido empírico esta inmensa relevancia fue siniestro. La fuente de todas las deshumanizaciones y destrucciones. Eso significó verlo como un *Genie*. Así, cuando vamos a la entrada de unos días antes de esta del 17 de mayo, a la del 27 de abril, descubrimos elementos de un cosmos mental muy complejo, sobre el que volveremos más adelante. En esta entrada se nos habla de la voluntad y de la potestad de Satanás, el prototipo del poder en el fenómeno, el huésped siniestro, algo que fue algo más que una imaginación en Nietzsche, que lo presionó psíquicamente hasta convertirse en un delirio. De la potencia demoníaca se nos dice que su voluntad es siempre inicua, aunque su potestad nunca es injusta. Esto es así porque su voluntad está sometida al mal, aunque su poder está sometido a Dios. Según esta tesis, el poder siempre procede de Dios. Ya hemos visto que poder, ser e idea son uno. Como tal, el poder no es malo. Lo malo, esto es, lo nuevo, es el poder separado de la idea y del ser. Esta es, precisamente, la *potestas absoluta* con la que se definía la soberanía en la época dorada de la teología política, frente a la nueva tesis de una *potestas ordenata*,¹¹ que no puede separarse ni desvincularse de la idea. Nietzsche quedaba invertido: la voluntad de poder es buena, pero solo si se atiene a la idea y al ser. Desvinculada de ambas, como voluntad absoluta, es en el fondo voluntad de impotencia. Esto significaba para Schmitt, como veremos, que la voluntad de poder, el ser y la idea en su unidad debían reconocer de forma inevitable la dimensión de trascendencia. No cabía obsesionarse con la encarnación y afirmación en la immanencia.

Con su refinamiento erudito, a veces sorprendente, pero siempre funcional a sus exigencias, Schmitt se volcó de nuevo a la figura que le

9 *Glossarium*. 17 de mayo de 1948, p. 151.

10 En un momento en que compara a Goethe con Hölderlin, Schmitt confronta a ambos autores como las dimensiones *heimliche* y *wahre*, aunque no *öffentlichen* del alemán. Ver *Glossarium*. 28 de agosto de 1948, p. 185.

11 De la misma manera, Schmitt argumentó que la época se engañó cuando se consideró que había alcanzado una gran ventaja en la “*Funktionalisierung*”, en el tránsito de la sustancia al concepto de función. Esta funcionalización, de la que Schmitt acusa a Cassirer, fue decisiva para la disolución de la cuestión del ser y de la idea. Cuando dejó esta entrada, añadió luego a mano: “El pobre Adolf es el único que ha actuado aquí seriamente” (*Glossarium*. 10 de junio de 1948, p. 160). Lo que significa funcionalización es el olvido de toda categoría de ser. Esta fue una degeneración de la *ratio*. Hitler se vio como plenamente funcional a un poder que ya se había desvinculado del ser y de la idea.

fascinó. Ahora le parecía adecuada la toma de poder de Constantino, porque se hizo con “la preservación de la sustancia esotérica”.¹² Esto es: el poder no se vio como desvinculado de la idea y del ser, todo lo que representaba el aspecto sagrado de la Iglesia que se deseaba preservar. La diferencia fundamental se había introducido con la segunda toma de poder de Gregorio VII y, por tanto, con el inicio de la errónea escolástica: allí, la Iglesia, que debía haber sido consciente de su impotencia, de su visibilidad y publicidad, como portadora de la idea y del ser, lo reunió todo sin resto profano alguno: poder, ser e idea. Así, devino simulacro de sí misma, se obtuvo su relación con la trascendencia —que la situaba en una división de poderes— y, en cierto modo, se convirtió en el primer Estado. Con ello, la teología política mostraba su verdadera prehistoria: Constantino era legítimo porque dejaba el poder de la Iglesia; pero la Iglesia de la escolástica no fue legítima porque eliminaba el imperio y asumía su propia función de *katechon*. En suma, la Iglesia había anticipado la forma Estado: incorporó el poder, la forma en que la idea entre en el fenómeno, y así condenó a Occidente a que el Estado la imitara y se apropiara de la forma Iglesia, del ser y de la idea. Hobbes y la Iglesia eran lo mismo.¹³ Por eso, de forma coincidente con Rosenzweig, Schmitt dijo: “El Estado era para ellos el Dios presente. Me refiero a los prusianos. Ellos se tomaron teológicamente en serio una experiencia francesa antiteológica. El Estado era el sacramento prusiano”.¹⁴ Esta es la raíz de la teología política, una absorción específicamente luterana y prusiana de la Iglesia en el Estado; del ser, de la idea y del poder. Ahora resultaba necesario desandar este camino, y se debía marchar hacia atrás: “Desde los restos de la *potestas* regreso a la pura *auctoritas*” [“Rückzug aus den Resten der *potestas* in die reine *auctoritas*”].¹⁵ Esa era la gran dificultad que no se supo ver: reunificar idea, poder y ser en el fenómeno menos genial posible, menos siniestro, menos extraño, el que podía aceptar su no-ser como unidad, la “pura autoridad” sin potestad. A esto lo llamó Schmitt volver a encontrar el duro y difícil camino en la *Krypta*, en la tumba, en la desolación y en la muerte, en la *captiva captivitas*. Entonces, que se haya tratado de una experiencia traumática, lo dejó claro cuando recordó la frase de Günther Krauss, quien en su investigación “Die totalitäre Staatidee”, publicado en *Die Neue Ordnung* (1949) no se atrevió a sacar la conclusión efectiva: que la Iglesia era el prototipo de Estado total, el que luego fue imitado, en la medida en que no respetó la

12 *Glossarium*. 27 de abril de 1948, p. 106.

13 *Glossarium*. 23 de mayo de 1949, p. 243.

14 *Glossarium*. 3 de marzo de 1949, p. 222.

15 *Glossarium*. 28 de abril de 1948, p. 140.

división de poder constitutiva del escenario originario del cristianismo, una escenario de división en el que su poder era sencillamente no-ser, no-potestad, demasiado consciente de que la potestad en el fenómeno era lo diabólico. Esto permite comprender que su amigo Krauss le confesara por aquel tiempo que “mortal habría sido nuestra culpa si hubiéramos ganado (si hubiéramos obtenido la bomba atómica y la hubiéramos lanzado”).¹⁶

De forma autocrítica, podríamos decir ahora que el escrito *El concepto de lo político* era parte de esta historia equivocada de la época del Genio, y en ella jugaba como síntoma de una “existencial autenticidad”.¹⁷ “Lanzadme al mar si por mi causa se ha originado esta tempestad”, dijo Schmitt repitiendo el refrán clásico de Tobías.¹⁸ Lo que quería decir era que él se limitaba a ofrecer su concepto a la época, que solo presentaba la consecuencia de la pertenencia común a la época trágica del Genio.¹⁹ En suma, que era un sociólogo de la cultura y que daba cuenta fiel del espíritu de la época, de una época que no quería ver. ¿Pero cómo fue posible que esta época se impusiera? ¿Cómo fue posible alcanzar mediante el Estado este simulacro de la Iglesia? ¿Cómo fue posible interpretar la mera visibilidad como unidad de ser, idea y poder? ¿Cómo se dotó lo visible de tal naturaleza?

Más allá de aquellos héroes del siglo XIX, iniciadores de esta corriente prometeica, Schmitt dejó constancia de que el verdadero fundador del *Genialismus* alemán había sido Hölderlin. Su descubrimiento fue una revolución cultural que acabó transformando las categorías de la política. Ese paso se dio alrededor de 1900 y significó, ante todo, dejar atrás la edad dominada por Goethe, en la que crecía el neokantismo.²⁰ Este hecho transformó toda la gramática de la vida cultural. Fue obra de Max Kommerell y de Norbert von Hellingrath, que le parecían a Schmitt

16 *Glossarium*. 28 de abril de 1948, p. 140.

17 *Glossarium*. 28 de abril de 1948, p. 140.

18 *Glossarium*, 28 de abril de 1948, p. 141.

19 En otra ocasión dijo que la rabia [*Wut*] que había producido su libro *El concepto de lo político* era la rabia del director de hospital frente al médico que diagnostica un caso de peste en el establecimiento. Por eso había sido criminalizado. Por arruinar los sentimientos de cierta dicha, de cierta paz, de cierta tranquilidad cobarde. Por eso había sido declarado enemigo de la humanidad. Ver *Glossarium*. 10 de junio de 1948, p. 161.

20 “Der entscheidende Schritt um 1900 war der Übergang vom Goetheschen zum Hölderlinschen Genialismus” (*Glossarium*. 17 de mayo de 1948, p. 151). Y de forma bastante significativa y aparentemente malévolamente, aunque objetiva, Schmitt añadió: “Bei ihm ist Heidegger verblieben”. Permanecer en este momento le parecía a Schmitt una traición a Kierkegaard [“Welch ein Verrat an Kierkegaard”] y al cristianismo nuevamente reconocido alrededor de 1840. Curiosamente, poco después de 1948, y de esta entrada, Kierkegaard sería asociado a Heidegger. Será otro de los equívocos de la época del existencialismo, que a Schmitt le parecía cargada de confusiones.

más importantes que Stefan George y que Rilke. ¿Quería decir Schmitt que no había genialismo en Goethe? Schmitt no nos sugiere esto. El paso de Goethe a Hölderlin está marcado por el paso de un genialismo neutralizador, optimista e irónico a uno pesimista, activo y trágico. Kommerell, en este sentido, había lanzado su divisa de una “juventud sin Goethe” o “Hölderlin contra Goethe”,²¹ e inició así el camino hacia una profundización del genialismo sin límites, “en la profundidad infinita”. ¿Qué había significado este genialismo infinito, esta comprensión del huésped empírico de la transcendencia como unidad de ser, idea y poder? Schmitt lo dijo en una entrada fundamental del 9 de junio de 1948. Este genialismo sin límites había consistido en agotar la aspiración de inmanencia que ya había inaugurado Goethe, cuya divisa era “Sobre mi bonete, solo las estrellas”.²² Lo que vino después fue considerar a ese genio medido, capaz de someterse a su propio silencio, como el fundador de un culto que debía presentar el *Dichter als Führer* antes de que se invirtiera la situación: el *Führer als Dichter*.²³ Lo que unía las dos épocas era “la mística maravillosa de la existencia efectiva” [“das alles wunderbare Mystik des wirklichen Daseins”].²⁴ En su aspiración inmanente infinita, esta mística no podía desembocar sino en el nihilismo romántico y, en el caso más coherente, en el sacramento de la autodestrucción de Kleist. Ese destino llevó a todos los herederos de Goethe a la acción suicida. “En Alemania, el espíritu actúa de la forma más radical y de la forma más inmediata. Por eso rompen sus barcos: Hölderlin, Kleist, Grabbe, Nietzsche”.²⁵ Frente a estos genios trágicos y suicidas (“para los verdaderos portadores de poder solo hay una forma de muerte, el suicidio”),²⁶ los grandes de la época anterior, como Goethe y Hegel, con su infinita capacidad de integración, parecen sospechosos cuando son juzgados desde la época posterior. Alcanzaron respetabilidad en la vejez, a costa de no atreverse a presentarse en su falta de totalidad. Pero el futuro no pertenecía a la inmanencia, ya que esta no puede reconciliarse con la totalidad más que bajo el aspecto absoluto de su forma de conocerse. Ese camino de Hegel solo animaba todavía a Lukács y al movimiento

21 Esta es la manera en que aparece la divisa en *Glossarium* (2 de agosto de 1948, p. 185).

22 Ver *Glossarium*. 3 de marzo de 1949, p. 224. Sobre la imposibilidad de regresar a los tiempos de Goethe, con humor, Schmitt dijo que sobre nuestro gorro ahora estaban los aviones, sobre todo los enemigos.

23 Esto es lo que en el fondo sucedió con el libro de Kommerell sobre el liderazgo de Goethe, editado en 1928. Ver Max Kommerell. *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik. Klopstock, Herder, Goethe, Schiller, Jean Paul, Hölderlin*. Berlin, Georg Bondi, 1928.

24 *Glossarium*. 9 de junio de 1948, p. 160.

25 *Glossarium*. 12 de abril de 1949, p. 230.

26 *Glossarium*. 21 de mayo de 1949, p. 242.

comunista. Así que Schmitt sentenció: “Ahora esto llega al final. Ahora comienza de nuevo el mejor más allá. Esto es todo” [“Nun ist es zu Ende. Jetzt beginnt wieder das bessere Jenseits. Das ist alles”].²⁷ Las ilusiones de la inmanencia habían llegado a su fin, y la época del mito irónico de Goethe y del mito trágico de Jünger quedaba en el pasado. Algo había de ironía en esta superioridad de Schmitt, que miraba atrás y descubría en Hitler al “pobre diablo” que se ha querido tomar en serio la época de la plena inmanencia y que había tenido que descubrir con estupor quiénes eran los verdaderos y sabios administradores de la inmanencia, los vencedores de la Segunda Guerra Mundial, y que justo por eso han colgado y quemado con razón a los nazis, en la medida en que eran iguales a ellos. Nietzsche, en este juego, no es sino uno más, por cierto que tardío.²⁸

2. Gestalt

En un pasaje posterior, hablando de la incapacidad de los judíos para comprender lo que estaba pasando en Alemania desde el 1900 (curiosamente, Schmitt cita a Rosenzweig, quien podía estar bastante de acuerdo con esta apreciación sobre la falta de perspectiva cultural de los judíos alemanes a la hora de apreciar la seriedad de estos sucesos culturales),²⁹ Schmitt acusa al movimiento de la asimilación judía del hecho de que alrededor del 1900 no pudieran acompañar al resto de la cultura alemana para dar ese paso desde Goethe a Hölderlin. Los judíos, razona Schmitt, permanecieron en la antigua cultura, y por tanto siguieron entendiendo la política en su forma antigua, culturalmente vinculada a la época de las neutralizaciones, irónica y optimista, de Goethe. Lo trágico para ellos es que siguieron criticando la nueva cultura sin apreciar las diferencias con la antigua. En suma, como vemos, el antisemitismo de Schmitt sobrevivió a su expiación intelectual y adoptó la vieja técnica

27 *Glossarium*. 9 de junio de 1948, p. 121.

28 La entrada de *Glossarium* del 9 de junio de 1948 es de una importancia extrema: “Nietzsche ya pertenece a lo más tardío. La voluntad de poder es voluntad de una inmanencia plena” [“Schon Nietzsche gehörte zu den Verspäteten. Der Wille zur Macht ist Wille zum erfüllten Diesseits”]. Schmitt prosiguió este asunto con la entrada del 13 de junio 1948. En ella puso un texto de León Trotsky en el que se diseñaba al superhombre del futuro con un optimismo extraño. A Schmitt le parecía más consciente y coherente con la época de la *Gestalt* el pesimismo de Wagner, y no encontraba manera de levantar el optimismo del superhombre sin un optimismo básico en general por el hombre. “Nietzsche era por tanto no solo la avanzadilla del hitlerismo, sino también del holchevismo. Hitler es la coartada del conejo gigante” (*Glossarium*. 13 de junio de 1948, p. 163).

29 “Weniger kamen hier mit, d.h. sie kamen unter die Räder, wie Rosenzweig und J. Schoeps”. *Glossarium*. 23 de mayo de 1948, p. 153.

de culpabilizarlos de sus propios males.³⁰ En el fondo, llegó a creer que, al dirigir su crítica a la nueva cultura, el mundo judío alemán adquiriría un “sentimiento de superioridad provocador y desprevenido”. En suma, habían colaborado en su tragedia,³¹ pues no supieron discernir que frente a ellos había algo nuevo, diabólico, algo que no entraba realmente en los límites de su propia cultura ni podía ser contemplado desde la antigua. Al estar instalados en la ironía, no comprendieron que se iniciaba una nueva época trágica en la que ellos serían la víctima sacrificial. Así que, en este contexto, Schmitt retoma lo que significó este paso cultural desde la época de Goethe hasta la época de Hölderlin. Entonces dijo que los judíos “no comprendieron el paso del *concepto* a la *Gestalt* y lo que significaba con esto el espíritu alemán”.³² Podemos dudar de que no lo comprendieran si apreciamos la seriedad del enfrentamiento entre Cassirer y Heidegger en Davos. Allí se apreció que Heidegger estaba instalado en una invocación de lo demoníaco, y eso produjo un estupor que puso en alerta a los espíritus republicanos como Cassirer, aunque no fue suficiente para atraer a sí a los jóvenes que por entonces buscaban otros caminos, como Levinas. ¿Pero qué implicaba aquel cambio?

Este paso significaba comprender la íntima relación entre *Gestalt* y tragedia. Tal paso no podía darlo el concepto, la fórmula con la que trabajaba Hegel, cuya ironía última era muy fáustica, muy goethiana. El paso de Goethe a Hölderlin había estado preparado desde luego por Schiller.³³ Como tal, ya estaba implicado en el concepto de enemigo, tal y como aparece en Daubler, en la famosa divisa que hace de él “mi propia pregunta como *Gestalt*” [“meine eigene Frage als *Gestalt*”]. Esto significaba que *El concepto de lo político* era el manifiesto de la época de la *Gestalt*. Por eso, de forma continua, Schmitt vinculó su libro al de Jünger, *Der Arbeiter*, él también subtítulo *Ein Gestalt*.³⁴ En este mismo contexto habló de Hölderlin y lo que representaba como lo *heimliche*, lo secreto, frente a lo público que representaba Goethe. Sin embargo, lo secreto era lo verdadero. La *Gestalt* fue la manera en que salió a la luz lo secreto y verdadero. Podemos decir que, en la *Gestalt*, se muestra la

30 Que se trataba de esto lo dijo con todas sus letras: “Mientras tanto, nosotros, los alemanes, somos castigados a reparar a cuenta” [Wir deutsche büßen inzwischen à conto Wiedergutmachen] (*Glossarium*. 23 de mayo de 1948, p. 153).

31 “Desde un sentimiento de supremacía irreflexivo excitante” [“Aus einem aufreizend ahnungslosen Überlegenheitsgefühl”] (*Glossarium*. 23 de mayo de 1948, p. 153).

32 “El paso del concepto a la *Gestalt* y lo que con ello se mentaba en el espíritu alemán” [“Den Schritt vom Begriff zur *Gestalt* und was im deutschen Geist damit gemeint war”] (*Glossarium*. 23 de mayo de 1948, p. 153).

33 Ver la magnífica reflexión sobre el concepto de tragedia y el de acción en *Glossarium*, p. 238.

34 Ver *Glossarium*. 10 de junio de 1948, p. 161.

verdad de lo interior y de lo que permanecía secreto hasta ese momento. Su relevancia es que la *Gestalt* da presencia a lo que de otro modo permanecería en su ocultación. Era la revelación del ser. Para ello, tenía que presentar una forma que no tuviera por sí misma significado y que, justo por eso, pudiera revelar cualquiera de las verdades que permanecían en secreto en el seno del ánimo de cualquiera.³⁵ La *Gestalt*, de este modo, es lo que domina la escena pública, la manera en que lo secreto deviene público, visible, y por eso mismo es lo que debe estar sometido a la censura, al derecho de policía. El régimen nazi fue muy consciente de este asunto, y en la época se publicaron textos sobre la cuestión.³⁶

Una de esas *Gestalt* era la del enemigo. Pero no solo. En una de sus entradas más características, en la que mostró la determinación cultural de la política, Schmitt hizo un ensayo. En él contemplaba la posibilidad de que Kafka hubiera escrito una novela que llevarse por título *Der Feind*. Con ello, Schmitt venía a reconocer que su trabajo sobre el concepto de lo político había sido un sustitutivo de una novela jamás escrita por Kafka. Lo importante, lo que concedería a esta noción de “enemigo” su forma gestáltica, y al libro en el que viniera expresada su capacidad de hacerla necesaria, es que entonces se habría hecho *sichtbar*, que la “indeterminación del enemigo” provoca una angustia intolerable. La angustia es lo secreto, lo que no puede quedar en lo íntimo, aquella parte de la inmanencia que no puede permanecer sin concretar. Vemos así que la época del existencialismo no era sino la época en la que la angustia secreta que animaba la *Gestalt* ya no tenía posibilidad de hacerse pública. La dimensión animal de esta angustia no le pasó desapercibida a Schmitt, pues tiene que ver con el estrato más arcaico de la conciencia, el que implica al olfato. “La esencia de la angustia es olfatear un enemigo indeterminado”, dijo.³⁷ En realidad, es al revés, pues solo porque el sentido del olfato ya ha quedado en el ser humano reducido a su mínima expresión, aquello que olfatea ya se presenta para él en la más imprecisa indeterminación. Evolutivamente, no podemos permanecer en esta forma de relacionarnos con el mundo. El enemigo tiene que ser visto si queremos ejercer las previsiones necesarias para la defensa. Y como no tenemos sino un precario sentido del olfato, que hace que nuestra forma de presenciar lo no presente, el futuro, sea completamente

35 No comprendo bien el argumento de Timo Kölling, que vincula el pensamiento de la mónada con el pensamiento de la *Gestalt*. La *Gestalt*, más bien, es la ventana que conecta todas las mónadas. Ver Timo Kölling. *Ernst Jünger und die Nichtvergesslichkeit. Der Autor als Schrift*. Hagen-Berchum, Eisenhut Verlag, 2011, p. 36.

36 Ver Theodor Maunz. *Gestalt und Recht der Polizei*. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1943, pp. 5-104.

37 *Glossarium*. 30 de octubre de 1947, p. 36.

limitada, necesitamos que esto se haga visible a lo lejos, la manera en que evolutivamente nos hemos enfrentado al enemigo con tiempo de reaccionar. Esto que evolutivamente es una necesidad (incorporarnos al desarrollo de los sentidos hacia la primacía de la vista), es presentado por Schmitt como la tarea de la alta política y de la razón: determinar al enemigo. Con esta determinación desaparece la angustia y comienza el miedo. Por supuesto que esta traducción está relacionada con el hecho de que se ve mucho más lejos de lo que se huele. Pero con ello no hacía sino plantearse de verdad el problema. ¿Cómo algo tan subjetivo, íntimo, privado, como el olfato, podría dar lugar a una visibilidad? ¿Sobre qué noticia del olfato deberíamos determinar al enemigo? Schmitt era muy consciente de esta dificultad, que mostraba que no había concepto común entre lo que se olfateaba en la angustia y lo que determinaba al enemigo. No había manera de hacer pie aquí invocando las formas de conocimiento sensible. No había manera de pasar de la indeterminación a la determinación. Por eso, el enemigo en cierto modo es una forma. Pues bien, la *Gestalt* realizaba ese milagro: encontraba un equivalente entre lo oído y lo visto, lo privado y lo público, lo invisible y lo visible, y cuando lograba fijarlo, determinaba lo que permanecía indeterminado. Quien no estuviera neurótico, quien no deseara mantenerse de forma enfermiza apegado a su angustia, la abandonaría ante la presencia de la *Gestalt*.³⁸ De este modo, la *Gestalt* debía tener una eficacia liberadora y, ante todo, una productividad de relajación.

No era esta la única manera en que el ser humano se liberaba de lo indeterminado. Freud había indicado cómo, muchas veces, la acción trágica tiene este aspecto gestáltico, y que el criminal o el hombre trágico se deja llevar por un éxtasis en el que ha visto su acción y su expiación como forma de hacer concreto aquello que más le angustia: una conciencia de culpa difusa, que reclama concretarse en el crimen. De la misma manera, la angustia indeterminada se concreta en la figura del enemigo, y a partir de ahí nuestra conducta queda transformada. La razón por la que este hecho podría fundar una teología política ahora aparece connotada de otro modo. Entre *Gestalt* y tragedia había una estrecha relación, y eso era lo que vinculaba el curso de las cosas alemanas con la teoría de la tragedia de Schiller, algo recién descubierto en 1949, curiosamente el año de Goethe.³⁹ Como ha sugerido Taubes, el temido fin del mundo era olfateado como un “gran animal” en la tradición apocalíptica, y ese

³⁸ De este modo se expresaba en la entrada del 25 de abril de 1949 (*Glossarium*, p. 233).

³⁹ Ver la entrada del 2 de mayo de 1949 (*Glossarium*, p. 239). La más importante de las reflexiones sobre Schiller le permite a Carl Schmitt proponer una interpretación de Hitler como Demetrio. Sobre este punto, ver Reinhard Mehring. *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*. München, C. H. Beck, 2009, pp. 461-462.

animal se revelaba con la forma de una *Gestalt*.⁴⁰ Ahora no podemos mostrar este asunto ni analizar cuáles son las realidades que reclaman una *Gestalt* para determinarse.⁴¹ Lo decisivo es regresar a la cuestión del olfatear. Esta forma perceptiva producía angustia porque es propio de quien anda en las tinieblas. Así que, en una página humilde que hablaba de la muerte de Empédocles, la tragedia de Hölderlin, Schmitt estableció esta aparentemente extraña secuencia: “Sin relámpago no hay luz, sin angustia no hay relámpago, sin tinieblas no hay angustia” [“Ohne Blitz kein Licht, ohne Angst kein Blitz, ohne Finsternis kein Angst”].⁴² La oscuridad generaba *Angst*, pero ahora vemos que esa angustia es condición de posibilidad del relámpago. Ese relámpago es la forma en que la época del expresionismo entendió la emergencia de un espacio en el que, por su brillo, se oculta y se expresa la propia inquietud interior. El proceso que va de la angustia al relámpago es endógeno. Pero ese chispazo que desplaza la atención desde lo secreto hacia lo externo todavía no es la luz. Eso fue Hitler al inicio. Un relámpago expresionista, con todas las características de la irrupción gnóstica:

De lo más oscuro de lo social, de la nada moral e intelectual, de un puro lumpen-proletariado, desde el asilo de incultura sin hogar, ascendió un individuo desconocido completamente vacío (...), el puro albacea de la hasta el momento una pura idea, el puro secuaz (...); la pura herencia del puro genialismo alemán. Uno condenado por la historia a actuar, el gran tema de Schiller y de su concepto de tragedia.⁴³

Hitler fue el relámpago, el proceso endógeno formador de la angustia compartida, y por eso el momentáneo brillo de ese chispazo fue una *Gestalt* relajante, significativa. Lo fue a fuerza de repetirse. La condición de la luz, de lo público y lo visible, en el que el sentido de lo enemigo alcanzó la plena determinación, sin tener que comerse las entrañas, eso que iba del chispazo, del relámpago a la luz, eso que hacía posible la visibilidad sencillamente fue la repetición del chispazo de la *Gestalt*. Eso

40 Ver Jacob Taubes (ed.). *Religionstheorie und Politische Theologie*. Vol. I: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. München, Ferdinand Schöningh-Wilhelm Fink Verlag, 1985, p. 5. Ver también Wilhelm Stahlin. “Die Gestalt des Antichristen und das KATECHON”, en Erwin Iserloh y Peter Manns (eds.): *Festgabe Joseph Lortz. Vol. II: Glaube und Geschichte*. Baden-Baden, Bruno Grimm, 1958, pp. 1-12.

41 El partisano es otra figura gestáltica. Ver Marcus Llanque. “Ein Träger des Politischen nach dem Ende der Staatlichkeit. Der Partisan in Carl Schmitts politischer Theorie”, en Herfried Münkler (ed.): *Der Partisan. Theorie, Strategie, Gestalt*. Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990, pp. 61-80. Como es natural, el olfato en el partisano es mucho más importante que la vista. Le sucede lo mismo que al baqueano. Desde este punto de vista, ambas figuras implican un regreso a la animalidad.

42 *Glossarium*. 30 de junio de 1949, p. 251.

43 *Glossarium*. 15 de mayo de 1948, p. 149.

es lo que va de la irrupción gnóstica en medio de la niebla del mundo al culto y al dogma. Eso es lo que acabaría produciendo un mundo de fenómenos. Para eso se necesitaba la repetición continua. Y para esa propaganda se necesitaba el dominio monopolístico del espacio público. Eso fue la nueva elite. A esa generalización, demonización, construcción de enemigo, a esas metas de avance y situación de escalada se le llama *Weltanschauung*, y como tal, no era sino el conjunto estratégico de actuaciones de una elite determinada.⁴⁴ En cuanto actuación de una elite, mantenía en su secreto la angustia y la interioridad amenazada. Pero generaba una publicidad desde la configuración gestáltica. En realidad, era un culto. Toda *Gestalt* lo es.⁴⁵ Veamos esto con un poco de calma.

3. Visibilidad

No nos cabe duda de la relevancia de esta entrada del 23 de mayo de 1948. Inmediatamente, Schmitt cita a su verdadero maestro, Rudolf Sohms, y recoge un tema central, el de la visibilidad. En la entrada del 27 de abril de ese mismo año, había hablado de Gregorio el Grande. En efecto, Schmitt regresa a la cuestión trinitaria, que está en el fondo de toda la cuestión de la teología política católica y que reaparecerá en *Teología política II*, como la *stasis* que habita en el seno del Padre. El ser, la idea, el poder, configuraban aquello que solo saliendo de sí mismo daba lugar al fenómeno. Schmitt identifica este “irrupir desde sí mismo” [“aus sich selbst heraus treten”] de forma literal, de tal manera que dice que el “¡ser entra en el fenómeno solo como no-ser!”.⁴⁶ Pero este no-ser del ser, de tal manera que es al mismo tiempo fenómeno, es sencillamente visibilidad. Para visibilidad, que era el tema del historiador de la Iglesia, Rudolf Sohms, Schmitt entrega dos palabras: *Sichtbarkeit* y *Öffentlichkeit*. La diferencia fundamental se abre ahora. Pues mientras que el Estado propio de la teología política schmittiana de los años veinte y treinta se declara sucesor de la Iglesia a la hora de reclamar la representación soberana y la omnipotencia propia de las categorías modernas, ahora, en 1948, en la amarga hora de la reflexión, Schmitt comprende que la Iglesia originaria, la de la época de Constantino, no

44 *Glossarium*. 17 de diciembre de 1947, p. 61.

45 Schmitt había conocido en cierto modo este aspecto de culto que asume la *Gestalt* ya en Berlín, en su época de estudiante, cuando comprendió que la *Gestalt* de determinados profesores berlineses determinaba que se presentaran como una forma de culto. Ver Günter Meuter y Henrike Ricardo Otten. *Der Aufstand gegen den Bürger: antibürgerliches Denken im 20 Jahrhundert*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1999, p. 146.

46 *Glossarium*. 23 de mayo de 1948, p. 152.

ha dejado herencia alguna respecto de algo central: la comprensión de su visibilidad y de su publicidad como impotencia. Plenamente consciente de que el ser de Dios se manifiesta en ella como no-ser en el tiempo, en el fenómeno, la Iglesia se vio como impotente, como meramente visible, pública, pero no confundió jamás la unidad de su fenómeno con la unidad de la Idea, el ser y el poder. En esta autoconciencia de sí, la Iglesia originaria, que supo asumir la división de poderes respecto del resto profano y político, dilapidó su herencia en la época de Gregorio VII, dando lugar a la perversa teoría de la doble sociedad perfecta. Esa teoría hizo inevitable luego la imitación del Estado. Entonces, algo esencial de la Iglesia primitiva ya no resultó vigente ni pudo transferirse al Estado: la lucidez de su propia falta de soberanía, o de su soberanía en la carencia de soberanía, de su pura autoridad, de su omnipotencia en medio de la impotencia, en su dialéctica propia. Ella aspiró a unificar de nuevo ser, idea y poder. El Estado, y sobre todo el Estado reformado de Prusia, ha sido un imitador externo de la Iglesia gregoriana. Se ha visto como omnipotente, no como meramente visible, como fenómeno visible. Al hacerlo, ha vinculado visibilidad y poder, apariencia e idea, fenómeno y ser. Y esto ha llevado a la pura coincidencia con la publicidad mundana, la propaganda, la *Weltöffentlichkeit*, que es definida por Schmitt como “la mentira del mundo, lo que en el mundo pertenece al diablo”.⁴⁷ De forma sorprendente, Schmitt concuerda aquí con Josep Roth, que vio en Hollywood el Anticristo.

¿Hubiera sido posible considerar a Hitler solo como un destello visible, como desnuda visibilidad sin poder? ¿Hubiera sido posible una adecuada autoconciencia de Hitler, de tal modo que se pudiera convertir en un franco imitador de la autoconciencia de la Iglesia? Schmitt sabía que eso era sencillamente imposible. Y lo sabía respecto del Estado moderno, no en particular respecto de Hitler. En la *Teoría de la Constitución*, él comprendió que se podía dejar plenamente libre la prensa, pero que no se podía en modo alguno dejar libre el cine, si se quería desplegar la estrategia que una *Weltanschauung* implicaba.⁴⁸ Resultaba completa-

47 *Glossarium*. 29 de junio de 1948, p. 172.

48 Ver este texto de Schmitt con el que se convirtió en un defensor de la ley de censura cinematográfica del 12 de mayo de 1920. Entonces, hablando de ella, dijo: “Esta última limitación es de especial interés para el proceso de los derechos fundamentales liberales, porque muestra que, con la creciente intensión de la vinculación social del individuo, y con el cambio de la técnica de la comunicación, desaparece el viejo principio liberal de la distribución, convirtiéndose en simple ficción la idea de la libertad ilimitada del individuo” (*Teoría de la Constitución*. Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 173). La frase, como muchas veces sucede en Schmitt, está llena de sinuosas ambigüedades. El primer asunto era la intensa vinculación del individuo a la sociedad. Este supuesto era muy poco liberal, desde luego. Como en toda su teoría de la construcción de homogeneidad sustantiva, también aquí Schmitt apeló a la palabra más querida, intensificación. Para producir homogeneidad no solo se requería intensificar las

mente cierto que este era el nuevo culto y que en él se hacía factible ese ver propio de lo *sichtbar*, el ver que produce efectos materiales, que genera interioridad, que determina la vida de los afectos en cuyo origen hay que situar la superación de la angustia, el miedo y el espanto de lo indeterminado. Ese ver, que transforma nuestro ojo en algo diferente de un espejo, solo es aquel que mira una *Gestalt*, porque de no darle forma exterior no se vería realmente nada, sino nuestra propia inquietud.⁴⁹ Sin esa dimensión repetida que garantizaba el cine y los elementos de la propaganda, la determinación de las angustias alemanas no habría sido posible, ni siquiera ante la contemplación de un vacío como el de Hitler, que se llenó con los afectos de seguridad y de confort que cada alemán anhelaba, produciendo así una comunidad mimética de la católica, un cuerpo místico, en el que su referencia a sí no era posible salvo por la referencia a estar con los otros. Pero la clave de toda aquella posibilidad residía en que todos podían volcar su angustia en la forma amiga de Hitler, porque en su caracterización gestáltica era necesariamente la propia de un ser vacío. Por eso en él cabía la angustia de todos. Ahí se ofrecía el contenido fundamental de su propia capacidad de homogeneización y de asimilación, ahí y en su capacidad de hacer converger todas

diferencias con el extraño hasta hacer de él un enemigo. Era preciso intensificar la vinculación del individuo con esa homogeneidad social, hasta hacer que él pudiera reproducir-encarnar de forma incuestionada aquella forma de vida, sentirla como propia, percibir el peligro en que se hallaba, luchar por ella. Esta intensificación no se podía entregar a la distribución de opiniones en el espacio público. Eran necesarias nuevas técnicas de comunicación, monopolizadas y autoritarias. Estas técnicas no podían estar sometidas a la libertad del individuo ni puestas en su mano. De ahí la necesidad de la ley de censura. La libertad ilimitada del individuo era, pues, una ficción. En el doble sentido: no podía tener las manos libres para actuar en el cine, y no podía formarse libremente a sí mismo. Ahora debía intensificar su vínculo social. Y el cine era el medio educativo por excelencia, porque abandonando al individuo el pensamiento en que se había centrado la Ilustración, abordaba el problema político del influjo sobre las masas. Este era tan extremo, tan intenso, tan eficaz, "que ningún Estado puede dejar sin control este poderoso instrumento psicotécnico" (*Teoría de la Constitución...*, p. 173).

49 Son muy interesantes las reflexiones de Esposito sobre la cercanía de Guardini y Schmitt sobre estos asuntos. Esposito, sin embargo, no reflexiona sobre lo real: que en *Glossarium* Carl Schmitt se mantuvo distante de esta comprensión de las cosas. Cuando Guardini celebra la catolicidad del ver, al decir que "Ver es algo distinto a lo que hace el espejo, que refleja indistintamente lo que le ponga delante. En cambio, ver es algo que surge a partir de la vida y afecta a la vida misma. Ver significa internalizar las cosas; es caer bajo la influencia de ellas, es ser captados por ellas" (Romano Guardini. *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*. Madrid, Cristiandad, 2006, p. 200). Desde luego estamos aquí abordando la forma gestáltica del soberano, y para Guardini ese era el poder que había heredado la Iglesia. Y esto era así porque era "la portadora de la mirada de Cristo sobre el mundo". Sin embargo, Schmitt, en *Glossarium*, habría sugerido que también era la forma del poder del Anticristo hitleriano, contra el que él habría luchado mostrando su secreto y luego, desde dentro, intentando atentar contra él. Esposito es ajeno a esta reelaboración schmittiana que permitiría decir que la Iglesia solo ve como en un espejo no las realidades del mundo, sino la idea y el ser. Todo esto significa que el poder de la idea no se puede ver en el fenómeno y que, por tanto, la Iglesia no podía disponer de poder. Ver Roberto Esposito. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires, Katz, 2006, p. 63.

las otras formas gestálticas, en la medida en que se presentó a su vez como el partiano y el Anticristo, el animal grandioso del final.⁵⁰ Con ello se organizó el pacto entre visibilidad y los poderes que permanecían en la sombra, allí donde según Carl Schmitt siempre se produce la tentación satánica.⁵¹ Eso fue lo que canalizó por el genialismo, la forma en que se sublimó lo demoníaco.

En suma, la época de la *Gestalt* encontró la manera de imitar la dimensión básica de la Iglesia católica en los tiempos de su más completo poder con Gregorio VII, cuyo heredero fue el Estado prusiano. Así se pudo producir el efecto de comunitarización a través de una figura ausente, en cuya visibilidad cada uno encontraba la manera de ver al amigo y al enemigo que relajaba sus angustias.⁵² En el fragmento en el que Hitler apareció como un extraño y siniestro poder en el fenómeno, Schmitt reparó en que lo más extraño en él era “la pureza aséptica y vacía de sus ideas de Führer, Charisma, Genie und Rasse”.⁵³ Schmitt no llegó a percibir que esa pureza vacía era la condición de posibilidad de su efecto material sobre cada uno y sobre todos, de su poder pastoral. En realidad, era la condición de su configuración gestáltica y de su eficacia política. Era tan vacío como la expresión que usó el primer soberano, el siervo de los siervos de Dios. Pero en el fondo, ahí, en esa vaciedad, se abría el espacio para que en el fenómeno se manifestara la unidad de ser, idea y poder, y se olvidara la angustia del no-ser del tiempo. Al final, de este modo, no se produjo una secularización. Se llegó pura y sencillamente al final de toda trascendencia. Y eso fue lo que logró la teología política: el abandono de toda idea.

50 Que estamos hablando de la época del expresionismo, se ve en la descripción del Anticristo que hizo mucho tiempo antes, en el comenario a *Nordlicht*, donde queda claro que el misterioso poder de esa figura tiene lugar, como ya había desplegado Donoso Cortés, en su capacidad de imitar a Cristo. El Anticristo en este sentido está incluso dotado de poderes creadores, por lo que recoge la potencia del Demiurgo gnóstico. En cierto modo aparece como un hechicero siniestro que altera el orden del mundo e introduce una nueva forma de providencia. Ver Carl Schmitt. *Theodor Däublers "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*. München, G. Müller, 1916, pp. 65-66).

51 Sobre este concepto, ver Heinrich Meier. *Carl Schmitt, Leo Strauss y "El concepto de lo político"*. Buenos Aires, Katz, 2008, p. 35.

52 Que así se pueda describir la visibilidad de la Iglesia se puede ver en Stefan Breuer. *Carl Schmitt im Kontext: Intellektuellenpolitik in der Weimarer Republik*. Berlin, Akademie Verlag, 2012, p. 33.

53 *Glossarium*. 17 de mayo de 1948. p. 151.

Bibliografía

Breuer, Stefan. *Carl Schmitt im Kontext: Intellektuellenpolitik in der Weimarer Republik*. Berlin, Akademie Verlag, 2012.

Espósito, Roberto. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires, Katz, 2006.

Guardini, Romano. *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*. Madrid, Cristiandad, 2006.

Kommerell, Max. *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik. Klopstock, Herder, Goethe, Schiller, Jean Paul, Hölderlin*. Berlin, Georg Bondi, 1928.

Llanque, Marcus. “Ein Träger des Politischen nach dem Ende der Staatlichkeit. Der Partisan in Carl Schmitts politischer Theorie”, en Münkler, Herfried (ed.): *Der Partisan. Theorie, Strategie, Gestalt*. Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990, pp. 61-80.

Maunz, Theodor. *Gestalt und Recht der Polizei*. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1943.

Mehring, Reinhard. *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*. München, C. H. Beck, 2009.

Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss y “El concepto de lo político”*. Buenos Aires, Katz, 2008.

Meuter, Günter y Otten, Henrique Ricardo. *Der Aufstand gegen den Bürger: antibürgerliches Denken im 20. Jahrhundert*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1999.

Schmitt, Carl. *Theodor Däublers “Nordlicht”. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*. München, G. Müller, 1916.

— *Teoría de la Constitución*. Madrid, Alianza Editorial, 1989.

— *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*. Berlin. Duncker & Humblot, 2015.

Stahlin, Wilhelm. “Die Gestalt des Antichristen und das KATECHON”, en Erwin Iserloh y Manns, Peter (eds.): *Festgabe Joseph Lortz. Vol. II: Glaube und Geschichte*. Baden-Baden, Bruno Grimm, 1958, pp. 1-12.

Taubes, Jacob (ed.). *Religionstheorie und Politische Theologie*. Vol. I: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. München, Ferdinand Schöningh-Wilhelm Fink Verlag, 1985.