

La construcción arquetípica del enemigo: Del monstruo mitológico al terrorista internacional

The archetypal construction of the enemy:
From the mythological monster to the international terrorist

Luis Jaime Estrada Castro
Ciencias Políticas, UNAM
E-mail: ljestrada@politicas.unam.mx

Resumen

En este artículo se reconstruyen los diferentes elementos estructurales, pero, particularmente las singularidades y configuraciones de la enemistad llevada hasta nuestros días en la figura del terrorismo como el nuevo enemigo internacional. Las relaciones humanas construyen realidades, sentidos y otredades profundas llenas de múltiples significados en los que uno mismo es dotado de sentido en interacción con el mundo. Dentro de este proceso, la otredad es fundamental, en tanto que se constituye como la base para la relación de lazos significativos comunitarios, interpersonales e incluso intrapersonales. La formación de organizaciones sociales y de comunidades humanas genera siempre una relación de afuera y adentro, en donde los límites, también transformables y adaptables a contextos históricos concretos, se fortalecen, socializan e institucionalizan. Incluso, la posibilidad de permeabilidad de estos grupos, comunidades, pueblos o naciones se reglamenta, instrumentaliza y ritualiza, en tanto que los procesos de inclusión y exclusión se vuelven fundamentales para mantener la cohesión, la identidad e incluso la seguridad. Sin embargo, estas relaciones de otredad radical llevadas a su extremo se manifiestan a través de la construcción arquetípica de la enemistad.

Palabras clave: Violencia, enemigo, terrorismo, arquetipo, mito

Abstract

In this article the different structural elements are reconstructed, but, particularly, the singularities and configurations of the enmity carried to our days in the figure of terro-

rism as the new international enemy. Human relationships construct realities, senses and profound othernesses full of multiple meanings in which one is endowed with meaning in interaction with the world. Within this process, otherness is fundamental, insofar as it constitutes the basis for the relationship of significant community, interpersonal and even intrapersonal bonds. The formation of social organizations and human communities always generates an external and an internal relationship, where the limits, also transformable and adaptable to specific historical contexts, are strengthened, socialized and institutionalized. Even the possibility of permeability of these groups, communities, peoples or nations is regulated, instrumentalized and ritualized, while the processes of inclusion and exclusion become fundamental to maintain cohesion, identity and even security. Nevertheless, these relations of radical otherness brought to their extreme are manifested through the archetypal construction of enmity.

Keywords: Violence, enemy, terrorism, archetype, myth

Fecha de recepción: 10 de abril 2018

Fecha de aceptación: 1 de junio 2018

Doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México, con estudios de investigación doctoral en la Universidad de Salamanca, (España). Colaboró en la Subsecretaría de Prevención y Participación Ciudadana para la elaboración del Programa Nacional para la Prevención Social de la Violencia y la Delincuencia y como asesor en prevención del delito en la Jefatura del Estado Mayor Policial de la Ciudad de México. Es Director de Investigación Social en el Instituto Ciudadano para la Gobernanza Democrática S.C., docente adscrito a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Es autor del libro *Violencia, discurso y simbolismo de crueldad* (2006).

Introducción

El enemigo y su construcción son fenómenos inherentes a las relaciones humanas. En prácticamente todos los grandes mitos fundacionales de los pueblos tradicionales, así como en la construcción de las comunidades y los Estados, la enemistad ha sido fundamental para la construcción de las identidades, ya que el enemigo constituye un símbolo arquetípico sumamente poderoso.

Las reconfiguraciones arquetípicas de los motivos mitológicos que pueden ser rastreados hasta las configuraciones de los pueblos tradicionales comparten, como señala Jung, elementos psíquicos que se encuentran no solamente en la psique individual, en lo profundo del inconsciente de cada individuo, sino también en las configuraciones del inconsciente colectivo que se manifiestan a través del arte, la religión, la poesía y el sueño. Es importante tener presente la idea de Campbell cuando señala que “El sueño es el mito personalizado, el mito es el sueño despersonalizado” (Campbell, 2011: 25), ya que en la relación indisoluble entre consciente-inconsciente, individuo-colectivo, atraviesan un sinfín de símbolos e imágenes que dan forma, estructura y sentido a la vida social del ser humano. En otras palabras, se trata de un ir y venir complejo entre la multivocidad de sentidos que puede adquirir la experiencia y existencia del ser humano.

Una forma particular de manifestación es a través del mito político que se ha transformado con el tiempo en los contextos específicos en los que se ha desarrollado. En este sentido, la forma de organización y acción de la política moderna, más allá de sus diversos modos de presentarse y realizarse, tiene una raíz arcaica fundamental, cuyo origen puede rastrearse en los grandes relatos míticos que dieron forma a la vida cultural en el mundo.

Al respecto, el politólogo y antropólogo Julio Amador señala que “[l]as preguntas esenciales que se plantean las ciencias y la filosofía, ya estaba contempladas en los mitos. Han variado las formas de enunciarlas, el lenguaje y las nociones de verdad, pero el sustrato más profundo ha permanecido intacto” (Amador, 2004: 16).

El arquetipo del enemigo mantiene una estructura fundamental que, si bien es resignificada en cada configuración histórica, permite encontrar elementos compartidos desde la construcción del monstruo en la mitología arcaica hasta la de los enemigos contemporáneos como el terrorismo y el crimen organizado. Después de todo, como señala Ernst Cassirer: “Si intentamos descomponer nuestros mitos políticos contemporáneos en sus elementos, descubrimos que no contienen ningún rasgo que sea completamente nuevo” (Cassirer, 2004: 327). En este aspecto también se puede considerar lo que señala Mircea Eliade, “los modelos transmitidos desde el pasado más lejano, no pierden su poder de reactualización, siguen siendo válidos para la conciencia ‘moderna’” (Eliade, 2010: 387), en donde los símbolos son la mediación representada de sentidos multívocos, infinitos e inagotables que unen las energías cósmicas con las manifestaciones culturales humanas incluso en los tiempos actuales.

En este artículo se busca mostrar que el enemigo no está dado apriorísticamente ni de manera estática; por el contrario, se construye, actualiza y resignifica pero comparte un continuum transhistórico que permite encontrar diferentes formas de construcción de la enemistad. En la primera parte, se desarrolla el análisis mitológico, arquetípico y simbólico del enemigo materializado en el monstruo mitológico, en tanto que, en la segunda, se desarrollan algunas características de las nuevas formas de construcción de la enemistad. En este sentido, a continuación, se analizarán algunas formas en las que se construye y configura un enemigo, sus complejas relaciones con la comunidad y, particularmente, la forman en la que se han adaptado a los mitos de la modernidad, específicamente en torno al terrorismo.

El enemigo: construcción y sentido de un arquetipo

Las relaciones humanas, así sean las aparentemente más efímeras o cotidianas, casi incluso inconscientes, construyen realidades, sentidos y otredades profundas y llenas de múltiples significados en los que uno mismo se construye y reconstruye con el mundo. Dentro de este proceso, la construcción de la Otredad es fundamental, en tanto que se constituye como la base para la relación de lazos significativos comunitarios, interpersonales e incluso intrapersonales.

La formación de organizaciones sociales y de comunidades humanas genera siempre una relación, aunque cambiante y flexible, de afuera y adentro, en donde los límites, también transformables y adaptables a contextos históricos concretos, se fortalecen, socializan e institucionalizan. Incluso, la posibilidad de permeabilidad de estos grupos, comunidades, pueblos o naciones se reglamenta, instrumentaliza y ritualiza, en tanto que los procesos de inclusión y exclusión se vuelven fundamentales para mantener la cohesión, la identidad e incluso la seguridad.

Judith Butler, en su obra *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*, afirma que toda vida humana debe ser reconocida como *precaria*, lo que significa que siempre es dependiente de factores externos, redes sociales, marcos estructurales (económicos, políticos, culturales) que permitan que una vida pueda ser “vivable”, lo que significa que será una vida digna de ser llorada, de “tener un duelo como presupuesto de toda vida que importe” (Butler, 2010: 32).

Para Butler, los “marcos” de la guerra se refieren a “los límites de lo pensable. Cuando una vida se convierte en impensable o cuando un pueblo entero se convierte en impensable, hacer la guerra resulta más fácil. Los marcos que presentan y sitúan en primer plano las vidas por las que es posible llevar duelo funcionan para excluir otras vidas como merecedoras del dolor” (Butler, 2011: 24). Primero es construido el enemigo: él existe antes del arma con la cual será combatido para su eliminación, pero en ese proceso de construcción, la vida del enemigo ha sido reducida en su valor. El enemigo, como forma de legitimación para su exterminio, ha sido asesinado antes del combate por lo que una vez que se ha entrado en ese círculo, será difícil salir de él si antes no ha sido eliminado, tal como lo explica Sam Keen:

Generación tras generación hemos inventado todo tipo de excusas para odiar y deshumanizar a nuestros semejantes. El ser humano es un *homo hostilis*, una especie hostil, el único animal capaz de fabricarse enemigos para tratar de escapar de su propia hostilidad reprimida. De este modo con los residuos inconscientes de nuestra hostilidad y con nuestros demonios privados creamos un objetivo, conjuramos un enemigo público y –lo que es peor– nos entregamos a rituales compulsivos, a dramas tenebrosos con los que tratamos de exorcizar aquellos aspectos que negamos y despreciamos de nosotros mismos. (Keen, 1991: 136)

Para Keen, la única forma de salir del ciclo de violencia encarnada en el enemigo radica en que “en lugar de seguir hipnotizados con la imagen del adversario debemos empezar a prestar atención a los ojos que ven al enemigo” (Ibíd.). Los límites o fronteras del adentro y el afuera regulan la vida de las personas, los grupos y las comunidades, pero, en efecto, cuando son radicalizadas, comienza un proceso violento de víctimas y victimarios, incluidos y excluidos, vidas pensables y vidas impensables en donde, más allá de la superación de las relaciones binarias que servirán únicamente como punto de arranque para la reflexión, constituyen un peligro en su radicalización que bloquea toda forma de diálogo, intercambio o mutuo entendimiento ya que se anula cualquier posibilidad de hospitalidad y comienzan a gestarse procesos desencadenantes de violencias, guerras, combates y asesinatos multitudinarios. Al respecto, Butler plantea:

Si ciertos pueblos no cuentan como seres vivos, si su propia vida, sus propios cuerpos se construyen como instrumentos de guerra o puros recipientes del ataque, en-

tonces ya se los ha privado de vida antes de que se los mate, se los ha transformado en materia inerte, en instrumentalidades destructivas –y así se los ha enterrado antes de que hayan tenido una posibilidad de vivir– o en merecedores de la destrucción, paradójicamente en nombre de la vida. (Butler, 2011: 40)

Cuando las fronteras se han cerrado, cuando la identidad y la vida pensable de quienes cuentan como vida política, en términos de Agamben se asume en una situación de riesgo, producto de una amenaza por parte del otro externo y excluido, esa persona (o colectividad) se convierte en enemigo cuya justificación de combate y eliminación entra en el campo de posibilidades concretas. Al respecto, Reinhart Koselleck señala:

Un umbral es traspasado cuando el otro, el extranjero, se experimenta o concibe como un enemigo al que hay que combatir o cuando se lo define como inhumano para ser eliminado. [...] Solo cuando el otro o el extranjero se convierte en enemigo, se da inicio a un proceso sangriento que termina, o mejor dicho, que termina provisionalmente con la victoria o la derrota, con el triunfo o el exterminio. (Koselleck, 2012: 190)

El enemigo es comprendido como un símbolo arquetípico, lo que implica que no hay una definición unívoca y acabada, pero sobre todo que, si bien forma parte de una estructura transhistórica, que se manifiesta en lo que Carl Jung denominó “inconsciente colectivo”, tiene manifestaciones y expresiones históricas concretas en donde el enemigo se resignifica en cada contexto sociocultural: el enemigo es contingente. El propio Koselleck añade que “la lengua es una condición necesaria, pero no suficiente para crear un enemigo” (Ibid.: 191).

En este sentido, en la construcción del enemigo, los arquetipos colectivos y la conciencia social se configuran en un tiempo y un espacio concretos. Además, la construcción del enemigo tiene su base en el inconsciente colectivo, es decir está determinada históricamente por la conciencia social de la época. Es por esto, por lo que al comprender al enemigo como un arquetipo, se reconoce la riqueza plurisemántica y multívoca que se manifiesta en cada configuración concreta. Esto implica, en palabras de Emma León, que “esta traslación de las figuras arquetípicas a lo largo de distintas épocas no implica una repetición al infinito de sus mismas formas y contenidos” (León, 2001: 65), es decir que el arquetipo no debe ser entendido ni de forma teleológica ni de manera circular, pues su característica sería la repetición y en retorno al mismo punto.

Sin duda, esto implica cierto grado de complejidad, particularmente si intenta interpretarse desde una perspectiva exclusivamente racional ya que, como señala Jung, los argumentos míticos “no son nunca lógicos, en el sentido ordinario pues toman en consideración ese otro mundo, el *mundus archetypus*, ignoto para la razón normal que sólo se ocupa de cosas exteriores” (Jung, 2012: 261).

El arquetipo entonces exige salir del pensamiento ordinario y contemplar la posibilidad de que existan explicaciones profundas, más allá de lo evidente, que construyen sentido y realidad y que actúan sobre el espíritu humano y forman el inconsciente tanto individual como colectivo.

Dentro de una comunidad de sentido, lo demoníaco asociado al mal radical puede encarnarse en cualquiera que sea construido simbólicamente como el enemigo en determinado contexto histórico y social concreto, pero que al mismo tiempo podría ser cualquiera: “Los monstruos pululan en las calles, en los barrios y en las comunidades, quitándonos el aliento, erizándonos la piel por las realidades inconcebibles que representan y provocan. Llenan con su sola posibilidad las vecindades domésticas, locales e internacionales, o bien las habitaciones donde resuenan las imágenes televisivas” (León, 2011: 13). De esta forma, el enemigo que podría ser cualquiera que salga del marco de lo pensable se deshumaniza, pero al mismo tiempo se convierte en un tabú radicalmente asociado a lo sagrado que no puede ser visto de forma directa ni tolerado porque ya no es Otro en igualdad de condiciones subjetivas.

Esta exclusión radical es incluso constitutiva de la propia identidad de quienes se asumen como parte de lo interno de la comunidad excluyente en relación con los excluidos ahora convertidos en enemigos. Al respecto Koselleck señala: “El concepto de enemigo que el ser humano como tal crea semánticamente, el inhumano, es una expresión vacía con la que cualquiera puede definir al otro para identificarse a sí mismo como humano. [Se logra] concebir al enemigo funcionalmente en virtud de los propios objetivos e intereses” (Koselleck, 2012: 193).

Al enemigo “se lo coloca por debajo del umbral de lo humano, en sentido literal se lo deshumaniza, se lo condena potencialmente a la no existencia, ‘sin derecho a la vida’ y por eso se lo elimina” (Ibid.). Pero este proceso no es producto de la espontaneidad; como se señaló, el inconsciente colectivo y la conciencia social estructuran las configuraciones específicas, pero una vez que esta configuración se transfiere y encarna en comunidades o personas específicas, se ponen en práctica distintos instrumentos, incluidos los discursivos, para justificar y legitimar su combate. El enemigo entonces se presenta a lo largo de la historia de múltiples formas; la primera de ella, primigenia y arquetípica, el monstruo de los grandes relatos mitológicos, cuyas implicaciones, como se ha señalado con Campbell y Jung, tienen fuertes reminiscencias en el inconsciente colectivo.

El monstruo: enemigo mítico

La construcción del monstruo y su inherente combate, en tanto enemigo primigenio, forman parte del marco de seguridad que es necesario para restablecer y hacer del mundo algo más vivible o cuando menos tolerable, lo que lleva a situaciones extremas: “La escalada teratínica se revierte al seno de las propias co-

munidades y de los espacios de coexistencia cuando la angustia y la desconfianza paranoica han trasminado todo el campo vital para señalar que cualquiera, incluyendo uno mismo, puede volverse un Monstruo” (León, 2011: 234), lo cual a su vez genera disolución del sentido de comunidad, debilitamiento de la confianza y la relaciones sociales cotidianas, así como un estado de permanente amenaza, lo cual puede devenir en cualquier momento en acción directa, ya sea a nivel simbólico-discursivo o de enfrentamiento físico directo.

El monstruo entonces es cargado de símbolos negativos radicales como la inmoralidad, la deshonestidad, la criminalidad y la fealdad, por lo que jamás podrá entrar en el marco de referencia de lo seguro y confiable, característica general de la presencia monstruosa en una comunidad: “La monstruosidad humana y social tiene una lógica arquetípica, es decir, trasciende entre tiempos, épocas y situaciones, actualizando continuamente sus contenidos pero manteniendo su función de mostrar la anomalía, la desproporción y el quiebre de los márgenes de la tolerancia a la angustia” (Ibíd.: 238).

La construcción del monstruo forma parte de los procesos de percepción y representación que forman parte de la vida social y comunitaria en donde la condición monstruosa implica tanto capacidad para actuar en contra de la comunidad como para ser un afuera distinto y radical de la propia relación entre los humanos, lo cual justifica actos de hostilidad, violencia, marginación y estigma, que a su vez fortalecen los sentimientos de inseguridad. Pero es precisamente en este proceso donde la característica particularmente profunda del monstruo resalta, es decir que, en sentido estricto, no es un afuera absoluto, sino que nace y en buena medida permanece al interior de los individuos y las comunidades. Al respecto Emma León señala: “La Otredad monstruosa tiene una doble liga. Por un lado, alude a la maldad, a la violencia y a la degeneración, pero a la vez esa disposición negativa es parte del sujeto que le teme: el hombre lo ha creado, ha salido de sus entrañas; es partícipe de ese horror y de ese prodigio; comparte lo monstruoso con el monstruo mismo” (Ibíd.: 241).

De lo anterior se comprende que la relación con el monstruo es extrema, ya que su combate requiere de todo un proceso de legitimación política, preparación psicológica y sensible, donde se pone en juego los miedos, odios e inseguridades más profundas para generar la certeza de que el monstruo es un enemigo maligno y peligroso. Esta construcción del enemigo aumenta la justificación de su aniquilación bajo la idea de que es la forma correcta y necesaria de actuar. Al respecto, Emma León profundiza:

Denominar a una persona con la palabra monstruo es imponer una abstracción totalizadora que no reconoce particularidades y matices, su aplicación tiene un poder contundente en las relaciones de coexistencia humana: deviene en un hecho probado que valida la identidad proyectada sobre ese Otro que no merece, entonces, más que una respuesta de repulsa, de miedo, de odio o de todo junto. [...] el otro queda

reducido a una categoría monolítica pero que se describe como una entidad real en lugar de un concepto abstracto. (Ibid.: 248)

Los miedos y odios hacia esa otredad funesta se experimentan con mayor fuerza bajo la plena conciencia que en el campo de relaciones, el constructor de monstruos puede ser convertido a su vez en uno, en un enemigo que debe ser aniquilado y al cual se le pueden atribuir también todos los valores y sentimientos asociados a lo maligno. Esto genera procesos recíprocos de odio y miedo que borran las fronteras entre el *bien* y el *mal*, porque se convierte en una disputa por la apropiación del primero y la asignación del segundo al otro, porque las partes involucradas en la disputa se han convencido de tener la razón y actuar de forma justa, a diferencia del otro monstruoso.

Esto mantiene sometidos en este proceso a quienes participan de la dinámica terátina, generando y recrudesciendo sesgos, estigmas y estereotipos internos y externos del horror, miedo y odio que activan mecanismos violentos y de exterminio, producen inseguridad y vulnerabilidad que transforman al monstruo en un ente sin rostro ni identidad propias sino construidas a partir de las asignaciones externas.

Pero estas relaciones de odio no suelen ser unidireccionales, sino que son relacionales y vinculantes socialmente, en donde se desarrollan alternancias, cambios continuos de lugar de víctima y victimario generando circularidades de temor, odio, horror e inseguridad que suscitan respuestas cada vez más hostiles y violentas.

Ahora bien, la dificultad que el pensamiento moderno tiene para comprender que el monstruo o el enemigo son constitutivos de la humanidad, que forma parte simbólica de la vida en sociedad y que se presenta en los estados más profundos de la psique humana, no era un problema para el pensamiento arcaico y mitológico. De hecho, el mito constituye un relato ejemplar de la vida en sus múltiples aspectos y dimensiones: sociales, religiosas, artísticas, cósmicas, oníricas y poéticas, ya que el sentido de totalidad integrada y dinámica tenía un fuerte sentido luminoso.

Rudiger Safranski señala que no hay oposición más fuerte que la de Dios y el hombre, y que donde hay una oposición tan fuerte, también hay política. Una situación extrema de este conflicto puede derivar en la guerra por la conservación frente al enemigo externo, o por la conservación del orden frente al enemigo interno. De cualquier forma, estos conflictos políticos tienen su origen en la teología, y añade:

Las relaciones de enemistad brotan de aquel acto por el que el hombre cayó de Dios. Visto desde el hombre, ahí está la enemistad originaria, la desobediencia, la traición a la trascendencia. A partir de ese momento, ya no todo puede ser uno. El hombre se convierte en un enemigo para el hombre. Por eso la vida se hace amenazadora y peligrosa. Para reducir los peligros, los hombres forman unidades, cuerpos sociales, Estados. (Safranski, 2008: 133)

Sin duda, el monstruo-Satán, los diferentes relatos mitológicos, la relación íntima con el héroe y con Dios, forman la base arquetípica y simbólica fundamental que formarán con el paso de la historia, cuando menos en Occidente, la configuración del enemigo. Si bien ha sido transformado y adaptado a lo largo de la historia, el mito permite dar cuenta de un origen arcaico y primordial que da luz a la complejidad del enemigo.

Incluso, como se verá en el siguiente apartado, los procesos de secularización no abandonan las raíces teológicas y mitológicas para comprender al enemigo. En este sentido, el enemigo político, propio de la modernidad y se los procesos de secularización, incluso cuando de presenten sostenidos en argumentos propios de la racionalidad, no obedecen sino a raíces mítico-arquetípicas reconfiguradas e históricamente resignificadas. En este sentido, se analizará la propuesta de Carl Schmitt respecto al concepto de lo político y, finalmente, el análisis elaborado por Jacques Derrida respecto al terrorismo y las democracias autoinmunitarias.

El enemigo político

Carl Schmitt, en su texto *El concepto de lo político* (2009), comienza con un enunciado que fundamenta el sentido general de la obra: “El concepto del Estado, supone el de lo político” (Schmitt, 2009: 49). Esto quiere decir que lo político precede y excede al Estado; en otras palabras, aunque el Estado y lo político estén presentes bajo determinado contexto, sus destinos pueden estar separados. Respecto al Estado, Schmitt señala que “representa un determinado modo de estar de un pueblo, esto es, el modo que contiene en el caso decisivo la pauta concluyente, y por esta razón, frente a los diversos *estatus* individuales y colectivos teóricamente posibles, él es el *status* por antonomasia” (Ibíd.: 49).

Para el jurista alemán, el Estado es el ostentador de la soberanía por excelencia puesto que posee la capacidad de decisión en situaciones normales, pero, sobre todo, en situaciones excepcionales. Esto quiere decir, conectando los conceptos de Estado y Soberanía, que la decisión límite sobre una situación excepcional dentro de un Estado recaerá en quien tenga, por decirlo en palabras un tanto coloquiales, la última palabra en el momento de decidir sobre la situación en una circunstancia excepcional. Esta capacidad de decisión estará determinada y legitimada, por distintas razones, dependiendo del contexto histórico-social del propio Estado, ya que puede fundarse, por ejemplo, tanto en una monarquía por derecho divino o por herencia como en una Constitución liberal fundada en el Estado de derecho.

Sin embargo, para Schmitt, tiene una mayor preponderancia y trascendencia, aún sobre el Estado, el concepto de lo político, el cual estará determinado por la relación amigo-enemigo, respecto a la cual, señala: “Pues bien, la distinción

política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo. [...] El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación” (Ibíd.: 56).

Esta distinción particular permite comprender un tipo de relación/interacción determinada por el grado de intensidad de la misma, la cual, en un caso extremo y excepcional, puede derivar en la guerra de tal forma que no pueda confundirse con otro tipo de relaciones como bien y mal desde una perspectiva moral o belleza y fealdad desde un punto de vista estético, como ejemplifica el propio autor. Schmitt, en su explicación de la distinción amigo-enemigo, pone especial atención en el concepto de enemigo, dejando a un lado la conceptualización del amigo.

Respecto al enemigo Schmitt dice que “Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo público. [...] Enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio” (Ibíd.: 58).

En otras palabras, el enemigo en este contexto siempre es político; es decir, siempre es público y nunca privado y no se le debe odiar ni combatir por razones personales; el propio Schmitt señala que *no* se trata de un enemigo *absoluto* al que se tiene que exterminar u odiar. Combatir a un enemigo, explica Schmitt, significa debilitarlo hasta que deje de constituir una amenaza en tanto colectividad adversa, pero eso no implica que una vez derrotado se le deba, en el menor de los casos, seguir considerando enemigo, y, en el peor de ellos, exterminarlo. En otras palabras, el enemigo político es coyuntural y nunca permanente.

El enemigo político está determinado por su intensidad; es por eso por lo que Schmitt señala que una relación religiosa, económica o jurídica puede convertirse en política en tanto que la intensidad de esta se va acercando al límite extremo. El hecho de que lo político no tenga un lugar que le sea propio y que, además, dependa de la intensidad de la distinción amigo-enemigo, permite explicar por qué lo político se manifiesta en fenómenos más allá de los partidos políticos, teniendo incluso contemplada la posibilidad de la guerra. Es cierto que los partidos políticos constituyen un ejemplo importante para comprender lo político y las relaciones amigo-enemigo, porque es en ese campo donde las diferencias ideológicas, económicas e, incluso en algunos casos, religiosas y culturales, se manifiestan con claridad como en los partidos conservadores de derecha y los liberales de izquierda; sin embargo, sí ha quedado explicado que lo político precede y excede al Estado, con mucha mayor razón a las relaciones partidistas.

El ejemplo más claro de que lo político sirve para explicar fenómenos más allá de los partidos es, como se ha señalado, la guerra. Sin duda, dos partidos políticos pueden llegar a exacerbar tanto sus contradicciones que terminen en guerra; sin embargo, el sentido de lo que se entiende por un partido político –al menos

en una democracia liberal— desaparecería para dar paso a otro tipo de relación política extrema. Al respecto, Schmitt argumenta:

Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matarse físicamente. La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óptica de un ser distinto. [...] tiene desde luego que estar dado como posibilidad efectiva si es que el concepto del enemigo ha de tener algún sentido. (Ibíd.: 63)

Es necesario señalar que Schmitt no está afirmando que solamente la guerra es la expresión de lo político, por el contrario, él advierte que es solamente una posibilidad límite, extrema, excepcional, y que es posible evitar; de hecho, resalta que el concepto de lo político que desarrolla no obedece a lógicas belicistas ni pacifistas, pues lo político no tiene un lugar que le sea propio, sino que se manifiesta en la intensidad de la relación amigo-enemigo. De tal forma, puntualiza que “La guerra no es pues en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye el presupuesto que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política” (Ibíd.: 64).

En el campo político, no basta con asumir al enemigo o tener una posición moral ante determinadas situaciones de la realidad, sino que una actitud política exige que se enfrente a ese enemigo y que, incluso, se le enfrente en una situación bélica.

Es posible que por el contexto histórico-social en el que escribió *El concepto de lo político* (1932), periodo entre guerras y de la situación del autor (jurista alemán participante activo del Nacionalsocialismo en Alemania, aunque al final perseguido por el régimen), Schmitt no desarrolle el tema de las identidades; pero es importante señalar que un grupo puede tener cierta postura respecto a un tema determinado y, por tanto, ser enemigo de otro; empero, pudiera ser que en otro tema, esos mismos grupos estén de acuerdo con una postura y no sean ya enemigos. Sin embargo, es importante no olvidar que las identidades son siempre dinámicas y están interactuando permanentemente unas con otras, de tal suerte que los grupos *son* siempre una suma de identidades que están en juego constante al mismo tiempo, lo que implicaría que un grupo pueda ser *amigo* y *enemigo* de otro en un mismo tiempo.

Esto es precisamente lo que sucede con el terrorismo internacional en la actualidad, en donde la democracia y sus enemigos se ponen en cuestionamiento, particularmente porque la frontera adentro-afuera, e incluso la relación dicotómica amigo-enemigo de Schmitt, resulta insuficiente para comprender el fenómeno.

El enemigo en la actualidad: el terrorista y el criminal

El filósofo Jacques Derrida, en una entrevista hecha por Giovanna Borradori, el 22 de octubre de 2001, a poco más de un mes del atentado contra las Torres Gemelas en Nueva York, reflexiona respecto al acontecimiento y sobre la figura del terrorismo. En un primer momento señala que ante el propio terror de ese acto que debe ser condenable en sí mismo, se vislumbran algunos elementos que podrían dar cuenta tanto del surgimiento del terrorismo contemporáneo, como de sus efectos, al señalar que hay toda una maquinaria tecnopolítica, desde el armamento de destrucción masiva hasta el tratamiento de la información por parte de los medios de comunicación, que median, constituyen y construyen el clima de terror y la justificación de combatir al enemigo.

Particularmente esta maquinaria tecnopolítica, en tanto exacerbación de los controles de la tecnología en nombre de la seguridad a cualquier precio, implica de principio una imposibilidad semántica al no poder dar un significado único al acontecimiento, porque “muestra lo incalificable al reconocer que no se reconoce: ni siquiera se conoce, aun no se puede calificar, no se sabe de qué se habla” (Derrida, 2001: 2). Sin duda, esta imposibilidad de nombrar viene del horror mismo causado por el acontecimiento pero también de la propia cercanía, lo que lleva al filósofo a pensar en torno al origen y consecuencias del fenómeno para intentar nombrar lo que ha pasado a la mayor potencia tecnocientífica, capitalista y militar en su propio territorio, potencia que se vio vulnerada y amenazada a pesar de sus controles de seguridad, o por consecuencia de ello, como va a intentar demostrar.

Derrida denomina al acontecimiento causado por el terrorismo como “lo que sucede y al suceder llega a sorprenderme, a sorprender y a suspender la comprensión: el acontecimiento es ante todo lo que yo no comprendo. O mejor: el acontecimiento es ante todo que yo no comprenda. Consiste en aquello que yo no comprendo y ante todo que yo no comprenda, el hecho de que yo no comprenda: mi incompreensión.” (Ibíd.: 4). Particularmente señala que estos acontecimientos son mediados por una maquinaria compleja, histórica, económica, política y mediática que construye y legitima un tipo de respuesta o reacción política, psicológica, pero particularmente policial al interior y militar al exterior.

Esta incompreensión del acontecimiento conlleva la imposibilidad de nombrar, de sumar a un marco de precomprensión que no estaba preparado para un acontecimiento de esa naturaleza que se convierte en amenaza, pero es una amenaza radical, particularmente contra “el sistema de interpretación, la axiomática, la lógica, la retórica, los conceptos y las evaluaciones que, se supone, deben permitirnos comprender y explicar, precisamente, una cosa como el 11 de septiembre” (Ibíd.: 5). Para dar cuenta de esta incompreensión del acontecimiento, pero particularmente de la contradicción implicada en la democracia frente a sus

nuevos enemigos, Derrida desarrolla el concepto de *proceso auto-inmune*, proveniente del “extraño comportamiento del ser vivo que, de manera casi *suicida*, se aplica a destruir ‘él mismo’ sus propias protecciones, a inmunizarse contra su ‘propia’ inmunidad” (Ibíd.: 5).

Es una especie de respuesta inmune exagerada contra el propio organismo, en donde el sistema inmunitario ataca a sus propias células, tejidos y órganos. Para las democracias contemporáneas, cuya tensión ya no es preponderantemente la de libertad-igualdad sino la de seguridad-libertad, es en donde el proceso auto-inmune opta precisamente por la seguridad a cualquier precio, incluso al precio de la libertad.

Este proceso auto-inmunitario Derrida lo explica en tres fases:

- 1) Primer momento. Se caracteriza porque en el primer síntoma de autoinmunidad, la agresión de que es objeto viene desde el interior, “de fuerzas que aparentemente no tienen fuerza propia pero que encuentran la manera, mediante la astucia y el despliegue de un saber *high-tech*, de apoderarse de un arma norteamericana, en una ciudad norteamericana, en el suelo de un aeropuerto norteamericano” (Ibíd.: 6).
- 2) Segundo momento. La segunda inmunidad se caracteriza por un acontecimiento traumático cometido por fuerzas anónimas imprevisibles e incalculables; es decir, “todo acontecimiento digno de ese nombre, incluso si es ‘feliz’, tiene dentro de sí algo traumatizante, siempre inflige una herida al tiempo corriente de la historia, a la repetición tanto como a la anticipación ordinaria de toda experiencia” (Ibíd.: 6). Pero el punto de este segundo momento de auto-inmunidad radica en que “el porvenir es quien determina lo inapropiado del acontecimiento” (Ibíd.: 7); es decir, la idea de que lo peor todavía puede pasar y está siempre por venir como una amenaza constante, lo que implica no solamente un clima de miedo e inseguridad permanentes, sino que “hay traumatismo sin trabajo de duelo posible cuando el mal viene de la posibilidad de que lo peor esté por venir, de la repetición por venir, pero mucho peor” (Ibíd.: 7), particularmente porque esta amenaza no es ya entre Estados claramente visibles, sino por esas fuerzas anónimas dispuestas al suicidio, imprevisible e incalculable, y sus efectos son precisamente la construcción de un nuevo enemigo absoluto y complejo porque para la democracia autoinmune “hay efectivamente un ‘mal’ absoluto que por todas partes extiende la sombra de su amenaza. Mal absoluto, amenaza absoluta, pues compromete nada menos que la mundialización del mundo, la vida sobre la Tierra” (Ibíd.: 8). Pero lo que es todavía más grave, es que todos los intentos por mediar o matizar los efectos traumáticos del acontecimiento son estrategias autoinmunes que “producen, inventan y alimentan la mons-

truosidad que pretenden abatir. Lo que jamás se dejará olvidar es entonces el efecto perverso de la autoinmunidad misma” (Ibíd.: 8).

- 3) Tercer momento. Esta tercera inmunidad se caracteriza por el círculo vicioso de esa represión: “No se puede decir que la humanidad esté indefensa ante la amenaza de este mal. Pero hay que saber que las defensas, y todas las formas de eso que llaman, con dos palabras tan problemáticas la una como la otra, ‘*war on terrorism*’, trabajan para regenerar, a corto o largo plazo las causas del mal que pretenden exterminar” (Ibíd.: 2).

Precisamente este es el punto de tensión de las democracias contemporáneas porque la tensión de la libertad-igualdad ha sido rebasada, aunque no sustituida, por la tensión libertad-seguridad, en dónde la segunda se impone sobre la primera a cualquier precio, lo que está muy cerca, a un simple paso de lo que Arendt denominó el gobierno de los criminales. Particularmente porque la guerra contra el terrorismo o el crimen organizado no son una guerra en el sentido clásico, porque ésta se ha declarado sin tener plena claridad de quién y dónde está el enemigo, el cual se ha ido construyendo en el camino, un camino lleno de retórica del mal y de absolutos.

Esto genera incluso lo que Derrida, en otro texto denomina ‘Estado canalla’: “El Estado que no respeta sus deberes de Estado ante la ley de la comunidad mundial ni las obligaciones del derecho internacional, el Estado que escarnece el derecho y se mofa del Estado de Derecho” (Derrida, 2005: 12). Estos estados de la democracia autoinmune ponen en constante tensión a la violencia con el derecho, la justicia y la libertad, en donde la distinción entre el bien y el mal se vuelve rigurosa y absoluta. Sobre todo, como se ha insistido, el acento está en la tensión seguridad-libertad porque se suspende la posibilidad del ejercicio de la libertad plena en el marco del Derecho en un nombre de una seguridad a cualquier precio. Por lo tanto, el proceso auto-inmunitario es ya una situación de excepción.

La libertad, valor fundamental para la política como acto de deliberación de los hombres libres en el espacio de lo público, puede quedar restringida por la propia democracia la cual, en sí misma, entraña el riesgo de que llegue al poder un gobierno antidemocrático en esencia pero que, al saberse mayoría acepta las reglas de la democracia para llegar al poder; es decir, la propia democracia implica el riesgo de cancelarse a sí misma: “Hay ahí, respecto a ese suicidio auto-inmunitario, un proceso paradigmático: los totalitarismos fascista y nazi llegaron al poder, tomaron el poder en el transcurso de unas dinámicas electorales formalmente normales y formalmente democráticas” (Ibíd.: 52).

Por eso la mayoría aritmética puede dar a los peores enemigos de la libertad democrática, por medio de la simulación retórica, la oportunidad de presentarse ante los electores como los más democráticos; la cancelación de la elección im-

plicaría la suspensión de la democracia en nombre de ella misma, para protegerse de la amenaza democrática.

La democracia entonces se presenta como una tensión inestable entre la seguridad y la libertad, entre la democracia política (en tanto que posibilitadora de la libertad) y la democracia auto-inmune, entre lo político y lo anti-político. La propia democracia contemporánea con sus condiciones elementales como competencia económica, libre mercado, consumo y el reconocimiento del éxito y el respeto por el poder adquisitivo, así como sus consecuencias de la individualización, el descrédito de las instituciones, la despolitización y la desafección institucional, pero particularmente el sistema económico que la acompaña, son condiciones, si bien no determinantes, cuando menos sí posibilitadoras de que surjan estos enemigo complejos en un contexto de democracias auto-inmunes. Al respecto, Derrida clarifica:

Al pretender iniciar una guerra contra el ‘eje del mal’, contra los enemigos de la libertad y contra los asesinos de la democracia en el mundo, tiene inevitable e irrefutablemente que restringir, en su propio país, las libertades denominadas democráticas o el ejercicio del derecho, extendiendo los poderes de la inquisición policial, etc., sin que nadie, sin que ningún demócrata, pueda oponerse seriamente a ello, ni hacer otra cosa que deplorar estos o aquellos abusos en el empleo *a priori* abusivo de la fuerza en virtud de la cual una democracia se defiende contra sus enemigos, se defiende ella misma, de sí misma, contra sus enemigos potenciales. (Ibíd.: 59)

Para protegerse contra las amenazas de los enemigos, la democracia se auto-inmuniza, se radicaliza la seguridad, se implementan estrategias militares y policiales radicales en pleno territorio. Por eso surge su propia contradicción, porque la libertad, sustento de la política, queda entonces acotada a la seguridad: “Allí donde la libertad ya no está determinada como un poder, un dominio o una fuerza, como una facultad siquiera, como facultad del ‘yo puedo’, la evocación y la evaluación de la democracia como poder del *demos* se pone a temblar” (Ibíd.: 60). Entonces, si la libertad se ve amenazada, la democracia merece ser criticada, incluso cuando sea el mejor de los regímenes posibles en el que pueda vivirse, porque la democracia lleva en su seno la posibilidad de ser criticada y cuestionada en aras de que pueda fortalecerse.

Incluso Derrida hace una serie de cuestionamientos aparentemente contra la democracia, pero no podrían ser formuladas públicamente, a riesgo de perder la vida, en un régimen autoritario o totalitario, lo que no quita que sea legítimas: “¿El derecho a hablar sin tomar partido *por* la democracia es más democrático o menos democrático? ¿Y sin otorgarle una confianza ciega a la democracia? ¿Sí o no es la democracia la que garantiza el derecho a pensar y, por lo tanto, a actuar sin ella o contra ella?” (Ibídem). Sin duda, estas preguntas permiten reflexionar la propia contradicción de las democracias en el tema de la seguridad, y sobre

todo en la construcción de un enemigo complejo, absolutizado y deshumanizado, moralmente radicalizado en el ‘mal’.

Esta construcción del enemigo complejo, del mal radical encarnado en él, asume las certidumbres de sus argumentos y sus propias convicciones como suficientes para justificar la certeza de un enemigo, incluso cuando éste es claramente difuso. Por eso, apelar a los absolutos es el fin de la política porque imposibilita el diálogo, la deliberación y los acuerdos, porque se exacerban las contradicciones y el diálogo se suspende.

Señalar la auto-inmunidad de la que es auto-víctima la democracia implica un cuestionamiento sobre la pérdida de la libertad y la política democrática en aras de la seguridad, por lo que más que ‘reenviarla’ en el sentido de Derrida, se requiere recuperarla en sus cimientos fundamentales, en el sentido de la deliberación de hombres libres en el espacio público, porque el miedo genera silencio, y el silencio a su vez violencia, y, como ha señalado Arendt, donde reina la violencia, está el fin de la política.

A modo de conclusión: algunas notas sobre la enemistad

El enemigo comprendido como símbolo arquetípico se encuentra presente en prácticamente todo momento de la humanidad. La construcción de “los otros”, los extranjeros, los migrantes, los distintos, los que vienen de fuera, suelen ser ocupados como una suerte de chivos expiatorios en la construcción de estas enemistades. Estas, como se ha visto, se manifiestan desde el monstruo de los grandes mitos tradicionales hasta el uso moderno y secularizado en la construcción de los grandes mitos políticos y los enemigos contemporáneos como el terrorismo. En este sentido, es posible establecer algunas de las características básicas en torno a la construcción del enemigo:

1. El enemigo es construido.
El enemigo nunca existe *a priori*, por el contrario, es socioculturalmente construido mediante procesos de socialización simbólica del discurso político y social.
2. El enemigo nunca es permanente.
La enemistad implica una relación dinámica; es decir, que se transforma con el paso del tiempo y con las relaciones de poder y conflicto, de tal modo que la enemistad del presente configurado en un grupo social concreto puede no ser la misma que en el pasado o, en su defecto, se verá transformada en el futuro.
3. La enemistad es multidireccional.
La construcción del enemigo se teje dentro de una red más compleja que la simple relación binaria amigo-enemigo, no solamente por su transformación en el tiempo y por sus cualidades construidas, sino porque los actores en un

- campo de poder son múltiples, con intereses diversos que, conforme a la dinámica de las interacciones generan una densa red de enemistades potenciales.
4. No sólo se construye al enemigo sino su contexto.
La construcción de la enemistad está aparejada de la construcción de un entorno que legitima y favorece el discurso y la concreción simbólica en un grupo específico.
 5. El enemigo nunca es en sí mismo, sino en relación con los otros.
De la misma forma en que la violencia es una forma de socialización, la enemistad es también producto de una interacción que es mucho más compleja que adentro-afuera. El enemigo es discursivo, narrado, simbolizado, por lo tanto, parte integral de la interacción con otros.
 6. La relación de enemistad, parte de una ubicación hermenéutica totalizadora. Saberse colocado en una perspectiva implica reconocer que otras personas también están situadas en una perspectiva a partir de la cual se comprenden a sí mismas, a los otros y al mundo; por lo tanto, el principio de la ubicación hermenéutica para la comprensión es el fundamento del diálogo y, con éste, de la política, la comunicación y la deliberación argumentativa. Por el contrario, una ubicación hermenéutica totalizadora, es absoluta e intransigente con la otredad.
 7. Al enemigo se le controla y somete, pero no se le aniquila por completo.
Cuando una enemistad es construida, se deposita en el enemigo una atribución constitutiva fundamental de quien lo ha colocado en esa posición; es decir, el enemigo genera una relación de interdependencia, por lo que en el juego de relaciones nunca se aniquilará por completo la enemistad.
 8. El amigo de hoy, puede ser el enemigo de mañana, y viceversa.
La dinámica característica de la enemistad implica su mutabilidad, así como la vulnerabilidad ante las transformaciones propias de los contextos históricos específicos. La enemistad tiene un uso pragmático, por lo que cambia conforme a las propias necesidades y relaciones de poder, alianzas y estrategias de acción.
 9. El enemigo puede serlo en una situación, pero puedo no serlo en otra.
Se pueden establecer distintos tipos de relación e interacción incluso en un contexto de enemistad, lo que implica que, si el origen es, por ejemplo, político, pueden establecerse relaciones de amistad en un plano económico.
 10. Uno puede convertirse en su propio enemigo.
Las condiciones de enemistad llevadas al extremo pueden hacer que decisiones o posiciones de poder que en un contexto resultaron útiles en una relación de enemistad, se conviertan en contraproducentes en otro contexto específico cuando la relación haya cambiado.
 11. El enemigo es subjetivamente construido, pero requiere siempre de una configuración concreta para explotar su eficacia.

Un enemigo que intenta ser construido de forma abstracta, pero sin referentes empíricos y concretos, no puede tener la efectividad buscada. El contexto y la configuración de la enemistad pueden también transformarse conforme a las necesidades y a los cambios en las relaciones de poder dentro de un capó específico, en el cual la enemistad tenga efecto

12. El enemigo y el amigo comparten el mismo código simbólico que les permite, a partir de ahí, diferenciarse y asumirse como tales;

La enemistad es siempre una construcción sociocultural, lo que implica que hay un código compartido a partir del cual se comprende el campo en el que se participa, el capital con el que cuentan, y el lugar asignado y asumido, de tal forma que la enemistad no solamente es construida sino que es reconocida por los actores que participan en la relación y que comprenden los códigos de lo que significa una enemistad, dentro de un campo y un contexto específicos.

13. El enemigo es a la vez muchos, condensa a los enemigos del pasado y los por venir;

Dado que es una construcción histórica, pero con características estructurales que se reactualizan en cada configuración concreta, el enemigo condensa las enemistades del pasado que sirven para legitimar un discurso de enfrentamiento y construcción de los héroes que, lo mismo que en el pasado, se enfrentaron con valentía al enemigo y lo derrotaron. Los discursos conservadores, nacionalistas y patrióticos, están cargados de estos símbolos del pasado que son reactualizados en la nueva enemistad o con alguna potencial por venir.

14. El enemigo absoluto es despojado de su persona jurídica, moral e individual. Como se ha señalado, la enemistad llevada a sus extremos, implica un proceso complejo y radical de deshumanización, lo que implica que el portador de la enemistad ha perdido las cualidades básicas de persona, como establece Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (1998): en su aspecto jurídico, al quedar en los márgenes e incluso despojado de la lógica del Estado de derecho y aún menos de los derechos humanos; en su aspecto moral, el enemigo pierde todo vínculo con la comunidad, es un afuera o, en algunos casos, una suerte de mal o tumor que debe ser erradicado; finalmente, la pérdida de individualidad, que no es sino la ausencia de voluntad personal, de sentido de libertad, deseo, comunicación y movimiento.

15. No necesariamente el enemigo de mi enemigo es mi amigo.

En una red compleja de actores, el enemigo de mi enemigo puede ser también mío, en una escala diferente o en un campo distinto, pero precisamente dado que no obedece a una lógica binaria o de equilibrios aritméticos, es sin duda, una red simbólica mucho más compleja la que define las relaciones de enemistad y del lugar que ocupan los múltiples actores.

16. Dado que es construido, mi enemigo puede ser cualquiera, pero yo puedo ser el enemigo de cualquiera.

La relación de enemistad, dado que no es unidireccional ni obedece a una relación binaria, es construible con base en un contexto específico dentro de un campo de poder determinado, lo que implica que, en estricto sentido, en el proceso de construcción del enemigo, cualquiera puede serlo y uno mismo puede ser enemigo de cualquiera.

17. La relación absoluta amigo-enemigo es la suspensión de la política.

La política en tanto posibilidad de deliberación de los hombres libres en el espacio público para la construcción de la vida colectiva implica una relación abierta al diálogo y al intercambio simbólico de sentido, en el que es posible construir relaciones de comunidad, en un entorno de diversidad.

Sin duda, aunque no es la intención establecer estos puntos como principios inamovibles en el análisis de la construcción del enemigo, sí permiten establecer algunas características compartidas, tanto en un análisis histórico como estructural. Después de todo, el enemigo ha acompañado siempre al ser humano, con mucho mayor impacto en su vida que el propio amigo.

Bibliografía

- Amador, J. (2004). *Las raíces mitológicas del imaginario político*. FCPyS/Miguel Ángel México: Porrúa.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2011). *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*. Bueno Aires: Katz.
- Campbell, J. (2011). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Cassirer, E. (2004). *El mito del Estado*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (2001). “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales”. En: Borradori, G. (2004). *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Buenos Aires: Taurus.
- Derrida, J. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- Eliade, M. (2010). *Tratado de historia de las religiones*. México: Era.
- Jung, C. (2012). *Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Keen, S. (1991). “El creador de enemigos”. En: Jung, C. et al (1991). *Encuentro con la sombra. El poder oculto de la naturaleza humana*. Formato PDF.
- Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.
- León, E. (2001). *De filias y arquetipos. La vida cotidiana en el pensamiento de occidente*. Barcelona: Anthropos/UNAM.
- León, E. (2011). *El monstruo en el otro. Sensibilidad y coexistencia humana*. Madrid: Sequitur/UNAM.
- Safranski, R. (2008). *El mal o El drama de la libertad*. México: TusQuets/CONACULTA.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.