

*Hacia otra crítica de la teología  
política. Presencia de Friedrich  
Nietzsche en las críticas a El concepto  
de lo político de Carl Schmitt*

*Toward another criticism of political theology  
Friedrich Nietzsche's presence in the criticisms  
of Carl Schmitt's The concept of the political.*

PABLO CASTRO GARCÍA

Universidad Autónoma de Madrid  
pablo.castro@uam.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.31.006>  
Bajo Palabra. II Época. N°31. Pgs: 137-154



Recibido: 15/01/2022  
Aprobado: 20/06/2022

## Resumen

El presente artículo estudia el rechazo de la filosofía de Nietzsche y del horizonte filosófico-histórico de la *muerte de Dios* en la obra de Carl Schmitt. Aborda además este rechazo como clave explicativa de la presencia de Nietzsche en dos de las mayores críticas a *El concepto de lo político* (1927/1932): las críticas de Helmuth Plessner en *Poder y naturaleza humana* (1931) y de Jacques Derrida en *Políticas de la amistad* (1994). El diálogo de dichos pensadores con algunos de los conceptos fundamentales de la filosofía de Nietzsche vendría a mostrar la importancia que adquiere esta última para una crítica de la teología política.

*Palabras clave:* muerte de Dios, lo político, teología política, antropología política, deconstrucción.

## Abstract

This paper studies the rejection of Nietzsche's philosophy and the philosophical-historical horizon of *God's death* in the work of Carl Schmitt. It also addresses this rejection as an explanatory key to Nietzsche's presence in two of the major criticisms of *The Concept of the Political* (1927/1932): the criticisms of Helmuth Plessner in *Political Anthropology* (1931) and of Jacques Derrida in *The Politics of Friendship* (1994). The dialogue of such thinkers with some of the fundamental concepts of Nietzsche's philosophy would show the importance that the latter acquires for a critique of political theology.

*Keywords:* God's death, the political, political theology, political anthropology, deconstruction.

## 1. Carl Schmitt ante el horizonte de la muerte de Dios

8-4-1952. Teología política:

La frase: el poder es malvado. Y la otra frase: Dios ha muerto. Ambas aparecen históricamente al mismo tiempo (Nietzsche-Burckhardt); el contenido de ambas es el mismo; Dios ha muerto; no resulta extraño que el poder sea maligno: el poder solo es malvado porque Dios ha muerto.<sup>1</sup>

C. SCHMITT, *Glossarium*.

POCAS FUERON LAS OCASIONES en las que Carl Schmitt dirigió explícitamente hacia Friedrich Nietzsche la carga crítica de sus textos. La presencia del filósofo de Röcken en su vida y en su obra recorre silenciosamente una larga trayectoria que comienza en la Universidad de Berlín en 1907, donde Schmitt fue alumno de Wilamowitz-Moellendorf (célebre crítico de *El nacimiento de la tragedia*)<sup>2</sup>, y que termina con la crítica de las ideas de autoapoderamiento y transvaloración, sin nombrar empero a Nietzsche, en el epílogo de *Teología política II* (1969)<sup>3</sup>. Este relativo silencio resulta llamativo si nos ceñimos tan solo a los escritos de los años veinte y treinta del siglo pasado. Schmitt, cuya brillante producción en dichos años, desde *Romanticismo político* (1919) hasta *El concepto de lo político* (1927/1932), consistió en una crítica de la ontología ocasionalista e individualista, de la ontología de la *inmanencia* y de la *inmediatez* que había dominado el espíritu de la época, no identificó entonces a Nietzsche como su mayor enemigo teórico. Schmitt trató en esos años de criticar el modo en que las distintas esferas de acción se habían visto colonizadas por dicha ontología: desde la esfera estética (Romanticismo), hasta la esfera propiamente política (parlamentarismo), pasando por la esfera económica (técnica y capitalismo)<sup>4</sup>. Trató también de mostrar las trágicas consecuencias de esta colonización para la construcción de una soberanía de Estado capaz de resolver el creciente conflicto social. Y, sin embargo, Schmitt

<sup>1</sup> Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, Sevilla, El paseo editorial, 2021, p. 434.

<sup>2</sup> Cf. Mehring, R., *Carl Schmitt. A biography*, Cambridge, Polity Press, 2014, p. 9.

<sup>3</sup> Cf. Schmitt, C., *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 126.

<sup>4</sup> Cf. Villacañas, J. L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 155.

no creyó necesario dirigir explícitamente hacia Nietzsche sus críticas al individualismo, la inmanencia y la inmediatez, aun siendo éste considerado en dicha época uno de los mayores exponentes filosóficos de estos valores. Schmitt, que trabajó por restablecer, contra dichos valores, los rasgos de *trascendencia* y de *mediación* espiritual propios del poder político en una época que, a su juicio, se veía urgentemente necesitada de ellos, no creyó necesario reconocer explícitamente que el horizonte filosófico-histórico contra el que escribía era el de la *muerte de Dios*. Sin embargo, cualquier lector atento sospecha que es así, que ese horizonte y sus consecuencias, teorizados de manera resuelta por Nietzsche, son precisamente contra los que se alza buena parte de su proyecto intelectual, en concreto aquel que recibe el nombre de teología política. Sospechamos que contra este horizonte es contra el que cobran sentido buena parte de sus apuestas teóricas de aquellos años, así como el tono que las caracteriza. Y esta sospecha hemos de mantenerla a pesar de que las citas sean pocas y problemáticas, la más conocida de las cuales probablemente sea la del prólogo de 1924 a *Romanticismo político*, en la que Nietzsche es considerado sin más como una manifestación última del Romanticismo europeo:

En el sacerdocio privado se encuentra la raíz última del romanticismo y del fenómeno romántico. Cuando se considera la situación de acuerdo con tales aspectos, no se puede tener siempre en vista solo a los buenos idílicos, sino que se debe ver también la desesperación que está detrás del movimiento romántico (...). Se debe ver a los tres hombres cuyo rostro desfigurado mira fijamente a través del colorido velo romántico, Byron, Baudelaire y Nietzsche, los tres sumos sacerdotes y, al mismo tiempo, las tres víctimas sacrificiales de este sacerdocio privado,<sup>5</sup>

Este relativo silencio con respecto a la figura de Nietzsche y con respecto al horizonte de la muerte de Dios en la obra de Schmitt vino a quedar cubierto por algunas de las exégesis más completas de la obra schmittiana. En una línea bastante lúcida, Carlo Galli apuntó que, en el aspecto filosófico, ambos pensadores se encontraban en terrenos contrarios, siendo Schmitt alguien que reaccionó a las apuestas teóricas de Nietzsche y a su inmediata repercusión. Así, frente al filósofo de la muerte de Dios, nos encontramos con el jurista que trata de rescatar las mediaciones teológicas de la experiencia; y frente a una genealogía que encuentra en el origen la ligereza y potencia inmanente de la vida, encontramos en Schmitt una búsqueda del origen que localiza un concreto no desprovisto de coacciones de orden y de distinciones (amigo-enemigo) *más allá* de las cuales no cabe remon-

---

<sup>5</sup> Schmitt, C., *Romanticismo político*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2000, p. 61.

tarse<sup>6</sup>. Y, en una línea aún más importante para nuestra hipótesis de lectura, José Luis Villacañas apuntó certeramente a “la teología política como síntoma de la muerte de Dios”, indicando que “la propia expresión *Teología política*, en su más profundo sentido, da por sentada la muerte de Dios y, justo por eso, juega con la idea de que algo parecido al viejo lugar de Dios solo puede ser ocupado por la máxima instancia de la política, el soberano”<sup>7</sup>. Esta apuesta teológico-política, si bien habría estado presente desde el inicio de la modernidad, habría reforzado sus trazos en la obra del jurista de Plettenberg justamente tras la rotunda autoconciencia nietzscheana del horizonte filosófico-histórico en que se encontraba el Occidente finisecular. Y así, frente a ese horizonte, que abría la posibilidad de una política sin trascendencias, Schmitt habría retrocedido tratando de remontar las aguas del proceso de secularización en busca de las fuentes metafísicas y teológicas de la soberanía política<sup>8</sup>.

Algo nos indicaba desde el comienzo, desde aquel escenario teórico de los años treinta, que la apuesta política de Schmitt era incompatible con la matriz conceptual nietzscheana. Sus intentos de recuperación de espacios políticos de *mediación*, capaces de pacificar el creciente conflicto social de Weimar, reposaban en los sobrecargados conceptos de *orden* (o *unidad política*) y de *trascendencia*. Schmitt pensó *lo político* desde estas coordenadas conceptuales, reactivas en buena medida con respecto al horizonte normativo de la transvaloración abierto por la muerte de Dios. Habríamos de recordar que fue desde este lugar desde el que Schmitt nos ofreció su concepto de lo político y que este arrastraba muchos presupuestos teóricos. Habríamos de recordar, pues, lo sesgado de su apuesta y el modo en que sus contemporáneos intuyeron este sesgo desde el principio. Así ocurrió en el caso de Helmuth Plessner, quien, como veremos en el siguiente apartado, en esos mismos años treinta identificó los fundamentos antropológicos del concepto nietzscheano de *voluntad de poder* para aplicarlos a una redefinición de *lo político* sin vestigios de trascendencia y capaz de dinamizar la estructura política de la *decisión*. Y en una línea similar, aunque sin recurrir a categorías nietzscheanas, Herman Heller, en su famoso ensayo “Democracia política y homogeneidad social” (1928), problematizó contra el jurista el concepto de *unidad política*, señalando de manera rotunda:

---

<sup>6</sup> Cf. Galli, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 123-130.

<sup>7</sup> Villacañas, J. L., “Crítica de la teología política” en Manuel Cruz (comp.), *Los filósofos y la política*, México, FCE, 1999, p. 117.

<sup>8</sup> Cf. Villacañas, J. L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, op. cit., pp 111-112.

Carl Schmitt no ha llegado a tomar conciencia de la política como esfera de la *formación* de unidad dentro del Estado. (...) Schmitt contempla solo el *status* político ya acabado, pero este no tiene nada de *estático*, sino que se ha de moldear un día tras otro, *un plébiscite de tous les jours*. El proceso dinámico, por el que el Estado llega a ser y se impone como unidad en la pluralidad de sus miembros, es política en un sentido y con un valor iguales, cuando menos, a los que tiene cuando se afirma frente al exterior.<sup>9</sup>

Hoy empieza a parecernos clara la idiosincrasia propia del concepto schmittiano de lo político, su ontología secretamente movilizada, cuestión opacada probablemente por la magnitud de su empresa. Estamos en condiciones de contestar tanto a sus presupuestos como a sus apuestas teóricas. Así, por ejemplo, se nos hace evidente que la suya no es la única defensa posible del concepto mediador de *institución*, que la institucionalidad puede ser redefinida desde otros parámetros. En esta línea, y haciéndose eco de una vieja tradición francesa anclada en Saint-Just, Miguel Abensour ha movilizado las distinciones entre *ley, máquina de gobierno e institución*, distinciones que nos permiten repensar lo político desde una institucionalidad que sobrepasa o complementa el derecho estatal y desde una afinidad con la temporalidad democrática (la temporalidad de una *duración* creadora e innovadora)<sup>10</sup>. Al fin y al cabo, el concepto schmittiano de institución, movilizado en *Catolicismo romano y forma política* (1923), trataba de reactivar una mimesis con respecto a la *representación* propia de la institución de la Iglesia católica, lastrando su apuesta toda una serie de presupuestos teóricos. Y habría que añadir a este respecto que, si bien el tránsito de *Catolicismo romano y forma política* (1923) a *El concepto de lo político* (1927/1932) supone un paso desde la teología política a la mitología política, como ha señalado Villacañas, Schmitt no abandonó sus esquemas anteriores, manteniendo abiertas y juntas las dos vías en su célebre texto de 1932:

[...] no podemos ignorar ni por un momento que Schmitt deseaba obtener los mismos rendimientos que en *Teología política y Catolicismo romano*; a saber: que el Estado pudiera ser la *complexio oppositorum* capaz de neutralizar de forma verdadera el conflicto, imponiendo su mediación a las partes en lucha. Sólo que ese rendimiento pasaba por activar una energía mítica a la altura del otro mito que había destruido las bases teológicas y metafísicas del Estado, el anarquismo de la huelga general unido al partido leninista como gestor ulterior de la violencia<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Heller, H., *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 259-260.

<sup>10</sup> Cf. Abensour, M., *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano*, Madrid, Catarata, 2017, pp. 44-46.

<sup>11</sup> Villacañas, J. L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, op. cit., p. 159.

En este contexto de problematización y lectura crítica del proyecto teórico de Schmitt, arrojar algo de luz sobre su reacción con respecto al horizonte filosófico-histórico de la muerte de Dios posiblemente no ponga en evidencia todos los secretos fundamentos de su teoría política. Sin embargo, como estamos viendo, nos ayuda a esclarecer una buena parte de esos fundamentos. El relativo silencio con respecto a Nietzsche en su obra puede ser compensado con una lectura atenta del *Glossarium*. Ese gran documento que fue el *Glossarium* da buena muestra de la importancia de la confrontación con Nietzsche en la entrada de abril de 1952, con la que abríamos la presente sección, entrada que dialoga con otra, de marzo de 1954, en la que se habla de la relación entre la presencia de Dios y la visibilidad de la Iglesia (interpretando desde el binomio presencia-ausencia la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”)<sup>12</sup>. Es sobre todo en la primera de dichas entradas donde la relación de oposición entre teología política y muerte de Dios es más explícita. Allí, como puede verse, Schmitt arriesga una hermenéutica difícil de sostener: relaciona el lema nietzscheano de la *muerte de Dios* con la maldad o malignidad del poder teorizada por Jacob Burckhardt. Difícil de sostener para una comprensión cabal de la obra del pensador de la *voluntad de poder*, la entrada del diario de Schmitt nos revela más bien la carga teológica de su concepto de poder, al mismo tiempo que pone en evidencia su reacción ante un concepto desteologizado o ateo del poder como el que Nietzsche moviliza en sus escritos. Esta entrada, valiosa muestra del enfrentamiento directo con la obra de Nietzsche, refuerza la hipótesis de la teología política como síntoma de la muerte de Dios y confirma la raíz oculta de una contestación a la apuesta filosófica nietzscheana en la obra de Schmitt. Nos revela a un Schmitt reactivo con respecto a la desteologización del poder y sus consecuencias: una falta de sentido del poder y de sus rasgos necesarios (mediación, orden, unidad política y trascendencia). Creemos que este es uno de los motivos mayores de que Schmitt, cuya conceptualización de lo político surge, en buena medida, de la respuesta a ese horizonte de la muerte de Dios que elimina el sentido del poder, reciba dos de sus mayores críticas por parte de aquellos pensadores que asumieron ese horizonte en su redefinición de *lo político*. La presencia de Nietzsche en dos de las mayores críticas a *El concepto de lo político*, las críticas de Helmuth Plessner y Jacques Derrida, ¿no vendría a ser una prueba más de la secreta reacción de Schmitt con respecto al pensador de la muerte de Dios?

<sup>12</sup> La entrada en cuestión: “Dios ha muerto, eso significa: ya no está presente; está ausente. No hay otro que el Dios presente, la *tutela praesens* [al margen: «Representación. ¡Iglesia visible como *absence de Dieu!*»]”. Cf. Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, Sevilla, El paseo editorial, 2021, p. 472.

## 2. La antropología política de Helmuth Plessner

En la medida en que su voluntad de poder provenga de la esencia, elevada a principio del *poder* y de la *capacidad*, dicha voluntad tiene que mantener el carácter de una voluntad de empoderamiento y, con ello, de una voluntad de lo justo y del establecimiento de lo justo.<sup>13</sup>

H. PLESSNER, *Poder y naturaleza humana*.

EN 1931, HELMUTH PLESSNER publicó lo que había concebido como su *antropología política* bajo el título de *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*. En dicho ensayo, Plessner recogía el testigo de Schmitt en algunas cuestiones esenciales: pensar el papel de la política en la República de Weimar u ofrecer un concepto de *lo político* como ámbito fundamental de la existencia humana. Sin embargo, la grandeza de ese texto, una de ellas por lo menos, era repensar estos problemas a partir de un diálogo no viciado con la obra de Nietzsche y con el problema planteado por el filósofo: la relación entre el *poder* y la *naturaleza humana*. Este intento de antropología política iba a suponer una apropiación filosófica del concepto de *voluntad de poder* en medio del complejo escenario de los años treinta, cuando este concepto estaba siendo utilizado de forma abusivamente ideológica. Con ello, Plessner contestaba a Schmitt pensando una filosofía política a la altura de la muerte de Dios (punto en el cual Schmitt había retrocedido) y contestaba también al secreto núcleo teológico del concepto schmittiano del poder. Su lectura de Nietzsche como filósofo incapaz de pensar el poder, como síntoma de una falta de sentido del poder en la época contemporánea, no podría ya sostenerse. Por otra parte, en un escenario en que era urgente dignificar la política ante una burguesía como la alemana, históricamente indiferente y ahora amenazada por un nacionalsocialismo que prometía hacerse cargo de ella, Plessner escribía su panfleto filosófico-político proponiendo, para ese cometido, categorías nietzscheanas. Parecía este un gesto desorientado o como mínimo arriesgado ante el contexto de utilidades políticas de Nietzsche. Habría que recordar entonces que este gesto de Plessner, este rescate de Nietzsche en el momento más difícil, constituía buena parte de la consciente altura filosófica de la que hacía gala su texto.

Es sabido que el complejo recorrido conceptual de esta obra avanza en dos movimientos: desde una *antropología de la comprensión histórica del mundo* (primera

---

<sup>13</sup> Plessner, H., *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, Madrid, Guillermo Escolar, 2018, p. 92.

mitad de la obra) hacia una *antropología política* propiamente dicha (segunda mitad)<sup>14</sup>. Lo que no ha sido frecuentemente señalado es la dependencia de este texto con respecto a las categorías nietzscheanas. En efecto, podríamos decir que el recorrido de la obra se abre y se cierra con una clara apropiación de los conceptos del filósofo de Röcken. En primer lugar, y para fundamentar la parte más hermenéutica de su antropología, Plessner traducía la categoría de *comprensión* a un nivel antropológico gracias a un fragmento póstumo de Nietzsche, en el que se mostraba, según Plessner, al ser humano como “el creador y el lugar productivo desde el cual emerge una cultura”<sup>15</sup>. El póstumo en cuestión hablaba de “el ser humano como poeta, como pensador, como dios, como amor, como *poder*”, y sentenciaba exclamando: “¡oh, qué generosidad la suya, propia de un rey, con la cual ha llenado de regalos a las cosas para empobrecerse y sentirse miserable!”<sup>16</sup>. Podía quedar claro, gracias al utillaje antropológico nietzscheano, el vínculo posible entre Nietzsche y Dilthey, es decir, la traducción de la *comprensión histórica* como *poder* que anticipa o configura los horizontes de sentido dentro de los cuales el ser humano y el mundo son vividos en formas cada vez diferentes.

Lo interesante de esta perspectiva era que inmediatamente abría la puerta a la antropología política, a la segunda parte de la apuesta plessneriana. Pues para Plessner, “el ser humano (...) como *poder*, permanece de manera necesaria en lucha por él, es decir, en la oposición de familiaridad y extrañeza, de amigo y enemigo”<sup>17</sup>. Lo implicado en dicha afirmación es mucho. No es solo que la *insondabilidad* humana, su carácter de *poder* siempre abierto, lo obliguen al autoapoderamiento, en definitiva, a pasar a la acción y a determinarse a través de ella. Lo que también nos está diciendo Plessner es que esa respuesta de la acción con respecto a la inseguridad o el riesgo antropológicos conlleva una lucha *permanente* contra lo extraño para la determinación de la propia vida, una delimitación continuada en el tiempo de la frontera amigo-enemigo<sup>18</sup>. De ahí se derivaba, precisamente, la precariedad de dicha frontera, la necesidad de rehacerla en numerosos acontecimientos, pues el ser humano “es artificial por naturaleza y nunca está en equili-

<sup>14</sup> Cf. Fischer, J., “Epilogue. Political Anthropology: Plessner’s Fascinating Voice from Weimar”, en Plessner, H., *Political Anthropology*, Illinois, Northwestern University Press, 2018, pp. 89-110.

<sup>15</sup> Plessner, H., *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, op. cit., p. 45.

<sup>16</sup> Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV*, Madrid, Tecnos, 2016, p. 391.

<sup>17</sup> Plessner, H., *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, op. cit., p. 83.

<sup>18</sup> Cf. Villacañas, J. L., “Más allá de Schmitt: amigo/enemigo en Plessner y Blumenberg” en Oncina, F. y García-Durán, P., *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Valencia, Pre-Textos, 2015, pp. 51-56.

brio”<sup>19</sup>. Su *excentricidad*, su falta de centro, coacciona al ser humano a la *voluntad de poder*, le obliga y le conduce a ella continuamente. Plessner terminaba así su recorrido, con esta apelación a la voluntad de poder, volviendo a echar mano de una categoría central del pensamiento nietzscheano para repensar *lo político* desde el plano de inmanencia antropológico (desde el cual surge como necesidad). Y, como veíamos en la cita que abría la presente sección, Plessner formulaba en gerundio la categoría nietzscheana (*voluntad de empoderamiento*), marcando el acento en el carácter permanente del proceso y vinculándolo con un concepto amplio de lo político, entendido como *establecimiento de lo justo* (de la corrección, la justeza y la justicia, nos dirá Plessner)<sup>20</sup>. Plessner podía reconocer, al final de su ensayo, que la *antropología de la comprensión histórica del mundo* (una antropología del poder de creación del propio mundo cultural que era consecuencia de la muerte de Dios) conducía a una *antropología política* (una antropología de la continua coacción a la voluntad de poder).

La estrategia de Plessner, sumamente elegante, proponía un concepto de *lo político* no determinado por las obsesiones teóricas del *orden* y la *trascendencia* del poder, ni por el horizonte de la neutralización estatal de la guerra civil. Y era precisamente el marco teórico nietzscheano el que permitía repensar el poder y lo político fuera de esas coordenadas schmittianas. Pensados desde el tema nietzscheano del animal no-fijado, el poder y *lo político* podían ser pensados, para Plessner, desde una dimensión más creadora e instituyente. Si no olvidamos la falta de centro propia de lo humano, nos dice Plessner, recordaremos que su coacción al poder y a lo político pueden o deben ser reactivadas en ciertos momentos históricos en que faltan los ejes de la vida colectiva o fallan los vigentes por ser percibidos como injustos. La genealogía, heredera de la crítica, que señala la voluntad de poder que subyace debajo de cada acto instituyente, nos recordaría la contingencia de nuestras instituciones (la posibilidad de su reemplazo), al tiempo que nos indicaría la necesidad de la forja y creación de estas instituciones para la orientación del animal humano. Plessner, que había hablado en *Límites de la comunidad* (1924) de “el Nietzsche incomprendido”<sup>21</sup> por parte del radicalismo social y político de la República de Weimar (que hacían de él un pensador de “el sentimiento vital de una afirmación heroica de la comunidad”<sup>22</sup>), daba muestras ahora, en *Poder y naturaleza humana* (1931), de cómo comprender correctamente el potencial político que subyacía a

---

<sup>19</sup> Plessner, H., *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, op. cit., p. 90.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 91.

<sup>21</sup> Plessner, H., *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*, Madrid, Siruela, 2012, p. 47.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 55.

las categorías filosóficas de un pensador como Nietzsche, que exigía una mayor prudencia hermenéutica.

Se abría con todo ello un debate crítico con *El concepto de lo político* de Schmitt, un debate entreverado por la lectura mutua que ambos autores hacían de sus respectivos textos. Que lo político no podía darse sin la estructura antropológica de la decisión era claro para Plessner. Lo que no era compartido con Schmitt, en cambio, era que esta decisión viniese a neutralizar los peligros de una naturaleza humana corrupta a través de una firme distinción amigo-enemigo. En el esquema antropológico plessneriano, más allá de cómo leyese *Poder y naturaleza humana* el propio Schmitt en el año 1932<sup>23</sup>, la decisión política instituye las estabilizaciones momentáneas de la vida colectiva (al igual que la decisión personal lo hace con la vida psíquica) para una naturaleza humana que vive con la mejor conciencia posible su riesgo e inseguridad existenciales. El pesimismo antropológico ya no desempeñaba su papel como presupuesto ideológico de un concepto de lo político. Plessner había superado ese pesimismo antropológico que caracterizaba la apuesta de Schmitt y que a la larga imprimía en su concepto de lo político la huella del *radicalismo* (la búsqueda del orden y la unidad políticas al precio de la intensificación gregaria del vínculo social de la comunidad natural). No debemos perder de vista, por mucho que Plessner reutilice algunas de las categorías conceptuales de Schmitt, el profundo viraje teórico que ha sufrido el concepto de lo político en su texto. Y, como hemos tratado de mostrar, no deberíamos perder de vista la inteligente utilización de los conceptos nietzscheanos a la hora de llevar a cabo este viraje.

### 3. Jacques Derrida: la posibilidad de otra política de la amistad

Interrogado a la vez por sí mismo y como un efecto sintomático, el acontecimiento del texto (de) «Nietzsche» nos parece que señala, por formar parte ya de ella, una mutación en el campo de lo político y de la comunidad en general.<sup>24</sup>

J. DERRIDA, *Políticas de la amistad*.

NOS ENCONTRAMOS, en *Políticas de la amistad* (1994), con la publicación, diferida, de las reflexiones que Jacques Derrida había llevado a cabo en un seminario del año 1988-1989 y que se enmarcaba en una serie, iniciada en 1984, sobre *La*

<sup>23</sup> Cf. Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014, p. 90.

<sup>24</sup> Derrida, J., *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998, p. 97.

*nacionalidad y el nacionalismo filosóficos*. Estamos en aquellos años, finales de los ochenta, en que estallan el caso Heidegger y el caso de Man, que hacen resonar las cuestiones ético-políticas en la deconstrucción y, con motivo del segundo caso, la cuestión de la relación entre amistad y familiaridad<sup>25</sup>. ¿Cómo repensar la amistad y su dimensión política? ¿Cómo repensarla más allá del principio de fraternidad y de la esquemática de la filiación? Para Derrida, con estas cuestiones, no se trataba tan solo de responder al trabajo de Carl Schmitt, pero sí de llevar a cabo la deconstrucción de una tradicional política de la amistad de la que Schmitt era considerado uno de los herederos más problemáticos. Medio siglo después, Derrida repensaba el concepto de *lo político* más allá de la apuesta schmittiana y problematizando el concepto de *amistad*. Así pues, no solo a la antropología hermenéutica de Plessner le correspondía desembocar en el dominio de lo político, también la deconstrucción, como Derrida señalase en numerosas ocasiones, pertenecía por derecho propio a ese dominio. Y al igual que Plessner, pero en un sentido posiblemente inverso, Derrida utilizaba la herramienta «Nietzsche» para repensar lo político más allá de Schmitt. Cara y cruz de un mismo empeño por repensar lo político *a partir de* Nietzsche, la hermenéutica y la deconstrucción parecían en este punto unir sus fuerzas. Como si al esfuerzo instituyente de la *voluntad de poder* para cerrar el dominio abierto del animal excéntrico (Plessner), viniese a responder la necesidad del *peligroso quizá* de abrir de nuevo lo instituido en busca de un porvenir más justo (Derrida).

La apuesta de Derrida en *Políticas de la amistad*, arriesgada para muchos en lo que atañe a la interpretación del texto nietzscheano, bebe de una tradición muy singular de recepción del pensamiento de Nietzsche en Francia. Se trata de aquella que encuentra su punto de arranque en la obra de Georges Bataille y que se caracterizó, por lo menos en el respecto filosófico-político, por tratar de repensar la *comunidad* a partir de un diálogo con la filosofía de Nietzsche. En lo que atañe a este último punto, Derrida nos lo recuerda, son las obras de Maurice Blanchot y Jean-Luc Nancy aquellas que continúan esta línea de pensamiento. Cuando Derrida afirma que las obras de estos pensadores son las que en ese momento más cuentan para él y que desea situar su pensamiento en relación con ellas, dando nombre, a partir de textos de Nietzsche, a la lógica contradictoria y paradójica de lo político<sup>26</sup> (*la comunidad de los que no tienen comunidad*, siguiendo a Bataille), el lector ha de recordar la magnitud de esta apuesta teórica y su diálogo con la mentada línea de pensamiento (comprendida por Roberto Esposito como ma-

<sup>25</sup> Cf. Peeters, B., *Derrida*, Buenos Aires, FCE, 2013, pp. 457-483.

<sup>26</sup> Cf. Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 56 n.

nifestación de un *impolítico* propiamente nietzscheano en el contexto francés<sup>27</sup>). El lector no debería perder de vista tampoco la inclinación que mostró dicha línea de pensamiento, desde sus comienzos, a teorizar *lo político* desde el extremo opuesto al de Carl Schmitt. Conviene recordar, a este respecto, la invectiva lanzada por Bataille contra Schmitt en el año 1937, al afirmar en el segundo número de la revista *Acéphale* que “el nacionalsocialismo es menos romántico y más maurrasiano de lo que suele imaginarse (...): el jurista Carl Schmitt, que no lo encarna menos realmente que Rosenberg, está muy próximo a Maurras y, de origen católico, ha sido siempre ajeno a la influencia de Nietzsche”<sup>28</sup>. La cita, que merecería un análisis mucho más detallado, podría ser una buena muestra de cierta separación y cierto acercamiento en esta línea de pensamiento: separación con respecto al marco teológico-político como marco privilegiado desde el que plantear la cuestión de lo político; acercamiento a un diálogo no sesgado con Nietzsche en la reformulación de lo político.

Así pues, aplicable o no a Derrida la categoría de *lo impolítico* o la de *lo impolítico nietzscheano*, cuestión ciertamente controvertida, no cabe duda de que el diálogo con Nietzsche, mediado por la mencionada línea de pensamiento, marca su concepción de lo político tal y como comparece en varios momentos decisivos de *Políticas de la amistad*. Así, tras haber hablado de esa mutación o *sacudida* que Nietzsche habría producido en el campo de lo político y de la comunidad (cita con la que abríamos el presente apartado), Derrida afirma:

Pertenece a esa *sacudida*, si eso es posible, temblamos en ella. Nos atraviesa, nos estremece. Le pertenecemos sin pertenecerle. Es en ella donde resuenan todos los grandes discursos (ya hemos nombrado los de Bataille, Blanchot, Nancy, por ejemplo, [...]) cuando asumen el riesgo y la responsabilidad, pero también cuando se rinden a la necesidad de reflexionar y de formalizar, si se puede decir así, la dislocación absoluta (...); cuando señalan a esto además en medio de la noche, unas veces según el tiempo sin duración del relámpago o el rayo, otras veces según el ir y venir de un faro, lanzando siempre llamadas locas o imposibles, advertencias casi mudas, palabras que se consumen en una sombría luz, como esos sintagmas típicos y recurrentes de “relación sin relación”, de comunidad sin comunidad (“comunidad de aquellos que no tienen comunidad”), de comunidad “desocupada”, de comunismo o comunidad “inconfesable”, y de todos los “X sin X”, cuya lista, por definición, no tiene fin, es finita por ser infinita.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Lo *impolítico* (crítica de la representación política al tiempo que política de lo irrepresentable) es declinado por Esposito como *impolítico nietzscheano*, categoría acuñada por Massimo Cacciari, sobre todo para aplicarlo a la obra de Bataille y a su particular diálogo con Nietzsche. Por extensión, podría ser aplicable a las obras de Blanchot y Nancy que dialogan con Bataille para repensar el *topos* de la comunidad. Cf. Esposito, R., *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 294.

<sup>28</sup> Bataille, G., *Acéphale*, Madrid, Arena Libros, 2015, p. 30.

<sup>29</sup> Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 99.

Dejando al margen los problemas filosófico-políticos que nos plantea el pensamiento impolítico contemporáneo, algunos de los cuales (como su inclinación a la ontología política o su pulsión anti-institucionalista<sup>30</sup>) serían dignos de comparecer en una aproximación crítica al planteamiento derrideano, centraremos nuestro análisis en la *comprensión* de la política de la amistad propuesta por Derrida y en su diálogo con Nietzsche en dicha empresa. La afinidad de la apuesta política de Derrida con el horizonte de la muerte de Dios ha sido señalada en ocasiones a la hora de abordar la relación entre Schmitt y Derrida. Así, por ejemplo, comentando la lógica del *quizá*, presente en los textos políticos de Derrida (préstamo nietzscheano que Derrida dirige a una superación de la lógica binaria del sí y el no, lo verdadero y lo falso, el amigo y el enemigo), Roberto Navarrete ha señalado que “si Dios ha muerto, en efecto, hay que decir siempre quizá para la justicia”. A lo que añade: “la posibilidad del intento de Derrida por llevar a cabo una deconstrucción de la teología política viene dada por el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios”<sup>31</sup>. A continuación, trataremos de mostrar qué *política de la amistad* surge, para Derrida, de la asunción de ese horizonte: amistad por venir y para el porvenir (heredera del *quizá* nietzscheano) como temporalidad propia de la democracia; comunidad de la desligadura social (los *amigos de la soledad* de los que hablara Nietzsche) como forma de vinculación ajena a cualquier principio de filiación.

Así pues, en primer lugar, el pensamiento del *quizá* inaugurado por Nietzsche desde *Humano, demasiado humano* (1878) sería para Derrida la condición de posibilidad para pensar la amistad y lo político como acontecimiento; para pensar la amistad como cuestión de lo político en la temporalidad de lo que adviene y pone en suspenso las identificaciones en curso. La lógica del *quizá*, que Nietzsche introduce en la historia de la filosofía, es para Derrida una lógica del acontecimiento, del advenimiento y del porvenir. Y sería precisamente ésta la temporalidad propia de la democracia. Es digno de mención el hecho de que Derrida dedique la totalidad del segundo capítulo de su texto a la cuestión del *quizá* en Nietzsche, justo en el momento en que ha expuesto la forma tradicional de pensar el concepto político de la amistad desde Aristóteles y en que decide abordar, a partir de Nietzsche, la “revolución sísmica en el concepto político de la amistad que hemos heredado”<sup>32</sup>. La cita de Nietzsche que Derrida toma como punto de partida es una cita de *Humano, demasiado humano* § 376 en la que Derrida encuentra, al mismo tiempo, una deconstrucción del par amigo-enemigo y una política del porvenir: “y *quizá* también

<sup>30</sup> Cf. Galindo Hervás, A., *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Madrid, Sequitur, 2015, pp. 9-47.

<sup>31</sup> Navarrete, R., “A propósito de la deconstrucción de la teología política. Carl Schmitt, Jacques Derrida y *El concepto de lo político*”, *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía*, II Época, nº 4 (2009), p. 209 n.

<sup>32</sup> Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 44.

llegue para cada uno una hora más dichosa en que dirá: «¡amigos, no hay amigos!» así gritó el sabio moribundo; «¡enemigos, no hay enemigos!» — así grito yo, el loco viviente”<sup>33</sup>. A partir de dicha cita y de la figura de los “filósofos del peligroso *quizá*”<sup>34</sup> que aparece en la primera sección de *Más allá del bien y del mal* (1886), Derrida arriesga su singular hermenéutica del texto nietzscheano: tras la crítica de Nietzsche a las ideas modernas y el gusto democrático se atisbaría “una hipérbole de democracia o de modernidad por venir”<sup>35</sup>. Pues existe, para Derrida, una afinidad electiva entre esta lógica del *quizá* y la temporalidad propiamente democrática, siendo la democracia algo que está siempre por venir:

Porque la democracia sigue estando por venir, esa es su esencia en cuanto sigue estando: no solo seguirá siendo indefinidamente perfectible, y en consecuencia siempre insuficiente y futura, sino que, al pertenecer al tiempo de la promesa, seguirá estando siempre, en cada uno de sus tiempos futuros, por venir: incluso cuando hay la democracia, ésta no existe, no está jamás presente, sigue siendo el tema de un concepto no presentable. (...) ¿Cuándo estaremos preparados para una experiencia de la libertad y de la igualdad que haga la prueba respetuosa de esa amistad, y que sea justa por fin, justa más allá del derecho, es decir, que esté a la medida de su desmedida? (...) Oh, mis amigos demócratas...<sup>36</sup>

La lógica del *quizá*, la economía del don y la temporalidad por venir de la democracia no pueden adecuarse a una definición tradicional de la *comunidad*, a cuyo juego de identificaciones se hurta lo esencial de lo político según Derrida, aquello que no puede traerse a *presencia* (recordamos en este punto la influencia de Heidegger). Con esto tocamos el segundo de los aspectos de esta particular *política de la amistad* que Derrida concibe en diálogo con Nietzsche. La cita con la que Derrida dialoga en esta ocasión, perteneciente a *Más allá del bien y del mal* § 44, momento en que Nietzsche teoriza sobre los *espíritus libres*, es la siguiente: “nosotros somos los amigos natos, jurados y celosos de la soledad”<sup>37</sup>. Derrida quiere repensar la amistad desde este extremo. ¿Sería posible una amistad en la que se compartiese lo que no puede compartirse? ¿Sería posible una comunidad de aquellos que no tienen comunidad? En la invocación derrideana a los *amigos de la soledad* parece latir la certidumbre de que toda filosofía que trate de pensar la justicia tiene que hacerse cargo de la soledad, ese espacio que tratan activamente de eliminar o caen

<sup>33</sup> Nietzsche, F., *Obras completas. Volumen III*, Madrid, Tecnos, 2014, p. 212.

<sup>34</sup> Nietzsche, F., *Obras completas. Volumen IV*, Madrid, Tecnos, 2016, p. 298.

<sup>35</sup> Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 57.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>37</sup> Nietzsche, F., *Obras completas. Volumen IV*, op. cit., p. 328.

en la vergüenza de descuidar los actos más injustos del ser humano. Parece subyacer también la intuición de que por muy impensable que sea para la política esta “comunidad de la desligadura social”<sup>38</sup>, para Derrida, pensar a la altura de ella es la única garantía de lo político y de lo democrático. Tocamos con ello posiblemente uno de los puntos más problemáticos de su propuesta, pero, como hemos señalado, el límite de nuestro trabajo en este artículo es la *comprensión* y explicitación de sus puntos teóricos fundamentales. En este sentido, podemos concluir que Derrida quiere repensar *lo político*, más allá de la intensificación schmittiana de la distinción amigo-enemigo (intensificación de la filiación y peligrosa obturación del campo de lo político-democrático), en la temporalidad de una amistad por venir y en el espacio esquivo de una comunidad de la desligadura social. La presencia de los conceptos nietzscheanos en esta apuesta venía a demostrar de nuevo la potencia de la filosofía de Nietzsche y del horizonte de la muerte de Dios por él teorizado (ambos rechazados por Schmitt) a la hora de repensar lo político.

---

<sup>38</sup> Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 54.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abensour, M., *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano*, Madrid, Catarata, 2017.
- Bataille, G., *Acéphale*, Madrid, Arena Libros, 2015.
- Derrida, J., *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.
- Esposito, R., *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- Fischer, J., “Epilogue. Political Anthropology: Plessner’s Fascinating Voice from Weimar” en Plessner, H., *Political Anthropology*, Illinois, Northwestern University Press, 2018, pp. 89- 110.
- Galindo Hervás, A., *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Madrid, Sequitur, 2015.
- Galli, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, il Mulino, 1996.
- Heller, H., *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1985.
- Mehring, R., *Carl Schmitt. A biography*, Cambridge, Polity Press, 2014.
- Navarrete, R., “A propósito de la deconstrucción de la teología política. Carl Schmitt, Jacques Derrida y *El concepto de lo político*”, *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía*, II Época, nº 4 (2009), pp. 201-210.
- Nietzsche, F., *Obras completas. Volumen III*, Madrid, Tecnos, 2014.
- Nietzsche, F., *Obras completas. Volumen IV*, Madrid, Tecnos, 2016.
- Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV*, Madrid, Tecnos, 2016.
- Peeters, B., *Derrida*, Buenos Aires, FCE, 2013.
- Plessner, H., *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*, Madrid, Siruela, 2012.
- Plessner, H., *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, Madrid, Guillermo Escolar, 2018.
- Schmitt, C., *Romanticismo político*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2000.
- Schmitt, C., *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.

Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014.

Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, Sevilla, El paseo editorial, 2021.

Villacañas, J. L., “Crítica de la teología política” en Manuel Cruz (comp.), *Los filósofos y la política*, México, FCE, 1999.

Villacañas, J. L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

Villacañas, J. L., “Más allá de Schmitt: amigo/enemigo en Plessner y Blumenberg” en Oncina, F. y García-Durán, P., *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Valencia, Pre-Textos, 2015, pp. 49-84.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.31.006>  
Bajo Palabra. II Época. Nº31. Pgs: 137-154