



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

Πολέμιος y Feind

la recepción geomitológica de Platón en Carl Schmitt:
estudio sobre la formación metafísica del Estado

Tesina que presenta
MIGUEL ÁNGEL CABRERA SÁNCHEZ

Para obtener el título de licenciado en Filosofía

Con la asesoría del doctor en Filología Clásica
JAVIER ESPINO MARTÍN

CIUDAD DE MÉXICO
MMXX



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Πολέμος y Feind,
la recepción geomitológica de Platón en Carl Schmitt:
estudio sobre la formación metafísica del Estado

Πολέμος y Feind,
la recepción geomitológica de Platón en Carl Schmitt:
estudio sobre la formación metafísica del Estado

Un ejercicio comparativo entre
Platón y Carl Schmitt

por
Miguel Ángel Cabrera Sánchez

INDEX

1	Introducción	15
2	Platón y el concepto geomitológico de Estado	21
2.1	Contexto histórico-político y biográfico de Platón	
2.2	La noción de “Estado” en la <i>República</i> , de Platón	
2.3	El binomio εχθρός-Πολέμιος en Platón	
3	El platonismo en la noción de Estado de Carl Schmitt	43
3.1	Contexto histórico-político y biográfico de Carl Schmitt	
3.2	La idea de “Estado” en <i>El concepto de lo político</i> , de Schmitt	
3.3	El binomio <i>Feind-Freund</i> en Schmitt	
4	Conclusiones	69
5	Bibliografía	73

τὸ γὰρ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐλέγχεται.

Lo verdadero nunca puede ser refutado.

Πλάτων, *Gorgias*, 473b

Alguna vez, hace mucho tiempo, me demoraba observando un tablero de colores blanco y negro, y las piezas sobre él, de formas misteriosas. La tarde declinaba y el sonido lejano de los algodonereros exclamando en el parque, los automóviles o el amable griterío de las demás personas me invitaba a unirme a ustedes: a ti, a mamá, a Luis, con el fin de visitar algún restaurante. Hice mi mejor esfuerzo en resolver ese acertijo particular, tan difícil pero tan interesante al mismo tiempo. Así son las cosas en esa superficie de ocho por ocho, —un juego que es imposible de describir en su belleza y complejidad—, geométricas y de largo aliento. Aquella ocasión cedí; dejé para otra ocasión el hecho de regresar a las sesiones sabatinas del club y concentrarme nuevamente en los trebejos. No sabía, no podía saber, que la de esa tarde sería mi última clase de ajedrez.

Ahora, pasados los años, puedo dar cuenta ante el juez destructor que es el tiempo, de los razonamientos que inspiraron mi interés por las formas abstractas. Les puedo confesar, no sin un guiño nostálgico, que resolví por fin el acertijo.

Dedico este libro a mi amada e inextinguible familia Cabrera Sánchez.

Este trabajo de titulación ha sido realizado gracias a la generosidad del proyecto PAPIIT *La Recepción Clásica entre finales del siglo XIX y el siglo XXI: teorías de la estética de la recepción y su aplicación en el diálogo narrativo entre la Antigüedad y el mundo contemporáneo* (Clave: IA400918). Se encuadra como producto de “formación de recursos humanos”.

El presente estudio tiene como objetivo poner de relieve las similitudes entre el pensamiento político de Platón y el de Carl Schmitt, particularmente el que se deriva de la *República* en el libro V y que reaparece en *El Concepto de lo Político*. Las ideas así expuestas abonarán a formular los vínculos entre metafísica y lo político. El resultado se traduce en una nueva valoración de la influencia del pensamiento de la época clásica como hermenéutica política moderna. Para ello, en un primer apartado, se contextualizará el pensamiento de Platón en Grecia, haciendo énfasis en el marco histórico que rodeaba al pensador griego, lo cual nos parece una característica indispensable en cualquier comparación, a nivel interpretativo. Posteriormente, un ejercicio similar mostrará, en el caso de Carl Schmitt, la realidad operativa y más pragmática de su obra como uno de los corolarios del pensamiento platónico. Consecuentemente, ello desvelará la vigencia de la filosofía política de la antigüedad como marco y fuente interpretativos de los acontecimientos históricos del siglo XX, toda vez que señalará uno de los aspectos menos conocidos y estudiados del jurista alemán en relación a los fundamentos de su filosofía, cuya principal influencia ha sido rastreada exclusivamente en la Modernidad, y en autores como Hobbes, Rousseau o Kierkegaard.¹

La búsqueda de una organización política óptima ha sido uno de los grandes tópicos por los que la filosofía se ha detenido a debatir y precisar con sumo detalle. Es claro, en ese sentido, que la teoría se coteje con los hechos observables, por lo que es posible pensar en la sociedad como un ente histórico cuyos resultados es posible revisar analíticamente. Sólo, en ese sentido, se entiende y justifica el hecho de comparar dos autores tan distantes. En este escrito no concebimos el decurso tradicional del tiempo como una acumulación de saberes y hechos enfocados hacia un propósito completamente clarificado y progresivo, sea cual sea, sino que asumimos que la historia es un entramado complejo de intertextualidades² en que,

¹ “La teoría clásica de la soberanía coloca su esfera de acción en el último eslabón de la cadena política de mando; es decir, la soberanía ha sido pensada como el punto de apelación final que respalda el orden político concreto. Carl Schmitt, con influencia de Jean-Jacques Rousseau y Emmanuel-Joseph Sièyes, conceptualiza la soberanía como una entidad concreta y decisora que sustenta y crea el orden específico en que se circunscribe.” (Alcántara, 2012: 9).

² “La teoría intertextual ha hecho posible que podamos contemplar nuevos horizontes para

en analogía con una red, un punto o cruce se interconecta con algún otro. Sólo así es posible trazar una primera aproximación a la necesidad de leer a Schmitt, en este caso, como uno de los receptores de las ideas de Platón que, a través del tiempo, se actualizan a través de modificaciones hermenéuticas creando así una relación dialógica e histórico-pragmática entre autor y lector.³ Así, la filosofía griega reaparece menos como un momento en la antigüedad: la historia literaria no es la suma de sus diferentes etapas, claramente limitadas y significadas sino un continuo transhistórico donde la experiencia literaria se vuelve indisociable de la praxis social. Para ello serán utilizadas las conceptualizaciones de la escuela de Constanza que hacen de la experiencia literaria ese entramado intertextual que enriquece y resignifica el hecho hermenéutico.

Así, el horizonte de expectativas (*Erwartungshorizont*) propuesto por Hans-Robert Jauss, el cual hace valer el contexto interpretativo del lector respecto al texto, establece un sistema de equivalencias resignificantes, traducibles y reformuladas por la experiencia hermenéutico-literaria de Schmitt con la expectativa de un rechazo tanto de la política liberal como de los enemigos de la República de Weimar. Por otra parte, los espacios vacíos (*Leerstellen*) avanzados por Wolfgang Iser forman la estructura

la interminable relación entre los autores antiguos y los modernos, y que esta relación se establezca, básicamente, en términos de diálogo. En el caso del comparativismo, esta teoría restablece criterios que superan con creces los estrechos márgenes de la imitación o la influencia a la hora de hablar acerca de la relación entre textos. La relación esencial es la que viene definida por un 'hipotexto' o texto subyacente. El hipotexto no funciona tanto como algo físico, sino como una suerte de 'texto mental', asimilado por el lector, que los transformará convenientemente para que dé lugar; acaso, a un nuevo texto, ya recontextualizado." (García Jurado, 2016: 212).

³ "I see the challenge to literary studies of taking up once again the problem of literary history, which was left unresolved in the dispute between Marxist and Formalist methods. My attempt to bridge the gap between literature and history, between historical and aesthetic approaches, begins at the point at which both schools stop. Their methods conceive the literary fact within the closed circle of an aesthetics of production and of representation. In doing so, they deprive literature of a dimension that inalienably belongs to its aesthetic character as well as to its social function: the dimension of its reception and influence. Reader, listener, and spectator—in short, the factor of the audience-play an extremely limited role in both literary theories. Orthodox Marxist aesthetics treats the reader—if at all—no differently from the author: it inquires about his social position or seeks to recognize him in the structure of a represented society. [...] For even the critic who judges a new work, the writer who conceives of his work in light of positive or negative norms of an earlier work, and the literary historian who classifies a work in its tradition and explains it historically are first simply readers before their reflexive relationship to literature can become productive again. In the triangle of author, work, and public the last is no passive part, no chain of mere reactions, but rather itself an energy formative of history. The historical life of a literary work is unthinkable without the active participation of its addressees." (Jauss, 1982: 18 y 19).

o matriz funcional que permite la interacción entre creador literario e intérprete o lector. Así lo refiere el mismo pensador:

“Como una disrupción en la coherencia del texto los espacios vacíos o de indeterminación devienen en una actividad imaginativa propia del lector. Gracias a ello se adquiere el carácter de una estructura que se auto-regula, en la cual se producen cavidades que poderosamente crean incentivos para el desarrollo de la conciencia imaginativa del lector. Es válido completar las creencias con nuevas ideas. Formalmente hablando, esta estructura funciona como una disposición en armonía. [...] Diferentes niveles son posibles para la regulación de tal estructura armónica. La estructura misma por tanto permanece ampliamente inamovible dentro del cambio. Puede de esa manera ser considerada como una matriz elemental que habilita la interacción entre texto y lector. [...]

Esta característica general de los espacios de indeterminación puede ser diferenciada en vista de la efectividad de su desarrollo durante el proceso de interacción. Los espacios vacíos generan una interconectividad literaria que hasta ahora ha sido omitida y que a la vez son los requisitos de esa conectividad. Como tales, no obstante, no les es permitido ningún contenido propio debido a que permiten únicamente mostrar la requerida conectividad de los segmentos literarios, pero no volverse uno de ellos. Ellos mismos permanecen sin descripción en tanto que ‘pausas del texto’ no son nada realmente, pero este ‘nada’ origina una amplia propulsión en la actividad constitutiva propia del lector. Ahí siempre donde segmentos de texto abruptamente convergen unos contra otros se encuentren espacios vacíos, los cuales crean disrupciones en el orden esperado de los textos.” (Iser, 1994: 301-2).” (Iser, 1994: 301-2).

Al asumir la incompletud de un texto, en este caso la *República*, los espacios indeterminados son completados en el fuero del pensamiento interno de Schmitt como fecunda posibilidad regenerativa de su realidad del entorno geomitológico en el que hace valer su interpretación de la filosofía platónica, si es que se piensa que el constructo político de la antigua polis griega —con su escasez de recursos en comparación con los grandes imperios como el romano, el persa u occidente moderno, su pequeñez espacial mediterránea e insular— representa una posibilidad de fundación

geomitológica literariamente establecida por Platón, en este caso. De ese modo, Schmitt propone un tipo de completud hermenéutica a partir de esos espacios vacíos o de indeterminación, puesta siempre en función de sus experiencias como intérprete de la antigüedad clásica y hace valer esa interpretación para pergeñar un constructo filosófico y jurídico que asiente legal e ideológicamente a Alemania en el siglo xx como propuesta de un Estado social fortalecido por la decisión o voluntad popular en un espacio geomitológico, es decir, metafísico-político, pero particularizado en el corazón estratégico de Europa continental.

Vale la pena precisar, por otra parte, que la filosofía de Platón representa en el diálogo *República* uno de los momentos más álgidos y centrales de la filosofía política, y que no puede ser tomado en menos, tanto como no lo es el hecho de comprender que vivimos, figuradamente, dentro de los corolarios de aquellos estadistas que han hecho un diseño de lo social. Rastrear la influencia de Platón en Schmitt, por tanto, significa volver a reflexionar sobre la estructura del tejido de los fenómenos políticos que, como se demostrará, nos subsumen y nos implican radicalmente: ser humano es ser político.

Aclarado lo anterior, es necesario referir que este estudio se centra en el binomio conceptual amigo/enemigo, eje nodal de la filosofía política de Carl Schmitt, retomado desde el libro V de la *República*. La realidad es que la importancia de esta distinción conlleva a resultados significativos. Al definir y clarificar qué significa lo político, Schmitt no solamente propala una de las definiciones más profundas y significativas de la soberanía de un Estado, tan subsumida en el marco de la unidad y claridad identitarias, sino que nos hace admitir, desde su postura crítica, las consecuencias de lo que significa ser moderno en términos políticos. En realidad, la construcción de dicho aparataje roza los confines de la antropología, los cuales rebasan por mucho el tratamiento elemental aunque generativo de este texto. Para nada es intrascendente, no obstante, hacer mención que tal abordaje sólo puede arrojar luz sobre la exploración de las posibilidades de un mundo políticamente diferente, plasticidad que ya en Platón se barruntó como el desarrollo idealizado de todas las capacidades de una sociedad. La fecunda idea de democracia, de ese modo, se resignifica como la participación total de un pueblo en los quehaceres de su cotidianidad desde un eje filosófico rector, lo cual compromete al individuo en la especificidad de su idea de lo comunitario. Como se alcanza a presentir, entonces, el vínculo entre metafísica y lo político arroja a la palestra de la reflexión ideas tan importantes como la del surgimiento de un tipo de

compromiso colectivo. A final de cuentas, no es sino el guardián platónico el que hace valer la ontología de un pueblo que lucha por sobrevivir: un giro existencial tan llamativo como necesario.

2 Platón y el concepto geomitológico de Estado

Pensar y definir el espacio es uno de los prerequisites fundamentales al problematizar la idea de estructura social. Tan innumerables como pueden ser los teóricos del Estado, es claro que esa diversidad se adscribe en relación a la capacidad de implementar una idea de orden. Dicho en una palabra: el orden es la más clara aspiración de todo ente comunitario. El origen de ese orden, su inspiración, aquí afirmamos, es mitológico en el sentido en que Platón codifica un tipo de unidad panhelénica, cuya conformación se vincula con la coyuntura política de su época como con la composición poética de los hechos arcaicos que narran Hesíodo y Homero, en el sentido de que el corpus mitológico helénico representa, para los griegos, uno de los elementos de unificación identitaria más relevantes. Grecia, desde ese punto de vista, representa una unidad logo-mítica.

2.1 Contexto histórico-político y biográfico de Platón

Aristocles de Atenas (428-347 a. C.) mejor conocido como Platón, hijo de Aristón y Pericción es descendiente del último de los reyes áticos, el mítico Codro, y del aclamado estadista Solón, por parte de su madre. Su vida temprana siempre se halló vinculada tanto a la nobleza como a la política. Pariente de Critias, la influencia de éste en el joven Platón, así como la de Sócrates, conocido de aquél, coadyuvarían a desarrollar sus ideas sobre la posibilidad de un Estado perfecto. Es sabido, entonces, que la ideología espartana de los Treinta Tiranos en Atenas, —a la que pertenecía Critias, tío de Platón—, cuya sustancia aristocrática se retrotrae a la nobleza arcaica, propugnaba un gobierno de espíritu antidemócrata. Según Lisias en *Contra Eratóstenes*, «Era necesario purificar la ciudad de malos ciudadanos y disponer a los demás para la virtud y la justicia».⁴ El esmero, por otra parte, de la educación en que fue acuñado harían de Platón un hombre muy versátil en la gimnasia, la ciencia y las artes, en particular en relación al cultivo de la poesía, misma que abandonaría a su encuentro con Sócrates. Wilamowitz ha observado que en el ateniense no

⁴ Lys 12, 5: χρῆναι τῶν ἀδίκων καθαρὰν ποιῆσαι τὴν πόλιν καὶ τοὺς λοιποὺς πολίτας ἐπ' ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην τραπέσθαι.

se encuentra en absoluto la influencia de sus padres, y que la ausencia de figuras femeninas en su vida, incluida la materna, lo impulsaría a hacerse de mejores recuerdos en la cofradía de hermanos mayores.⁵ Esto podría explicar el entrañable idealismo por el que su maestro es representado en los *Diálogos*. No menos importante fue la influencia que recibió de los sabios jónicos, como aquella idea de Heráclito en que el devenir se volvería, más tarde, un principio constitutivo de la reflexión en torno a lo inmutable. A la muerte de su maestro en el 399 a. C, refiere Diógenes Laercio, entonces, el joven filósofo se entregaría a los viajes en torno a Mégara, Cirene, Italia o Egipto en los que trabaría relación con la secta de los pitagóricos, la cual sería una de sus influencias más fundamentales, así como con diversas escuelas eleáticas. Los viajes, por tanto, fueron de índole formativa y, asumidos, perfilarían su novedosa doctrina, la cual se adscribe tanto a la dialéctica como a la conformación teórica del Estado. «Hizo una especie de miscelánea de las opiniones de los heraclíteos, los pitagóricos y los socráticos. En lo relativo a las cosas sensibles filosofaba con Heráclito, a las intelectuales, con Pitágoras, y a las políticas, con Sócrates».⁶ La existencia de Platón como legislador, según lo anterior, parece indistinguible de sus investigaciones metafísicas. Sus diálogos la *República*, *Político* y, finalmente, *las Leyes*, reflejan la evolución y madurez de su pensamiento político, el cual desemboca en la conformación de un sistema mixto de gobierno oscilante entre la astucia de un rey filósofo (monarquía) y la voluntad del pueblo (democracia). En Platón, la constitución de un Estado significa la cristalización de la metafísica, pues de la idea suprasensible del bien, su Forma, se deriva el orden político, con lo cual es posible admitir una teoría de la praxis o, también, una puesta en marcha de aquello que se pensaba inviable: una geometría sin espacio, la justicia. Tal programa filosófico queda entretejido cercanamente con los acontecimientos histórico-biográficos del ateniense como de su maestro Sócrates, por lo que debe entenderse su enjuiciamiento como el hilo conductor entre teoría filosófica y acción política, todo ello enfocado a hacer una revisión crítica de la democracia de sus coetáneos. La democracia,

⁵ “Von den Eltern spürt man nichts bei ihn; auch nicht die leiseste Hindeutung auf ein herzliches Verhältnis zu der Mutter, so daß es scheint, als hätte schon der Kindheit Platons jedes weibliche Element gefehlt, vordeutend auf das Leben, in das niemals eine Frau hineinspielt, nicht einmal störend. Dagegen hat er im Staate von seinen älteren Brüdern lebensvolle Bilder gezeichnet, das des jüngeren mit unverkennbarer Liebe.” (Wilamowitz 1920: 37).

⁶ D.L. III, 8: μίξιν τε ἐποιήσατο τῶν τε Ἡρακλειτείων λόγων καὶ Πυθαγορικῶν καὶ Σωκρατικῶν: τὰ μὲν γὰρ αἰσθητὰ καθ' Ἡράκλειτον, τὰ δὲ νοητὰ κατὰ Πυθαγόραν, τὰ δὲ πολιτικὰ κατὰ Σωκράτην ἐφιλοσόφει.

de ese modo, más que un fenómeno aislado se convirtió en un objeto de estudio histórico.

Así, es necesario hacer distinguir la temporalidad misma de la caída de la monarquía arcaica respecto al auge de la democracia como un seguimiento histórico que va desde la Guerra de Troya en el siglo XIII o XII hasta el primer nacimiento de la democracia en Atenas, proceso gradual que iniciaría en torno al año 621 con la consolidación del corpus de leyes de Dracón y que llegaría a su auge con las reformas de Clístenes en 508, quien en un intento de otorgar coherencia democrática dividió al Ática en tres regiones, cada una de las cuales, a su vez, contenía diez fracciones territoriales que facultaban el voto ciudadano.⁷ Es necesario referir que el auge de la democracia griega, no obstante, siguió haciendo énfasis en la necesidad de la propiedad de la tierra y la clase social para acceder a la ciudadanía. Hacia el siglo VI los derechos políticos que constituían la ciudadanía no eran otorgados a aquellos que no fuera propietarios de tierras, como tampoco a quienes su nivel económico no fuese preferente, de tal manera que el potencial ciudadano pudiese aspirar a adquirir sus propias armas de combate, y de elevado costo. La infantería griega más prominente, el cuerpo de hoplitas, destacó no solamente por sus habilidades en la guerra sino por tratarse de un grupo de ciudadanos, todos ellos iguales ante la ley, y por cuya riqueza personal y familiar era posible adquirir las grebas, el casco y el pesado escudo.

Tal equipamiento militar, por cierto, se justifica cuando es puesto en función de la amenaza que representó para la Hélade la invasión persa entre 492 y 449, la cual proporcionaría el impulso final para hacer del disperso conjunto de islas un solo espacio ideológicamente unificado contra el invasor común, según Luciano Canfora.⁸ Este es en realidad el mayor aporte de la presencia irania en el Mediterráneo: el haber unificado identitariamente a los griegos, los cuales compartían a su vez un tipo de coherencia religiosa según el único y mismo cuerpo mitológico, siempre puesto en relación a la época arcaica. La victoria en las Guerras Médicas

⁷ “En adelante el ciudadano ático se nombraba según la tribu a que pertenecía y este objetivo no era otro que la creación de la nación ática, que en adelante aparece como un solo cuerpo, dividido en diez tribus, treinta tercios y aproximadamente cien comunidades (*demos*).” (Bengtson [1965] 1989: 27).

⁸ “Las Guerras Médicas actuaron como un catalizador al crear la distinción entre griegos y bárbaros. [...] La contraposición entre Europa y Asia es mostrada por Esquilo en *Los Persas* (472 a. C.) en la imagen de dos hermanas —los dorios y los persas— quienes son enemigas. Esta imagen sería proyectada en el marco de la Guerra de Troya, haciendo aparecer a los troyanos retrospectivamente como ‘bárbaros’.” (Canfora 2006: 11).

en el siglo V colocaría a Atenas, más tarde, en el epicentro del desarrollo económico y democrático, el cual entraría eventualmente en decadencia debido a una poco eficiente administración del tesoro público y un excesivo sentimiento de supremacismo imperial.⁹ Este descontento llegaría a desestabilizar a la Liga Ática, la cual, finalmente, se opondría bélicamente a Esparta y sus aliados del Peloponeso hacia el 430. En este contexto de los acontecimientos históricos, Platón intenta hacer de los antiguos valores aristocráticos un argumento válido a manera de crítica contra la decadente democracia que, razonaba, acabó innecesariamente con la vida de su maestro. Es fundamental, así, asociar el pensamiento filosófico-político de Platón como una crítica agudísima a los excesos de la democracia de su época y, por tanto, a la fundamentación de la misma. Ello es el engarce hacia la teorización que dio vida a la *República* y al intento del griego por implementar su imaginaria política en Siracusa. Es innegable el perfil aristocrático de Platón, pero no es menos importante señalar que, en realidad, nos acapara en primer lugar la idea de un Estado virtuoso en clave filosófica, fuente de inspiración para el pensamiento político de la posteridad, y cuya gran fuerza se hace sentir en la conceptualización del espacio de Carl Schmitt.

2.2 La noción de “Estado” en la *República*

Platón termina de redactar la *República* hacia el año 374. Euforión y Panecio (Diógenes Laercio III, 37) refieren que el filósofo ateniense habría pulido el diálogo hasta su muerte, con lo que apuntala la centralidad de la obra en la biografía del griego. Recordemos que el pensamiento político de Platón se traza según un arco cronológico vertido en sus tres obras centrales en torno al problema de la conformación estatal: la *República*, el *Político* y las *Leyes*. En este escrito nos concentraremos únicamente en el concepto de Estado en la *República*.

Suele concluirse que las argumentaciones políticas platónicas son inviables en la práctica, debido tanto a la severidad del modo de vida que invoca como a los reiterados esfuerzos que el ateniense procuró en sus viajes. Antes de intentar demostrar lo contrario, es necesario situar la obra política de Platón como una de las más fecundas aportaciones al debate

9 “La secesión de Naxos y Tasos es indicio de la acción opresora que Atenas ejercía sobre sus pretendidas aliadas. Su política consistió en transformar las contribuciones de barcos en contribuciones de dinero, y poco a poco su interferencia se atrevió a los asuntos interiores de los países aliados.” (Petrie, 2016: 37).

sobre la organización política de las sociedades, es decir, que al margen de la viabilidad de su proyecto, se reconoce en el pensador a uno de los grandes teóricos de las estructuras políticas, y cuya influencia perduraría en personajes como Cicerón, Alfarabi, y Spinoza, entre otros.

Se vuelve entonces preponderante rescatar la noción platónica de Estado solamente para resaltar algunos de sus supuestos con arreglo a la posibilidad de una reforma en el modo de vida político de una comunidad.¹⁰ Si asumimos la veracidad de la carta VII en 326a-b, el filósofo escribe:

acabé por comprender que todas las ciudades actuales están mal gobernadas y que su legislación será prácticamente incurable sin una extraordinaria preparación y con la suerte por aliada. Y fue entonces cuando me vi forzado a proclamar, en alabanza de la verdadera filosofía, que sólo con su luz puede reconocerse dónde está la justicia tanto en los negocios públicos como entre los individuos particulares... Por aquí, pues, iban mis pensamientos cuando en mi primer viaje llegué a Italia y a Sicilia.¹¹

De donde es posible atestiguar que la intención del griego es proponer una verdadera transformación social, según la manera en que la filosofía aborda el problema del disfuncionalismo político. Algo estaba mal y había que cambiarlo. Pero, ¿Platón se habría arrojado a tal empresa sin seguir un modelo exitoso? Según refiere Antonio Gómez Robledo, el ejemplo virtuoso de la ciudad de Tarento gobernada por el pitagórico Arquitas hizo las veces de parámetro por el cual Platón buscaría pulimentar y llevar a cabo sus esquemas conceptuales.¹²

10 "...carecemos de cierto conocimiento de las circunstancias políticas en que tiene lugar esta conversación acerca de los principios de la política. Sin embargo, podemos suponer que ocurre en una época de decadencia política de Atenas, que, sea como fuere, Sócrates y los principales interlocutores (los hermanos Glaucón y Adimanto) estaban sumamente preocupados por esa decadencia y pensando en el modo de restaurar la salud política. Lo cierto es que Sócrates hace muy radicales propuestas de 'reformas' sin encontrar una seria resistencia. Pero también hay en la República unas cuantas indicaciones en el sentido de que la muy anhelada reforma es la del hombre en lo individual." (Strauss, 2006: 44).

11 τελευτώντα δὲ νοῆσαι περὶ πασῶν τῶν νῦν πόλεων ὅτι κακῶς σύμψασαι πολιτεύονται τὰ γὰρ τῶν νόμων αὐταῖς σχεδὸν ἀνιάτως ἔχοντά ἐστιν ἀνευ παρασκευῆς θαυμαστῆς τινος μετὰ τύχης λέγειν τε ἡναγκάσθην, ἐπαινῶν τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν, ὡς ἐκ ταύτης ἐστὶν τὰ τε πολιτικά δίκαια καὶ τὰ τῶν ἰδιωτῶν πάντα κατιδεῖν [...] ταύτην δὴ τὴν διάνοιαν ἔχων εἰς Ἰταλίαν τε καὶ Σικελίαν ἦλθον, ὅτε πρῶτον ἀφικόμην.

12 "Entre lo bueno habrá estado, a la cabeza, la Tarento gobernada por Arquitas, tan gran matemático como filósofo y político. De todo cuando vio Platón en su dilatada existencia,

Con una misión definida, de ese modo, es necesario colocar la *República* a la vista de los prismas de aquello que busca la justicia, ésta entendida como el fundamento legal que opera al interior de una ciudad, y que permea el desarrollo virtuoso de sus habitantes. Hoy en día podríamos intentar hacer llegar esa conceptualización como un modo de vivir cívico y ético de los habitantes de un país, en el sentido de que la constitución sienta las bases programáticas de un Estado.

Es necesario subrayar el hecho de que el aglutinante principal en la *República* es su carácter revisionista o crítico de los sistemas políticos de la época clásica, y como tal debe ser valorado, toda vez que se descubren las vetas de un pensamiento que apela a una percepción nostálgica o, en el mejor de los casos, mítica en cuanto asume el progresivo desgaste de los sistemas políticos, desde la aristocracia hasta la tiranía como forma ulterior de degradación, siendo preferible la idea del sistema político originario o antiguo. Prueba de ello lo encontramos en 547b, libro VIII donde Sócrates, —al explicar el proceso de corrupción de las razas hesiódicas (las de oro, plata, bronce y hierro),— refiere de las Musas el conocimiento mítico de que alguna vez existió la ciudad justa primigenia, por lo que es posible fundamentar el pensamiento político de Platón, además, como uno de los primeros intentos diacrónicos por restaurar un estado mitológico de justicia pura, previo al proceso de nuevas formas decadentes, derivadas unas de otras en el momento en que se contraponen entre sí:

Una vez producida la escisión, continué, se forman dos grupos de razas: el uno, constituido por la de hierro y la de bronce, tira hacia el lucro y la posesión de tierras y casas, y de oro y plata en metálico; y el otro, esas otras dos razas de oro y de plata, que no conocen la pobreza, por ser naturalmente ricas de alma, empujan hacia la virtud y la antigua constitución. Luego de muchas luchas y resistencias, acaban de llegar a un compromiso, conviniendo en repartirse y apropiarse tierras y casas¹³ (Platón, 2016: 284).

ésta fue, a lo que creemos, la más genuina encarnación —la única además— del gobierno filosófico.” (Platón, 2016: XXIII-IV).

¹³ στάσεως, ἣν δ' ἐγώ, γενομένης εἰλκέτην ἄρα ἑκατέρω τῷ γένει, τὸ μὲν σιδηροῦν καὶ χαλκοῦν ἐπὶ χρηματισμὸν καὶ γῆς κτήσιν καὶ οἰκίας χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου, τῷ δ' αὖ, τὸ χρυσοῦν τε καὶ ἀργυροῦν, ἅτε οὐ πενομένῳ ἀλλὰ φύσει ὄντε πλουσίῳ, τὰς ψυχὰς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν ἀρχαίαν κατάστασιν ἡγέτην: βιαζομένων δὲ καὶ ἀντιτεινόντων ἀλλήλοις, εἰς μέσον ὠμολόγησαν γῆν μὲν καὶ οἰκίας κατανειμαμένους ἰδῶσθαι.

Así, la situación del concepto de Estado en la *República* se centra sobre todo en la preponderancia de la justicia psicológica sobre la justicia política, o también en la conformación espacial de una filosofía mitológica. Según André Laks, de ese modo, Platón se sirve de la analogía ciudad-individuo, —ejemplificada metafóricamente según la cual un individuo observa de lejos en una pared letras pequeñas más difícilmente que letras grandes en 368c-d (siendo las pequeñas el alma individual y las grandes la ciudad)—, para hacer depender a la justicia política de la psicológica.¹⁴ El ser humano generado axiológicamente aspira a fundar una República en un espacio dado de acuerdo al paradigma hesiódico-mitológico. Esto quiere decir que la virtud política como analogía de la virtud del alma es necesaria para resaltar el hecho del cuidado del comportamiento de los ciudadanos, y en particular y mayoritariamente el de los gobernantes que aspiren a llevar las riendas de una ciudad. Platón hace énfasis en la formación del carácter de los gobernantes y guardianes para hacerlos extensivos al resto de la población, de tal manera que así como la polis es gobernada por un conjunto armonioso de leyes y principios, así también el alma se legisla por atributos de orden ético, por lo que el símil se vuelve fundamentalmente una normatividad a la cual, sobretodo, el filósofo que aspira a gobernar debe ceñirse. Es posible, además, denominar a este conocimiento como ontológico debido a su manifestación objetiva de la idea de bien.¹⁵ Recuérdese que para Platón existe el bien en

¹⁴ “La otra diferencia con relación al paradigma de las letras proviene del hecho de que entre justicia política y justicia psíquica haya una subordinación de orden ontológico (y, por ende, axiológico) de la primera respecto a la segunda. Cuando Sócrates, al final de la digresión que condujo de la justicia política a la justicia psíquica, afirma que la ciudad no proporciona otra cosa que ‘cierta imagen (eidôlon) de la justicia’, resulta claro que la relación ‘icónica’ que mantienen las dos especies de justicia no es reducible a la relación de similitud existente entre los caracteres de dos inscripciones. Tratándose de la relación alma-ciudad, el término ‘imagen’ cobra una significación ontológica. De hecho, la justicia política, que descansa en la repartición funcional de labores, se asemeja a un ‘sueño’ que concluye cuando se descubre la ‘verdadera’ justicia que se encuentra en el alma misma. Así, la justicia política no es más que el instrumento heurístico de la justicia psíquica.” (Láks, 2007: 32-33)

¹⁵ “La justicia no es la virtud de ninguna de las tres partes que componen la ciudad (productores, auxiliares y magistrados), sino la que resulta de la obtención de las virtudes específicas de cada componente cuando cada grupo cumple la función que es suya. Si los gobernantes gobiernan con *sabiduría*, si los auxiliares combaten con *valentía* y si tanto los productores como los magistrados hacen prueba de *templanza*, entonces la ciudad podrá ser denominada justa. *Mutatis mutandis*, la justicia individual consiste en cierta relación entre las virtudes propias de cada una de las tres partes del alma, cuando cada una ejerce su virtud específica: la sabiduría para la parte razonable, el valor para la parte ardiente (el *thumos*) y la templanza para el ámbito de los deseos inferiores. Esta concepción de la justicia como orden [...] halla una confirmación en la única alusión a una ‘Forma’ de justicia que encontramos en la *República*.” (Láks, 2007: 31).

sí mismo como una Forma unívoca de la que participan los individuos, por lo que esa “mismidad” política se vuelve paradigmática desde el gobierno mismo. En ese sentido, nos vemos impelidos a admitir como una de las consecuencias de la filosofía platónica un concepto de armonía política¹⁶, adscrita a la noción de Estado, es decir, que no solamente una constitución debe estar regulada por la búsqueda de la justicia y vigilada por un principio de virtud ética, sino que también el pleno funcionamiento pragmático de las articulaciones institucionales tendría que volverse, consecuentemente, un facilitador de las actividades desarrolladas en el interior de una ciudad. Si la comunidad participa de la Forma del bien¹⁷, eso quiere decir que las actividades de su fuero interno son proporcionadas. Es posible advertir, con ello, que la ambición platónica se muestra consecuente desde la aparición de una Forma desentrañada en clave psicológica, hasta la organización más minuciosa de sus habitantes, como si se tratase de una manifestación radial desde un centro organizador y estructurante. En segundo lugar, resulta nodal complementar la fundamentación de esa armonía con la de la idea de unidad política, lo que dará paso en el apartado siguiente a las nociones de *ἐχθρός* y *πολέμιος*. Por ahora parece consecuente referir la unidad política como sinónimo de supervivencia, en el sentido que Platón asigna a los guardianes, por lo que la virtud psicológica encontraría un complemento en la seguridad de tipo militar-defensiva. En el libro II (375 a-c), Platón hace notar en boca

¹⁶ Sobre esta armonía Plutarco refiere la influencia de Licurgo, paradigmático legislador lacedemonio, en la consolidación de una vida ejemplar urbana. En relación a Esparta entonces: “Ahora bien, no era, por cierto, esto lo principal para Licurgo entonces: dejar la ciudad con la hegemonía de casi todo el mundo, sino, por el contrario, convencido de que, como en la vida de un solo hombre, también en la de una ciudad entera la felicidad surge de su virtud y de la concordia consigo misma, a este fin la organizó y puso en armonía para que, haciéndose libres y autosuficientes, también vivieran sensatamente el mayor tiempo posible. Adoptaron también este principio para su sistema político [τῆς πολιτείας ὑπόθεσιν] Platón, Diógenes y Zenón, y todos cuantos, por haber intentado decir algo sobre estos temas, son alabados, pese a que dejaron solamente letras y palabras. En cambio, aquél, no letras y palabras, sino de hecho una constitución [πολιτεῖαν] inimitable habiendo sacado a la luz, y a quienes piensan que la actitud atribuida al sabio está fuera de la realidad, habiéndoles demostrado que toda [la] ciudad era amante del saber, verdaderamente superó con su gloria a los que en cualquier época hicieron política en Grecia. Precisamente, por eso, también Aristóteles afirma que recibió menos honores de los que merecía recibir en Lacedemón, pese a que recibió los mayores, pues hay un templo suyo y cada año le hacen sacrificios como a un dios.” (Plutarco, 1985: 336).

¹⁷ También Aristóteles advierte la relación bien-política. Así: “Pues a diferencia de los otros animales, es propio de los seres humanos tener la percepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, entre otras, y la comunidad en tales asuntos constituye la casa y la ciudad-Estado.” (Aristóteles, 2015: 123).

de Sócrates una descripción de la cualidad integral de los guardianes, mujeres¹⁸ y hombres:

“A tu parecer, le pregunté, ¿hay alguna diferencia, en lo que concierne a la función del guardián, entre el natural de un perro de buena raza y el de un joven bien nacido? —¿Qué quieres decir? —Que el uno y el otro deben tener agudeza de percepción para sentir al enemigo, y una vez que lo sientan, celeridad en perseguirle, y fuerza para librar batalla, si fuere necesario, después de haberle alcanzado. —De todo esto en efecto, dijo, habrá necesidad. —Y de coraje igualmente, para combatir bien. —Sin duda. —Pero un caballo, un perro o cualquier otro animal, ¿podrá ser valiente si no se suscita en él la cólera? ¿o no has observado que la cólera es algo indomable e inconvencible, y con cuya presencia es el alma del todo intrépida e invencible frente a todo? —Lo he observado. —Está claro, por tanto, cómo debe ser, por sus cualidades corporales, el guardián. —Sí. —Y en lo que concierne al alma, ser capaz de la cólera. —También esto. —Pero entonces, Glaucón —proseguí—, si ellos son de tal condición por su naturaleza, ¿cómo podrán no ser feroces entre ellos mismos y para con los demás ciudadanos? —Por Zeus, respondió, difícilmente podrán no serlo. —Y sin embargo, es menester que sean apacibles con sus domésticos, y rudos con respecto a sus enemigos: pues de lo contrario, no tendrán que esperar a que otros los destruyan, sino que ellos mismos se adelantarán a hacerlo. —Es verdad, dijo.”¹⁹ (Platón, 2016: 64).

¹⁸ Estos deben ser formados en el fuero racional de las virtudes como del entrenamiento físico, característica de la que también las mujeres participan en igualdad de condiciones. En 452a leemos: “Si, por tanto, imponemos a las mujeres los mismos servicios que a los varones, menester será darles la misma educación. —Sí. —Pero a aquéllos les dimos música y gimnástica. —Sí. —A las mujeres, por tanto, habrá que darles esta doble disciplina, y además la de la guerra, y requerir sus servicios en las mismas condiciones.” (Platón, 2016: 159-161). *εἰ ἄρα ταῖς γυναῖξιν ἐπὶ ταῦτα χρησόμεθα καὶ τοῖς ἀνδράσι, ταῦτα καὶ διδασκτέον αὐτάς. —ναί. —μουσικὴ μὴν ἐκείνοις γε καὶ γυμναστικὴ ἐδόθη. —ναί. —καὶ ταῖς γυναῖξιν ἄρα τοῦτω τῷ τέχνῳ καὶ τὰ περὶ τὸν πόλεμον ἀποδοτέον καὶ χρηστέον κατὰ ταῦτα.*

¹⁹ *οὐ γὰρ οὖν, ἔφη. —οἷε οὖν τι, ἦν δ' ἐγώ, διαφέρειν φύσιν γενναίου σκύλακος εἰς φυλακὴν νεανίσκου εὐγενοῦς; —τὸ ποῖον λέγεις; —οἷον ὅζυν τέ που δεῖ αὐτοῖν ἐκότερον εἶναι πρὸς αἰσθήσιν καὶ ἐλαφρόν πρὸς τὸ αἰσθανόμενον διωκᾶσθαι, καὶ ἰσχυρόν αὐ, ἐὰν δέῃ ἐλόντα διαμάχεσθαι. —δεῖ γὰρ οὖν, ἔφη, πάντων τούτων. —καὶ μὴν ἀνδρεῖόν γε, εἴπερ εὖ μαχεῖται. —πῶς δ' οὐ; —ἀνδρεῖος δὲ εἶναι ἄρα ἐθελήσει ὁ μὴ θυμοειδὴς εἶτε ἵππος εἶτε κύων ἢ ἄλλο ὅτιοῦν ζῷον; ἢ οὐκ ἐννεονόηκας ὥς ἄμαχόν τε καὶ ἀνίκητον θυμός, οὐ παρόντος ψυχῇ πᾶσα πρὸς πάντα ἄφοβός τε ἐστί καὶ ἀήττητος; —ἐννεονόηκα. —τὰ μὲν τοίνυν τοῦ σώματος οἷον δεῖ τὸν φύλακα εἶναι, δῆλα. —ναί. —καὶ μὴν καὶ τὰ τῆς ψυχῆς, ὅτι γε θυμοειδῇ. —καὶ τοῦτο.*

Eso quiere decir que tanto la justicia psicológica como la justicia política se reflejan puntualmente en la totalidad de los aspectos del mundo sensible, con lo que la radical propuesta de Platón, de ese modo, se revela como un eje paradigmático, o un modelo el cual seguir para la formación del carácter humano.

Solamente queda poner de relieve la relación ético-política en su acepción de binomio inseparable en las propuestas de la *República*. Desde ahí es fácil caer en un escepticismo moderno sobre el sistema estatal platónico. La realidad es que el mayor esfuerzo del griego consiste en mostrar la causalidad entre la vida de los sentidos y la vida de la conciencia, es decir, entre la experiencia metafísica y la experiencia pragmática y material. Ello lo plasma en el culminante mito de Er del libro X, célebre por sus connotaciones escatológicas, en el que se describe al alma que después de la muerte es juzgada según sus acciones en vida. La relevancia de este mito resulta preponderante en la medida en que traza un puente entre la esfera metafísica y la política, es decir, entre la vida de la conciencia personal y la de la conciencia social. Después de la muerte, cuenta el armenio Er en 614a, las almas son analizadas por algunos jueces cuya labor es dictaminar si la conciencia ha de re-encarnar para continuar su proceso de purificación o si ha de ascender como recompensa a la más alta esfera celeste. El espacio político material, la experiencia sensible, se supedita así a la formación de un espacio ideológico o moral, ciertamente inmaterial, pero no menos tangible en su influencia por la formación de una República de hombres excelentes. La *República* de Platón es también un espacio ideológico, determinado por su arquitectura filosófica, y determinante por su capacidad educativa enfocada en el carácter de sus hipotéticos ciudadanos. La mente forma así la materialidad social y con ello la perfección del comportamiento. De otra forma no es posible explicar que uno de los primeros tratados de ciencia política culmine con la manifestación literaria del viaje ascendente o místico del alma: el ser humano debe aprender a comportarse en vida con arreglo a un bien comunitario y a enseñar este bien a todos los ciudadanos procurando siempre crear una legislación que participe de la idea del único Bien. Queda de manifiesto que el estilo literario de Platón, por lo demás, remite constantemente a

—πῶς οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαῦκων, οὐκ ἄγριοι ἀλλήλοισι τε ἔσονται καὶ τοῖς ἄλλοις πολίταις, ὄντες τοιοῦτοι τὰς φύσεις; —μὰ Δία, ἦ δ' ὅς, οὐ ῥαδίως. —ἀλλὰ μέντοι δεῖ γε πρὸς μὲν τοὺς οἰκείους πρᾶγους αὐτοὺς εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους χαλεπούς: εἰ δὲ μή, οὐ περιμενοῦσιν ἄλλους σφᾶς διολέσαι, ἀλλ' αὐτοὶ φθήσονται αὐτὸ δράσαντες. —ἀληθῆ, ἔφη.

alegorías y poemas, por lo que es posible afirmar que el filósofo se esfuerza en crear todo un dispositivo de imágenes mentales, ya no sólo como parte de su pulcritud literaria, sino como parte de un sistema pedagógico. Así es necesario entonces asociar la epistemología platónica a un carácter narrativo-literario y, a su vez, epistemológico. Es decir, al narrar y crear imágenes mentales, Platón hace referencia a la verdad como consecuencia científica,²⁰ si es que a la ciencia la entendemos en este caso como la capacidad de predicar sobre lo que es unívoco, real y tangible en sentido filosófico.

Esta practicidad, esta realidad de lo que significa hablar sobre la sociedad, termina entonces haciendo eco más bien de la vida interior de la conciencia del individuo, antes que poner el punto final en un sistema de construcción política. Tan paradójico resultado sólo podría entenderse al ponderar con mayor estima la metafísica platónica del cuerpo como cárcel del alma. Por más que se intente hacer caso omiso de la realidad del espíritu religioso de los griegos, no es posible pasar por alto un elemento que descuella por su más preclara manifestación histórica. La idea de Estado, de ese modo, podría interpretarse como la implementación metafórica de un espacio ideológico que abarca el plano ético y pedagógico de aquellos ciudadanos que moran ese espacio embebido de las fuentes mitológicas, y cuya intención es hacer notar el estado de injusticia inherente de la estirpe de hierro, emanación impura de la de oro, que ha de ser restaurada.

He aquí, de ese modo, la principal aportación de Platón a la filosofía política: la externalización del mundo interno de la mente o el alma en un molde sensible concreto. En otras palabras, la particularización de un orden gnóstico-mitológico delineado no solamente sobre las bases de una institución religiosa y un panteón único²¹, sino como el de una to-

²⁰ “La meta de Platón [...] era la formación del carácter a través de un estricto ejercicio en el pensamiento científico. [...] Aquello que sólo ocasionalmente asistían a las lecciones de Platón, se extrañaban de su método. Aristoxeno narra que Aristóteles dijo lo siguiente sobre la lección de Platón acerca del Bien: que cada uno había ido ahí con la esperanza de escuchar algo sobre los bienes habituales de la vida humana; pero que se habían admirado de que en lugar de esto el discurso fue sobre matemáticas, y al final resultó que solamente había un único Bien.” (Düring, 2010:21-22).

²¹ Albrecht Dihle advierte la relación entre mitología y unidad griega: “La poesía épica, al sintetizar las leyendas regionales en historias valiosas para todos los griegos, también dio a los cultos regionales y locales de los respectivos dioses una especie de teología común. En el siglo V a.C. el historiador Heródoto decía con razón que Homero y Hesíodo —el autor del poema épico más antiguo que aún se conserva sobre la creación y el orden del mundo y de sus dioses— habrían obsequiado a los griegos la idea de los dioses.” (Homero, 2014: XXIX).

talidad política gobernada por la simiente filosófica. Y aunque ya en la Hélade existían las instituciones divinizantes, ningún sacerdote, oráculo o profeta observó como Platón que el destino del alma se circunscribe hipotéticamente a la convivencia de un Estado presidido por un filósofo. En Platón, no es el sentimiento religioso, sagrado o místico solamente un acontecimiento performativo de la vida política, como refiere Walter Burkert²², sino que el Estado mismo es reformado y reinterpretado según su fundamentación mitológica.

El mundo de la mente y el mundo del cuerpo, con ello, se fusionan en una sola realidad que se experimenta a través de la Forma o idea de bien... pero también del resto de Formas o moldes con el que una sociedad se autoconstruye. La unidad de la ciudad antes mencionada se desvela así tanto por la supervivencia ante sus enemigos como por el delineamiento principal en su estructura filosófica emanado radialmente desde un foco central y rector: la idea de comunidad virtuosa. Los viajes de Platón al sur de Italia demostrarían además que la idea de establecer la ciudad ideal o *Kalípolis* lo acompañaría el resto de su vida y la haría objeto de constante depuración a través de su obra literaria.

En el momento en que Platón comenzó su enseñanza en la Academia al frisar los cuarenta años, de ese modo, el panorama del sistema platónico se comprende en la intención de su alcance político. En este sentido deben seguirse los razonamientos de Ingemar Düring quien admite la posibilidad de que el objetivo de Platón fuese el de educar estadistas en vistas de la construcción de su programa político.²³ Es solamente a partir de la falta de la concreción de su proyecto en sentido literalísimo que la historiografía comenzaría a hacer notar en Platón un modelo utópico de pensamiento.

Pero una cosa es el esquema que planteó como acercamiento a la realidad pragmática y otra muy diferente la propuesta radical de pensamiento normativo que participa de la Forma, de origen mítico, es decir,

²² “La religión griega fue, en algunos aspectos esenciales, una religión de Estado: la administración de los cargos, de las ceremonias y de los calendarios de las festividades figuraba entre las tareas más señaladas de la comunidad y fundaba su identidad política; y en los deberes del ciudadano los actos religiosos coincidían con los políticos, a tal punto que la separación conceptual entre política y religión, tan evidente para nosotros, no puede aplicarse a los griegos sin reservas.” (Burkert, 2011 :11-12).

²³ “Platón fundó su escuela con el fin de ganar para su ideal a la joven generación y no propiamente para realizar investigación científica. El quería educar a la gente joven para la vida política; su propósito era que todo lo que habían aprendido en la Academia lo aplicaran también a la acción.” (Düring, 2010: 25).

en la jerarquía de señalamientos filosóficos, la participación de la idea de Bien, con arreglo al mito de la raza de oro, resulta anterior a cualquier intento de llevar a la práctica esa experiencia. Si en algún momento existió esa humanidad de grandes dotes de perfección en su comportamiento, la coyuntura histórica de nuestro filósofo aspira a recuperarla a través de la enseñanza metódica, filosófica y rigurosa de esa experiencia, para su momento ya mítica y paradigmática debido a la lejanía a la que Hesíodo la relega, por lo que la noción de Estado en Platón debe ser valorada por la manera creativa de enlazar dos modos hasta ese momento aislados entre sí: el recorrido metafísico de la conciencia, por una parte, y la organización de la vida comunitaria. No podría esperarse, así, otro final más que el del viaje personal del individuo al cruzar el río Acaronte y el de mostrar su cruzada por un constante pulimiento. Podría decirse que la República es, en su conjunto, toda ella una alegoría de la vida de la conciencia personal o individual, no individualista.

El concepto de Estado, visto desde esa perspectiva, apela a un equilibrio entre las facultades intelectivas y las facultades performativas, o entre la mente y el cuerpo: la “mente del individuo” y el “cuerpo de la ciudad”, ambas legisladas según el principio rector del bien. No podría negarse, como previamente se afirmó, que ambas esferas se justifican para Platón tanto por el éxito de Arquitas en Tarento como por el desarrollo griego, sin parangones occidentales, del *ars philosophica* que se había cultivado en el Mediterráneo desde los tiempos homéricos, pasando por la presocrática y culminando en la unidad panhelénica del pueblo griego frente a los invasores orientales.²⁴ Asumido lo cual, es posible afirmar que la noción de Estado en la *República* es radical en tanto omnicompreensiva y totalizadora de la experiencia política, sensible e intelectiva. Podríamos interpretar esa cúspide conceptual, entonces, no tanto como una formación utópica de ideas para el porvenir sino, de hecho, como la consecución, efímera y unificadora, de la experiencia histórica occidental.

²⁴ Resulta al margen significativa la idea de Estado universal propuesta por Alejandro Magno, muy diferente de la de Platón, cuya homogeneidad no admite ontológicamente al fecundo Oriente: “Con todo, su obra en Egipto nos da un ejemplo admirable de lo que hubiera podido llegar a hacer en otras partes. Como quiera, le corresponde el mérito de haber abierto para el Occidente las puertas del Oriente y haber franqueado el camino al ensanche de la civilización griega. Y aunque la unidad de su imperio se derrumbó en un instante, las ciudades que fundó perduraron como avanzadas del helenismo, manteniendo vivas las influencias griegas y la lengua griega hasta los confines del mundo.” (Petrie, 2016: 80).

2.3.- El binomio ἐχθρός y πολέμιος en Platón

Anteriormente se ha mencionado que los guardianes de la República desempeñan primeramente una función de cohesión de vigilancia física. Es cierto que ello podría interpretarse como una primera noción de unidad. En este apartado, no obstante, mostraremos la manera en que Platón plantea en el libro V una segunda acepción de la misma, más amplia y extensiva a todo el que se haga llamar griego, y cuya centralidad gravita con mayor peso filosófico que la simple supervivencia de un grupo de personas en un tipo de comunidad. En este sentido, Platón se sirve de los términos ἐχθρός (adversario privado coyuntural) y πολέμιος (enemigo público preponderante) para dimensionar la etnicidad helénica como fundamento de la unidad política y civilizatoria. Dicha unidad tiene por objetivo adelantar una propuesta de restauración inspirándose en las nociones hesiódicas de corte mitológico (la arcaica estirpe de oro), por lo que debe ser tratada en primer lugar la realidad semántica de ambos términos en relación a la manera en que Platón perfecciona su sentido a partir de las concepciones sostenidas por sus predecesores. Esto quiere decir que la comunidad de los excelentes no es precisamente una novedad platónica. Como tal, es valorada como parte de ese sentimiento nostálgico de corte hesiódico descrito previamente. Aquí rastreamos, entonces, el significado de ambos términos en dos autores previos para intentar contextualizar su significado histórico respecto al dado por Platón.

Entre otros escritores, Píndaro y Esquilo han hecho uso de ἐχθρός y πολέμιος para referir proto-nociones platónicas. Píndaro, por ejemplo, propugna los antiguos ideales trasvasados en la poesía épica, de cuño arcaizante, como modelo de enseñanza o paideia para el resto de los griegos que aspiren a esa ética.²⁵ Por ello, su caracterización resulta fundamental para entender la unidad filosófica a la que aspiraría la Hélade dentro de un marco paradigmático y experimental de la propuesta platónica.

Allá donde Píndaro se aproximaba a ideales de corte monárquico, por otra parte, Esquilo se circunscribirá a la defensa de la democracia

²⁵ “El mismo Píndaro, que representa una concepción nueva y más profunda de la relación de la educación con las disposiciones naturales del hombre y que concede escasa importancia a la pura enseñanza en la formación de la areté heroica, debe confesar repetidamente, por su piadosa fe en la tradición de las sagas, que los grandes hombres de la Antigüedad debieron recibir la enseñanza de sus mayores impregnados del amor al heroísmo. A veces lo concede simplemente, a veces se resiste a reconocerlo; en todo caso ha hallado su conocimiento en una tradición firmemente establecida y evidentemente más antigua que la Ilíada.” (Jaeger, 2012 [1933]: 39).

desde el uso instrumental y político de la tragedia ática. Es decir, a través de su poesía el autor pretender politizar a los ciudadanos que asistan a los teatros en el marco del sistema democrático al que se atiene el mundo ático. Es notorio el cambio que tuvo que haber representado para el mundo mediterráneo antiguo el auge, respecto a la era de las monarquías, del modelo democrático racional y representativo y, aunque en este espacio no se pueda hacer un balance general de las repercusiones para la historia de la filosofía política, parece necesario destacar el preponderante rol de la ciudadanía a la hora de producir su conciencia histórica y coyuntural. Si antes los mayores decisores fueron los reyes apertrechados en sus palacios, ahora la conciencia política, en el corazón del mundo ático, se gesta en la opinión pública y es por ella que la percepción de lo que debe ser legislado se establece. Tal es la fuerza, entonces, que representa la poesía de Esquilo como transición hacia la filosofía platónica.²⁶ Lo anterior no debe extrañarnos debido a que la biografía del griego habilita al intérprete histórico a hacer una asociación entre el modo de vida del pensador y las aspiraciones de su programa filosófico. Saldría también muy caro a su particular forma de percibir el mundo lo que la opinión revelaría para con el ateniense, de la que no nos son ajenas las generalizaciones en tanto representen un tipo de idealismo programático. El elitismo platónico, sin embargo, apunta a la formación de un virtuosismo de carácter público, emanado verticalmente desde un metafórico faro central.

Salvo algunas excepciones, el primer significado de ἐχθρός es encontrado como aquello o aquel que es odiado o detestado en el sentido superficial del término. Esto puede significar, por ejemplo, una sencilla aversión a otra persona, sin trascendencia política considerable. Un acercamiento al desarrollo de su polisemia coincide con el sustantivo de

²⁶ “El estado es el espacio ideal, no el lugar accidental de sus poemas. Aristóteles dice con razón que los personajes de la antigua tragedia no hablan retóricamente, sino políticamente. Todavía en las grandiosas palabras con que terminan *Las Euménides*, con su fervorosa imploración por la prosperidad del pueblo ático y su reafirmación inmovible de la fe en el orden divino que lo rige se manifiesta el verdadero carácter político de su tragedia. En ello se funda su fuerza educadora, moral, religiosa y humana, puesto que todo ello se hallaba comprendido en la amplia concepción del nuevo estado. Aunque este concepto de la educación aproxima a Esquilo y a Píndaro, la concepción del ateniense y del tebano son profundamente diferentes. Píndaro anhela la restauración del mundo aristocrático [...]. La tragedia de Esquilo [por otra parte] es la resurrección del hombre heroico dentro del espíritu de la libertad. Es el camino inmediato y necesario que va de Píndaro a Platón, de la aristocracia de la sangre a la aristocracia del espíritu y del conocimiento. Sólo es posible recorrerlo pasando por Esquilo.” (Jaeger, [1933] 2012: 224-25).

adversario, pero nunca en una valencia bélica absoluta y pública como la carga semántica de πολέμιος. Así, leemos

1) en la *Oda Olímpica Segunda* de Píndaro: “[55] astro brillante (la riqueza), la más verdadera luz para el hombre. Y si uno la tiene, conoce el futuro: que las almas malvadas de los que aquí murieron, al punto (tras la muerte) reciben castigo *** y que cuanto en este Reino de Zeus impiamente se hizo, otro bajo tierra juzga dictando sentencia con odiosa [ἐχθρᾶ] fuerza.”²⁷ (Píndaro, 1984: 83).

2) En la *Oda Pítica Primera*: “[95] Pero al que en un toro de bronce (a los hombres) torraba, al de mente cruel, a Fálaris, odiosa [ἐχθρά] fama doquiera le apresa....”²⁸ (Píndaro, 1984: 147).

3) En *Los Persas* de Esquilo encontramos: “[326] Siénesis, primero en valentía, jefe de los cilicios, un varón que él solo dio el máximo trabajo a los **enemigos** [ἐχθροῖς], murió honrosamente.”²⁹ (Esquilo, 1993 [1986]: 231), y 4) en *Siete contra Tebas*, en el marco de una guerra entre griegos: “[255] Coro: ¡Zeus omnipotente! ¡Vuelve tu dardo contra el **enemigo!** [ἐχθρούς].”³⁰ (Esquilo, 1993 [1986]: 280). En este último ejemplo, la traducción de Perea pudo haber sido más preciso y coincidir enemigo por *adversario*, que es más puntual.

πολέμιος y sus derivados, por otra parte, admite en la mayoría de los casos la valencia de enemigo mortal o guerrero. De esta manera encontramos los siguientes ejemplos.

1) En la *Cuarta Oda Nemea* de Píndaro: “[25] Con él antaño el valiente Telamón destruyó Troya y derrotó a los méropes y al gran **guerrero** [πολεμιστὰν], al terrible Alcioneo, ciertamente no antes de que éste doce cuadrigas abatiera a pedradas, y

²⁷ ἀστήρ ἀρίζηλος, ἐτήτυμον / ἀνδρὶ φέγγος· εἰ δὲ νιν ἔχων τις οἶδεν τὸ μέλλον, / ὅτι θανόντων μὲν ἐνθάδ’ αὐτίκ’ ἀπάλαμνοι φρένες / ποινὰς ἔτισαν, τὰ δ’ ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ / ἀλιτρά κατὰ γὰς δικάζει τις ἐχθρᾶ / λόγον φράσαις ἀνάγκη.

²⁸ τὸν δὲ ταύρῳ χαλκῆϋ καυτῆρα νηλέα νόον / ἐχθρὰ Φάλαριν κατέχει παντὶ φάτις,

²⁹ Συέννεσις τε πρῶτος εἰς εὐψυχίαν, / Κιλίκων ἀπαρχος, εἷς ἀνὴρ πλεῖστον πόνον / ἐχθροῖς παρασχὼν εὐκλεῶς ἀπώλετο.

³⁰ Χορός ὦ παγκρατὲς Ζεῦ, τρέψον εἰς ἐχθροὺς βέλος.

héroes aurigas, a los carros subidos, dos veces otros tantos”³¹ (Píndaro, 1984: 233).

2) En la *Primera Oda Ístmica*: “[50] Pero el que en los certámenes o en guerra logra fama ilustre, cuando es enaltecido recibe, como ganancia suma, primores de la lengua de ciudadanos y extranjeros [πολεμίζων].”³² (Píndaro, 1984: 278).

3) En *Los Persas* de Esquilo: “[243] Reina: ¿Cómo, entonces, podrían resistir ante gente enemiga invasora [πολεμίους]?”³³ (Esquilo, 1993 [1986]: 228), y 4) en *Agamenón*: “[606]...cuando llegue, encontrará en su palacio una esposa fiel, tal cual la dejó, un perro guardián de su casa, leal con él y hostil [πολεμίαν] con los que mal lo quieren...”³⁴ (Esquilo, 1993 [1986]: 397).

El aspecto más considerable, en suma, es la diferenciación de la importancia de la enemistad contra un grupo o personas. En realidad, se observará más adelante, este ligero matiz provee a Carl Schmitt de su bagaje conceptual para la elaboración de su teoría política al definir lo que significa realmente lo político. Antes de referirnos a ello, no obstante, mostremos algunos pasajes del libro V donde Platón apela tanto a la fraternidad dentro de la comunidad que imagina como a la caracterización de πολέμιος en tanto enemigo real, distinto de la ligereza de un adversario doméstico y sin una importancia trascendente, ἐχθρός. Los correspondientes pasajes de Píndaro y Esquilo nos ayudaron así a introducirnos en la mente platónica.

En 462 d-e nuestro filósofo confirma la interrelación comunitaria de sus hipotéticos ciudadanos. La idea es postular los beneficios de pensar más allá del individuo aislado: “Que si a uno de sus ciudadanos le pasa algo, bueno o malo, tal ciudad, a lo que imagino, será la primera en decir que es ella quien lo experimenta; y compartirá toda ella la alegría o la pena de sus miembros”.³⁵ (Platón, 2016: 175).

³¹ σὺν ᾧ ποτε Τρωϊάν κραταῖος Τελαμῶν / πόρθησε καὶ Μέροπας / καὶ τὸν μέγαν πολεμιστὰν ἔκπαγλον Ἀλκωνῆ, / οὐ τετραορίας γε πρὶν δυώδεκα πέτρῳ / ἥρωάς τ' ἐπεμβεβαῶτας ἵπποδάμους ἔλεν δις τόσους. /

³² ὃς δ' ἀμφ' ἀέθλοις ἢ πολεμίζων ἄρῃται κῦδος ἄβρόν, / εὐαγορηθεὶς κέρδος ὕψιστον δέκεται, πολιταῖν καὶ ξένων γλώσσας ἄωτον. /

³³ πῶς ἂν οὖν μένοιεν ἄνδρας πολεμίους ἐπήλυδας;

³⁴ γυναῖκα πιστήν δ' ἐν δόμοις εὖροι μολῶν / οἷαν περ οὖν ἔλειπε, δωμάτων κύνα / ἐσθλήν ἐκεῖνψ, πολεμίαν τοῖς δύσφροσιν.

³⁵ ἐνὸς δὴ οἶμαι πάσχοντος τῶν πολιτῶν ὅτιοῦν ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ τοιαυτὴ πόλις μάλιστα τε φήσει ἑαυτῆς εἶναι τὸ πάσχον, καὶ ἢ συνησθήσεται ἅπασα ἢ συλλυπήσεται.

La interrelación entre individuo y ciudad, entonces, facilita la creación de la analogía entre ciudad y cuerpo que referimos anteriormente. Así, en 464b: “Por otra parte, hemos reconocido que la unidad de sentimientos es el supremo bien de la ciudad, al comparar a ésta, cuando está bien organizada, con un cuerpo que participa del dolor o del placer de cualquiera de sus miembros.”³⁶ (Platón, 2016: 177).

Al perfilar las cualidades de los guardianes o auxiliares, entonces, Platón hace intensiva su idea de comunidad a ese pequeño núcleo cuya educación ha sido meticulosamente planeada. Recordemos que entre este grupo la propiedad es común. De tal modo en 463b-c:

“Con respecto a los gobernantes de otras ciudades, ¿puedes decirme si los cogobernantes se tratan entre sí unos como amigos y otros como extraños? —Así ocurre a menudo. Al amigo, pues, se le tiene y se le trata como algo de uno mismo, y al extraño, a su vez, como ajeno a uno mismo. —Así es. —Pero entre tus guardianes, ¿habrá alguno que pueda mirar o tratar como extraño a cualquiera de sus coguardianes? —De ninguna manera, respondió; porque al encontrarse con cualquiera de ellos, creará encontrar a un hermano o una hermana, a un padre o una madre, a un hijo o a una hija, o a los descendientes o ascendientes de todos ellos.”³⁷ (Platón, 2016: 176).

La comunidad platónica de los excelentes, se observa, obedece a la inculcación heroica y comunitaria de los ideales clásicos griegos de origen mitológico. Ello se muestra con total claridad en uno de los fragmentos nodales de este escrito donde el filósofo despliega su proyecto como paradigma para la Hélade, por lo que ha de descartarse que los planteamientos de la *República* se hayan contorneado únicamente para una sola polis o ciudad. La aceptación de ello nos conlleva a admitir la existencia de una filosofía panhelénica platónica. Así, en 469b-c se lee:

³⁶ ἀλλὰ μὴν μέγιστόν γε πόλει αὐτὸ ὠμολογήσαμεν ἀγαθόν, ἀπεικάζοντες εὖ οἰκουμένην πόλιν σώματι πρὸς μέρος αὐτοῦ λύτης τε περί καὶ ἡδονῆς ὡς ἔχει.

³⁷ ἔχεις οὖν εἰπεῖν τῶν ἀρχόντων τῶν ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσιν, εἴ τίς τινα ἔχει προσεπειτὴν τῶν συναρχόντων τὸν μὲν ὡς οἰκεῖον, τὸν δ' ὡς ἀλλότριον; —καὶ πολλοὺς γε. οὐκοῦν τὸν μὲν οἰκεῖον ὡς ἑαυτοῦ νομίζει τε καὶ λέγει, τὸν δ' ἀλλότριον ὡς οὐχ ἑαυτοῦ; —οὕτω. τί δὲ οἱ παρὰ σοὶ φύλακες; ἔσθ' ὅστις αὐτῶν ἔχοι ἂν τῶν συμφυλάκων νομίσει τινα ἢ προσεπειτὴν ὡς ἀλλότριον; —οὐδαμῶς, ἔφη: παντὶ γὰρ ᾧ ἂν ἐντυγχάνῃ, ἢ ὡς ἀδελφῷ ἢ ὡς ἀδελφῇ ἢ ὡς πατρὶ ἢ ὡς μητρὶ ἢ ὑεὶ ἢ θυγατρὶ ἢ τούτων ἐκγόνοις ἢ προγόνοις νομιεῖ ἐντυγχάνειν.

“Y ahora: ¿cómo deberán comportarse nuestros soldados frente a los enemigos? —¿En qué? —En lo que concierne a la esclavitud, en primer lugar. ¿Podrá verse como justo que los griegos reduzcan a la servidumbre a ciudades griegas? ¿Cómo podría permitirse tal cosa a ninguna ciudad, siempre que sea posible? ¿No debería traducirse en costumbre el respeto de la raza griega, con la mira de precaver que puedan caer en la esclavitud de los bárbaros? —De cualquier manera, dijo, es algo importante este respeto. —En consecuencia, no tendremos nosotros ningún esclavo griego, y aconsejaremos a los demás griegos que procedan del mismo modo. —Absolutamente, dijo. Por este medio, se volverán contra los bárbaros y se repeterán entre sí.”³⁸ (Platón, 2016: 185).

El segundo fragmento nodal tanto para la idea de *República* platónica como para la consolidación del concepto de lo político de Schmitt lo encontramos en 470 b-d, que discute la plena separación semántica entre guerra y discordia. A la guerra le corresponde la carga semántica de enemigo, mientras que la discordia la de adversario. Como vimos, el énfasis en el concepto de enemigo implica una mayor preponderancia por la cual Platón distingue los lazos helénicos de los barbáricos, como un símil entre civilización e irracionalidad. Esa radical distinción es lo que nos habilita a afirmar la existencia de la unidad griega como formadora del perímetro ontológico al que aspiró, muy semejante a la unidad panhelénica contra los invasores medos en el siglo V. Entonces:

“Para mí es evidente que a las dos palabras distintas que hay para designar la guerra y la discordia, corresponden dos realidades que son también distintas en razón de sus sujetos. Uno de éstos se define por la comunidad de familia y de raza, y el otro por sernos ajeno y extraño. Ahora bien, la enemistad entre parientes se llama **discordia** [ἔχθρα], y entre extraños, **guerra** [πόλεμος]. —No es ningún despropósito lo que enuncias, dijo. —Mira si es también a propósito lo que voy a decir.

³⁸ τί δέ; πρὸς τοὺς πολεμίους πῶς ποιήσουσιν ἡμῖν οἱ στρατιῶται; —τὸ ποῖον δῆ; —πρῶτον μὲν ἀνδραποδισμοῦ περὶ, δοκεῖ δίκαιον Ἑλλήνας Ἑλληνίδας πόλεις ἀνδραποδίζεισθαι, ἢ μηδ’ ἄλλη ἐπιτρέπειν κατὰ τὸ δυνατόν καὶ τοῦτο ἐθίζειν, τοῦ Ἑλληνικοῦ γένους φεΐδεσθαι, εὐλαβουμένους τὴν ὑπὸ τῶν βαρβάρων δουλείαν; —ὄλω καὶ παντί, ἔφη, διαφέρει τὸ φεΐδεσθαι. —μηδὲ Ἑλλήνα ἄρα δοῦλον ἐκτῆσθαι μήτε αὐτούς, τοῖς τε ἄλλοις Ἑλλήσιν οὕτω συμβουλευεῖν; —πάνυ μὲν οὖν, ἔφη; μᾶλλον γ’ ἂν οὖν οὕτω πρὸς τοὺς βαρβάρους τρέποντο, ἑαυτῶν δ’ ἀπέχοντο.

Afirmo, pues, que los pueblos griegos están unidos entre sí por vínculos familiares y raciales, y que no son ajenos y extraños al mundo bárbaro. —Muy bien dijo. —Cuando, por tanto, los griegos hayan de **combatir** [πολεμεῖν] con los bárbaros y los bárbaros con los griegos, diremos que se hacen la guerra, como **enemigos** [πολεμίους] que son unos de otros por naturaleza, y que a esta enemistad hay que llamarla **guerra** [πόλεμον]. Cuando, por el contrario, hacen los griegos otro tanto con los griegos, diremos que siguen siendo amigos por naturaleza, pero que en tal caso está Grecia enferma y en discordia, y que es este nombre de discordia el que ha de aplicarse a esta enemistad.”³⁹ (Platón, 2016: 186).

El enemigo real, entonces, o enemigo ontológico, se revela en un estado de guerra, en el sentido político profundo del término. Contrariamente, el adversario dentro de la comunidad, solamente aspira a crear un estado de guerra civil, que equivale a decir que nos encontraríamos ante un pleito entre semejantes, sin relevancia ontológica plena. No nos equivoquemos, lo que Platón plantea, en realidad, tiene como sujeto el pueblo griego y desde él se piensa. Es posible reconocer en ello el orgullo helénico, fruto único de un proceso histórico que habría de colocar al mundo clásico mediterráneo en el centro de un debate cultural que llegaría a influir sin precedentes a Occidente. Así, leemos en 470e: “¡Pero qué!, dije, ¿no será una ciudad griega la que intentas fundar? —Tiene que serlo, respondió.”⁴⁰ (Platón, 2016: 187).

Que la ambición platónica era lo contrario a la realidad coyuntural política de la Hélade, como sucedió en la Guerra del Peloponeso lo describe preponderantemente en 471a-c. De ese modo:

“Como griegos que son, no talarán la Grecia ni incendiarán sus casas, ni reconocerán en cada ciudad a todos como enemigos suyos, lo mismo hombres que mujeres y niños, sino por enemigos únicamente a los responsables de la desavenencia, que son

³⁹ φαίνεται μοι, ὥσπερ καὶ ὀνομάζεται δύο ταῦτα ὀνόματα, πόλεμός τε καὶ στάσις, οὕτω καὶ εἶναι δύο, ὄντα ἐπὶ δυσὶν τινοῖν διαφοραῖν. λέγω δὲ τὰ δύο τὸ μὲν οἰκεῖον καὶ συγγενές, τὸ δὲ ἀλλότριον καὶ ὀθνεῖον. ἐπὶ μὲν οὖν τῇ τοῦ οἰκείου ἔχθρᾳ στάσις κέκληται, ἐπὶ δὲ τῇ τοῦ ἀλλοτρίου πόλεμος. —καὶ οὐδέν γε, ἔφη, ἀπὸ τρόπου λέγεις. —ὄρα δὴ καὶ εἰ τόδε πρὸς τρόπου λέγω. φημὶ γάρ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὐτῷ οἰκεῖον εἶναι καὶ συγγενές, τῷ δὲ βαρβαρικῷ ὀθνεῖόν τε καὶ ἀλλότριον. —καλῶς γε, ἔφη. —Ἕλληνας μὲν ἄρα βαρβάροις καὶ βαρβάρους Ἕλλησι πολεμεῖν μαχομένους τε φήσομεν καὶ πολεμίους φύσει εἶναι, καὶ πόλεμον τὴν ἔχθραν ταύτην κλητέον.

⁴⁰ τί δὲ δῆ; ἔφη: ἦν σὺ πόλιν οἰκίζεις, οὐχ Ἑλληνίς ἐσται; —δεῖ γ’ αὐτήν, ἔφη.

siempre en pequeño número. Y por todo esto ni querrán asolar una tierra cuyos moradores son amigos en su mayoría, ni arrasar sus casas, sino que sólo llevarán la desavenencia hasta el punto de que los culpables sean obligados, por los inocentes que sufren, a pagar la pena. —Convengo contigo, dijo, que así deben conducirse nuestros ciudadanos con sus adversarios; con los bárbaros, en cambio, como ahora lo hacen los griegos entre sí.”⁴¹ (Platón 2016: 187-88).

Queda manifiesta la inconformidad del filósofo para con el conjunto de sus circunstancias sociales de su época. De lo anterior es posible concluir que Platón no solamente recodifica el pensamiento de sus antecesores, sino que el uso de los términos *ἐχθρός* y *πολέμιος* revela un programa mitológico-político articulado con los ejes de la ética y el espíritu de unidad helénicos, es decir, Píndaro y Esquilo representan las dos caras de una sola moneda. Ambos reconocen semánticamente la idea de cerrar filas con sus allegados griegos para defender la identidad helénica, y también ambos utilizan los términos *ἐχθρός* y *πολέμιος*. La única diferencia es el modo en que cada uno defiende la demarcación espacial. Mientras Píndaro apela a los valores aristocráticos arcaicos, Esquilo apela a la democracia de sus coetáneos, como es posible observar en el contexto de las obras de cada uno de ellos. Platón sin embargo da un paso más allá de esa distinción y propone no solamente una unificación panhelénica en sentido político sino el inédito programa antidemocrático de un filósofo monarca basado en la estirpe mitológica de oro hesiódica. La mayor complicación, con ello, estriba en admitir una única ontología helénica, tan complejo como ello puede significar para el intérprete. Para efectos de este escrito es posible reconocer la intencionalidad por dirimir las controversias al interior de un pueblo que reconoce sus semejanzas, con lo que la teoría de Platón puede leerse como un complejo intento por crear una teoría de la reconciliación o la unidad, y la manera en que ello es capaz de evitar guerras civiles que amenacen la existencia de un Estado timocrático que apele a los antiguos ideales hesiódicos. Platón, de esa manera, hace un llamado al orden político.

⁴¹ οὐδ' ἄρα τὴν Ἑλλάδα Ἕλληνες ὄντες κεροῦσιν, οὐδὲ οἰκῆσεις ἐμπρήσουσιν, οὐδὲ ὁμολογήσουσιν ἐν ἑκάστῃ πόλει πάντας ἐχθροὺς αὐτοῖς εἶναι, καὶ ἀνδρας καὶ γυναῖκας καὶ παῖδας, ἀλλ' ὀλίγους αἰεὶ ἐχθροὺς τοὺς αἰτίους τῆς διαφορᾶς, καὶ διὰ ταῦτα πάντα οὔτε τὴν γῆν ἐθελήσουσιν κείρειν αὐτῶν, ὥς φίλων τῶν πολλῶν, οὔτε οἰκίας ἀνατρέπειν, ἀλλὰ μέχρι τούτου ποιήσονται τὴν διαφοράν, μέχρι οὗ ἂν οἱ αἴτιοι ἀναγκασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀναιτίων ἀλγούντων δοῦναι δίκην. —ἐγὼ μὲν, ἔφη, ὁμολογῶ οὕτω δεῖν πρὸς τοὺς ἐναντίους τοὺς ἡμετέρους πολίτας προσφέρεσθαι: πρὸς δὲ τοὺς βαρβάρους, ὥς νῦν οἱ Ἕλληνες πρὸς ἀλλήλους.

3 El platonismo en la noción de Estado de Carl Schmitt

A través del binomio amigo-enemigo se construye prácticamente la totalidad del sistema schmittiano. El pensador alemán reconoce en los términos ἔχθρος y πόλεμος de la República platónica, a su vez, la fuente de su propia propuesta conceptual. Particularmente, de πόλεμος se deduce la existencia de un Feind u enemigo ontológico de la Constitución democrática. En Schmitt, democracia es sinónimo de energía política como poder constituyente del pueblo que, consecuentemente, invoca a la existencia nuevas instituciones juridificadas para la formación del Estado. La presencia de la potencia del mito, por otra parte, como elemento de cohesión comunal, revela la relación del mismo con el acontecimiento político polémico. La idea de la reconstrucción del Reich germánico, de ese modo, jugará un papel decisivo en la compleja relación de Schmitt con el nazismo y su pretensión de reconstruir un espacio diferenciado como imperio.

3.1. Contexto biográfico e histórico-político de Carl Schmitt

Carl Schmitt es uno de los ideólogos alemanes más destacados y polémicos en el ámbito de la teoría política. Nació en Plettenberg, Westphalia, durante la época del reinado prusiano de Wilhelm II, álgida época de transformaciones políticas, el cual abonaría al estallamiento de la Primera Guerra Mundial.

Tras la caída de la Monarquía alemana, el surgimiento de la República de Weimar proporcionaría al joven jurista la oportunidad de escribir algunas de sus obras más significativas en Bonn y Berlín: *Teología Política*, en 1922, donde defiende la necesidad de fuentes extra-rationales y supramateriales para fundamentar la autoridad político-moral; *La Crisis de la Democracia Parlamentaria*, de 1923, libro importantísimo en contra del parlamentarismo liberal; *El Concepto de lo Político*, en 1927, texto central para este escrito en tanto que esclarece la idea de lo político como la propensión sin fin de las colectividades humanas a identificarse unas con otras como posibles enemigos; *Teoría Constitucional*, aparecida en 1928, por cuya lectura la Constitución de Weimar adquiriría carta de

naturaleza desde un punto de vista exegético y en que se determinan los principios que rigen toda constitución democrática.

Años más tarde, con la crisis de la República de Weimar, Schmitt publicaría en 1931 *El Guardián de la Constitución* donde identifica a un líder cesarista como encarnación de la voluntad de un pueblo que establezca un nuevo orden. Desde este momento es posible identificar con claridad el conjunto de ideas por las que más tarde sería considerado apologeta del *Tercer Reich* aunque, de hecho, no había sido simpatizante del movimiento hitleriano antes de que este se hiciera con el poder. Es así indisociable el conservadurismo religioso de Schmitt, de origen católico, el cual permearía la totalidad de su obra, haciendo conflictiva de ese modo su relación con el nazismo, al cual sirvió en sus primeros años de apogeo.

Hacia 1936, sus críticos le espetaron oportunismo político para promover su carrera con apoyo partidista. Claramente, esto no implica la radicalización de su postura antimoderna. A partir de este momento el enfoque de Schmitt se torna al derecho internacional, cuya investigación desemboca en la redacción de *El Nomos de la Tierra*, publicado en 1950. Tras los juicios de Nuremberg, y pese a la desmantelación del régimen, las ideas de Schmitt siguen siendo ampliamente estudiadas, por lo que su influencia se ha acrecentado mundialmente en el ámbito de la teoría política.

El acontecimiento más relevante de la profusa producción conceptual de Schmitt probablemente lo represente el momento de la transición alemana de monarquía a democracia, previo al ascenso del nazismo. Así, la abdicación del Kaiser (César) Wilhelm II el 9 de noviembre de 1918 representaría el nacimiento de la República Parlamentaria que promulgó su Constitución el 11 de agosto de 1919, con el socialdemócrata Friedrich Ebert a la cabeza del poder ejecutivo. La presencia ideológica del bolchevismo, fruto de la Revolución Rusa, a su vez, matizó más tarde con la del nacionalsocialismo a la manera de una confrontación filosófica. Aquí es necesario hacer énfasis en la gravedad de la crisis económica alemana⁴² como el *impasse* que vio nacer el período de la República de Weimar

⁴² "The first four years of the Republic's existence were highly problematic. In the first place, the government was confronted by the Versailles settlement, imposed upon it without negotiation; [...] The Republic also experienced a rapid increase in inflation which, by 1923, had reached unprecedented levels. This was accompanied by problems with the payment of reparations, the final bill for which was announced by the Reparations Commission in 1921. When, in 1923, the Commission declared the German government to be in default on one of the instalments, French troops invaded the Ruhr. This provoked a policy of non-cooperation and passive resistance by the population." (Lee, 2005 [1998]: 49).

(1919 - 1933), que fue la que dotó de estabilidad al pueblo alemán, pese a su rechazo por parte del ala conservadora pro-monárquica.⁴³

Como una demarcación psicológica preponderante, añádase, la sombra de la Gran Guerra se volvería parte del juicio colectivo respecto al resto del planeta que, de manera boyante, se desarrollaría según los principios de una nueva manera liberal e industrial de concebir la sociedad. Pese a la carga psicológica, no obstante, Alemania descollaría por ofrecer al mundo, durante Weimar, un eje notable de cultura. Es en esta época cuando se ven surgir movimientos históricos como la Bauhaus; Thomas Mann escribiría *La Montaña Mágica*; la filosofía de Heidegger encontraría un cauce de notoria influencia en las Universidades internacionales; Fritz Lang concebiría su película *Metrópolis* como una aparente muestra de superación del pasado en un ejercicio de imaginación conceptual. Y también por otra parte en el espectro sociológico se había logrado reducir la jornada laboral a ocho horas; las mujeres votaron por primera ocasión en 1919; la estabilidad económica, al comienzo, garantizó una vida digna para los trabajadores y, aunque la crisis financiera de la década de los treinta ahogarí­a esa bonanza,⁴⁴ Weimar demostró en su primera etapa la capacidad social por generar transformaciones cuyo eje gravitatorio sea el desarrollo armonioso de las libertades personales y colectivas en un fuero republicano, al menos en la esfera civil.

La situación era muy diferente en los términos del desarrollo constitucional, que apenas y podía armonizar al flamante Parlamento (Reichstag) con la figura del presidente. Paul von Hindenburg, prócer del conservadurismo wilhelmiano, quien ocupó posteriormente el cargo de Ebert en el poder ejecutivo, aprovecharía desde 1923 los poderes excepcionales habilitados por el artículo 48 constitucional para gobernar mayoritariamente por decreto. Paul Johnson explica que, históricamente, Alemania se dividía psicológicamente en dos: aquellos que solían defender la occi-

⁴³ "Given the bleak conditions facing Germany after 1918, the Weimar regime was able to achieve a remarkable degree of political stability even though it never won the support of Germany's professional and conservative elites". (Mommsen, 1996: vii).

⁴⁴ "In spring 1930, President Hindenburg named as chancellor Heinrich Brüning of the Center Party. He faced the looming bankruptcy of the entire government. Tax revenues were dropping precipitously, and the state's creditworthiness was so limited that it could not raise money in the capital markets, either nationally or internationally. The Reichsbank, though recently freed from Allied supervision, still pursued a restrictive monetary policy (and indeed was mandated by law to do so), so it could not, as in 1922 and 1923, simply print money to finance the government's obligations. Moreover, Brüning followed the conventional economic wisdom of the day. The way out of a crisis was to adopt deflationary policies." (Weitz, 2007: 162-63).

dentalización y, por otra parte, los que pensaban que Europa oriental era el verdadero destino germánico.⁴⁵ Es necesario notar que la República de Weimar no fue únicamente un preludio del Tercer Reich, sino que, en su interior, se desarrollaron notables instituciones republicanas. Fue también una época planetaria de varios avances científicos considerables que algunas décadas más tarde inaugurarán la era nuclear, por lo que la cosmovisión otrora feudalista, de reyes, principados, duques y agricultores vasallos llegaba a su fin en aras del auge de la vida urbana.

Tal es el entorno contra el cual matizaría el pensamiento filosófico de Schmitt: frente a la modernidad del siglo XX y los prolegómenos de una primera mundialización tecnológica, pero también junto a las consecuencias tremebundas de la guerra que irrigan y cosecharon una fecunda vena cultural y los ánimos de repensar a la sociedad después de su caótico devenir.

3.2 La idea de “Estado” en *El concepto de lo político* de Schmitt

Una acerba crítica a la Modernidad. Podría así intentar aproximarse a un esbozo de la filosofía del Estado de Schmitt, la cual refulge por la complejidad de su argumentación, presentada en clave histórica. Tal procedimiento debe ser leído como una propuesta reaccionaria ante el auge del liberalismo y la tecnificación estatal que, según el jurista, tiene como consecuencia la despolitización de la sociedad. Para referir la idea de Estado schmittiana, de ese modo, es necesario hacer énfasis en aquello que es señalado como parte de un proceso histórico de pugna entre las libertades individuales y el estatismo participativo. En Schmitt, liberalismo es lo opuesto a la democracia. El objeto concreto de Schmitt, a su vez, no es otro que la discusión sobre remodelamiento del Estado alemán, estructurado jurídicamente como una posibilidad política, según la coyuntura de transición de Monarquía a República en que se gestaron los acontecimientos de Weimar. No es menos importante señalar que la idea de Estado de Schmitt se circunscribe a un marco de causalidades

⁴⁵ “This ruling caste hated the West with passionate loathing, both for its liberal ideas and for the gross materialism and lack of spirituality which (in their view) those ideas embodied. They wanted to keep Germany 'pure' of the West, and this was one motive for their plans to resume the medieval conquest and settlement of the East, carving out a continental empire for Germany which would make her independent of the Anglo-Saxon world system.” (Johnson, 1991 [1983]: 111).

que predicen el funcionamiento del mismo durante el siglo XX. Desde esa perspectiva, la Modernidad se extiende hasta los ámbitos políticos contemporáneos donde una revaloración de las ideas jurídicas del alemán en comparativa con las de Platón permiten replantear la posibilidad de la formación metafísica del Estado, al hacer manifiesta en la voluntad de la sociedad, la pura posibilidad de concreción de la decisión polémica de transformación y reforma.

En primer lugar, el jurista alemán señala en *El Concepto de lo Político* que el liberalismo clásico atomiza al poder estatal para hacer centrales a la libertad y la propiedad privada como los ejes rectores de una nueva propuesta antifeudalista de Estado. De ese modo y reducido a sus mínimos componentes, podría afirmarse que Schmitt observa en el liberalismo el énfasis rector del individuo como compartimentalización racional, cuya tripartición de poderes desemboca en la despolitización de la sociedad civil, una vez que se le separa de la esfera política, es decir, de la esfera que toma las decisiones para entregar esa facultad a un poder legislativo intermedio. Con ello, el jurista inicia una deconstrucción de la idea de Estado moderno para intentar plantear un restablecimiento de sus fundamentos de voluntad social democráticos. En ese sentido, se deduce que la democracia significa para Schmitt la capacidad de una sociedad de participar activa, pública y directamente en las decisiones de su entorno.⁴⁶ El liberalismo, en su pugna contra las intromisiones de un estado totalizador, así, crea una esfera de legislación paralela y apologética de las libertades privadas, con lo que niega el carácter público de lo político.⁴⁷

⁴⁶ "Schmitt interpreta al Estado como la forma política adecuada para una época, la modernidad, que niega el nexo tradicional entre trascendencia y política (o sea, que critica la *auctoritas* pontificia, la mediación pontificia) y que, por lo tanto, intenta construir el orden político (el Estado) como una mediación racional perfectamente autosuficiente, o sea, como un contrato que produce un orden legal, como un artificio técnico, un instrumento de defensa y de dominio a disposición del sujeto individual, de sus derechos y de sus necesidades. Pero la *ratio* del Estado moderno, desvinculada de la *auctoritas* (de la mediación pontificia, de la relación con la trascendencia) es para Schmitt incapaz de *repraesentatio*, es decir, de dar forma a un orden público y político abierto a la Idea y, por lo tanto, dotado de sentido, complejo y concreto." (Galli, 2011: 22-23).

⁴⁷ John Locke es uno de los máximos apologetas de la propiedad privada a la que el Estado no tiene acceso. De esa forma el Estado conforma ciertamente la ley, pero con arreglo al carácter privado de lo político como antítesis del estado de naturaleza como estado pre-contractual: "Pero aunque los hombres, al entrar en sociedad renuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que tenían en el estado de naturaleza, poniendo todo esto en manos de la sociedad misma para que el poder legislativo disponga de ello según lo requiera el bien de la sociedad, esa renuncia es hecha por cada uno con la exclusiva intención de preservarse a sí mismo y de preservar su libertad y su propiedad de una manera mejor, ya que no puede suponerse que criatura atura racional alguna cambie su situación con el deseo de ir a peor. Y por

Leemos en Schmitt:

“La negación de lo político, que es inherente en cada individualismo coherente, conlleva necesariamente a una práctica política de desconfianza hacia todas las fuerzas y formas políticas concebibles de estado y gobierno, pero nunca produce por sí mismo una teoría positiva del estado, el gobierno y la política. Como resultado, existe una agenda liberal en la forma de una antítesis polémica contra el estado, la iglesia u otras instituciones que pretendan restringir la libertad individual. Existe una agenda liberal de comercio, iglesia y educación, pero de ninguna manera un concepto liberal sobre lo político, sino solamente una crítica liberal de la política. La teoría sistemática del liberalismo apela casi exclusivamente a la lucha interna contra el poder del estado. Para llevar a cabo el propósito de proteger la libertad individual y la privada, el liberalismo provee una serie de métodos para dificultar y controlar el poder del estado y el gobierno.” (Schmitt, 2007: 70).

Debe combatirse según Schmitt, de ese modo, el principio liberal de especialización debido al aislamiento que produce al diluir el Estado en las

eso, el poder de la sociedad o legislatura constituida por ellos no puede suponerse que vaya más allá de lo que pide el bien común, sino que ha de obligarse a asegurar la propiedad de cada uno, protegiéndolos a todos contra aquellas tres deficiencias que mencionábamos más arriba y que hacían del estado de naturaleza una situación insegura y difícil.” (Locke, 2006: 127).

De manera no menos importante, John Stuart Mill radicaliza la idea de libertad y la coloca en el fuero del utilitarismo decimonónico. Así: “But neither one person, nor any number of persons, is warranted in saying to another human creature of ripe years, that he shall not do with his life for his own benefit what he chooses to do with it. He is the person most interested in his own well-being: the interest which any other person, except in cases of strong personal attachment, can have in it, is trifling, compared with that which he himself has; the interest which society has in him individually (except as to his conduct to others) is fractional, and altogether indirect: while, with respect to his own feelings and circumstances, the most ordinary man or woman has means of knowledge immeasurably surpassing those that can be possessed by any one else. The interference of society to overrule his judgment and purposes in what only regards himself, must be grounded on general presumptions; which may be altogether wrong, and even if right, are as likely as not to be misapplied to individual cases, by persons no better acquainted with the circumstances of such cases than those are who look at them merely from without. In this department, therefore, of human affairs, Individuality has its proper field of action. In the conduct of human beings towards one another, it is necessary that general rules should for the most part be observed, in order that people may know what they have to expect; but in each person's own concerns, his individual spontaneity is entitled to free exercise. Considerations to aid his judgment, exhortations to strengthen his will, may be offered to him, even obtruded on him, by others; but he himself is the final judge”. (Stuart Mill, 2003: 140).

esferas de la sociedad civil, como uno de los corolarios de la tecnificación racionalista. Ahí donde sus ideales promueven al logos como clarificador de un horizonte confiado al progreso, ahí Schmitt renueva la potencia del mito político.⁴⁸ Ante el Estado moderno como un modelo “maquínico”, fruto de la secularización histórica europea, Schmitt propondrá una reforma polémica que renueve los vínculos perdidos y fusione directamente al Estado nuevamente con la sociedad. Así Rousseau refiere en *El Contrato Social*: “...si se elimina del pacto social lo que no le es de esencia, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo».” (Rousseau, 1975: 46).

Es importante destacar que Schmitt reverbera en la filosofía de Rousseau si es que asumimos que el concepto de *volonté générale* fundamenta el poder fáctico. El concepto del autor del *Emilio*, por otra parte, reverdecíó curiosamente tanto con el magistrado del Terror de Robespierre como con la Comuna de París de 1871 de influencia marxista, ambos fenómenos sociales avalados por la aclamación popular revolucionaria. Así Rousseau refiere en *El Contrato Social*: “...si se elimina del pacto social lo que no le es de esencia, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo».” (Rousseau, 1975: 46). Por ello, para Schmitt, el concepto de Estado presupone el concepto de lo político como unificador de los diferentes intereses en la esfera civil. Lo contrario es una definición de Estado que promueva un pluralismo apolítico, como le critica al teórico liberal Harold Laski:

⁴⁸ “Schmitt advierte que en el siglo XX la política no puede estar plenamente juridificada y encerrada en el esquema de la representación institucionalizada, ya que extrae más bien su energía y su novedad de la irrupción, en el exangüe recinto del Parlamento, de la democracia entendida como presencia e identidad del pueblo. Sustraído de la mediación de la representación y del logos, el pueblo democrático todavía es objeto de una serie de acciones de identificación (en la práctica, de construcción de identidad —que no constituye algo dado— y de la unidad política) que, desde el jacobinismo al leninismo, no son sino gestos dictatoriales, de decisión y de exclusión del no idéntico, e incluso de aniquilación de quien no es homogéneo, del enemigo interno. Estas formas de violencia implícitas en la política moderna le abren el camino en el siglo XX a la posibilidad de una política no fundada en la razón, en la cual se sustituye la mediación del logos por la acción directa, por la potencia de un mito político. [...] El mito es, en resumidas cuentas, la forma histórica de la excepción; su sujeto son los partidos de masas (que, en *Parlamento y gobierno* [1918], Weber definía como “portadores de intuiciones del mundo”) y su forma política adecuada es la democracia, que Schmitt ve como lo opuesto al liberalismo pero no a la dictadura.” (Galli, 2011: 22-23).

“Que el Estado es una entidad y, de hecho, la más decisiva, descansa sobre su carácter político. Una teoría pluralista es una que desemboca, ya sea en la unidad de un Estado debido a una federalización de asociaciones civiles, ya sea en una teoría de la disolución y refutación del mismo. Si, de hecho, desafía la entidad y coloca a la asociación política en un nivel igualitario con las demás asociaciones, por ejemplo, asociaciones religiosas o económicas, debe sobre todo responder a la pregunta sobre el contenido específico de lo político. Aunque en sus numerosos libros Laski habla de Estado, política, soberanía y gobierno, no es posible encontrar en ellos una definición específica de lo político. El Estado simplemente se transforma a sí mismo en una asociación que compite con otras asociaciones; se vuelve una sociedad más entre algunas otras que existe dentro o fuera del Estado.” (Schmitt, 2007: 44).

Que el Estado es la entidad política por antonomasia es una idea que sólo tiene sentido cuando se demuestra su necesidad histórica. En ese sentido podemos plantear aquí a la historia como fuerza política performativa. Al menos para Schmitt esa historicidad muestra su definición de Estado como un proceso. De esa manera, para el jurista alemán el siglo XVIII representa al Estado absoluto; el XIX al Estado neutral; el XX al Estado total que él propone como contrario al Estado administrativo, consecuencia del neutral:

“El desarrollo puede ser rastreado desde el estado absoluto del siglo XVIII pasando por el estado neutral (no intervencionista) del siglo XIX hasta el estado total del siglo XX. La democracia debe deshacerse de todas las distinciones usuales como de las despolitizaciones características del estado liberal del siglo XIX, y a la vez de las antítesis y divisiones decimonónicas relativas al contraste sociedad-estado (= lo político como contrario de lo social)” (Schmitt, 2007: 22-3).

La democracia alemana, de esa manera, debe deshacerse de las construcciones políticas decimonónicas, liberales y despolitizantes, del siglo XIX, que generaron la contraposición entre estado y sociedad, es decir, la de lo político como contrario de lo social, verbigracia, lo religioso, lo económico, lo cultural o legal como antítesis todas ellas en cuanto esferas civiles de lo político. Tal distinción, admite Schmitt, también había sido

vislumbrada por algunos pensadores en el siglo XIX como Jacob Burckhardt, que en su libro *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Observaciones de la Historicidad Mundial, publicado de su *Nachlass* en Berlín en 1905) advierte la separación entre la esfera política de la de lo social, criticando así la democracia liberal:

“La democracia es una doctrina alimentada por mil primaveras, muy diversa profundamente con relación a la clase social de sus adherentes. Sólo en una cuestión fue consistente, a saber, con lo insaciable de su demanda de la manera en que el estado controla al individuo. Difumina de ese modo las fronteras entre estado y sociedad, y relega al estado con las actividades que la sociedad muy probablemente se negará a hacer...” (Schmitt, 2007: 23).

Así es posible, entonces, colegir en nuestro escrito que existen dos democracias, cada una de ellas confundida por la polisemia de la palabra misma. Mientras que el liberalismo se adhiere a la idea de democracia liberal, parlamentaria y representativa aunque despolitizante por los argumentos esbozados, la democracia política de Schmitt devuelve a la sociedad civil su capacidad inmediata o directa de tomar decisiones preponderantes. Es en ese sentido que debe entenderse cómo, para el jurista, el liberalismo es lo contrario a la democracia directa.⁴⁹ El *demos*, de esa manera, manifiesta su capacidad transformadora, es decir, política en el sentido schmittiano. Le insufla vida de ese modo al Estado total que se define entonces como la negación polémica del estado neutro, es decir, que la sociedad y sólo ella es la entidad decisora del derecho que ha de regirla, y que justifica, elabora y crea al Estado. La vitalidad del pueblo se enmarca de ese modo como una fecunda fuerza política performativa dentro de la conceptualización derivada de la *volonté générale* de Rousseau pero definida por Schmitt en términos contrarios a la representación legislativa. Así como Robespierre, entonces, vio en la voluntad general una oportunidad de recrear un nuevo orden, así Hitler entendió de la *acclamatio* de Schmitt

⁴⁹ También Cornelius Castoriadis se da cuenta de esta distinción funcional: “Volvemos con ello al debate entre democracia representativa y democracia directa [...] En lo que se refiere al presente, salta a la vista que la democracia representativa no es ni puede ser un autogobierno. [...] En una democracia representativa, el poder de decidir queda en manos de un grupo específico: la colectividad ya no decide, ya no se gobierna, sólo decide quién va a decidir. [...] Desde el momento en que ese poder de gobernar se enajena y se transfiere a un grupo en particular, va de suyo que dicho grupo hará lo necesario para conservar ese poder que en principio se le ha otorgado por un período determinado.” (Castoriadis, 2012: 129-29).

que la disposición popular lo colocaría en el centro de un arreglo social inédito y radicalmente aceptado. Debe entenderse en este escrito como sinónimos a *demos*, sociedad o pueblo, con lo que queda aclarado, por su parte, su capacidad como poder constituyente, lo que equivale a decir que el pueblo crea el derecho previo a la puesta en marcha del Estado:

“La ecuación Estado=política se vuelve errónea y engañosa exactamente en el momento en que Estado y sociedad se compenetran. Lo que hasta ese punto habían sido asuntos de Estado devienen por tanto asuntos sociales y, viceversa, lo que había sido solamente social se vuelven asuntos de estado —como debe ocurrir necesariamente en una unidad organizada democráticamente. Hasta entonces, dominios preponderantemente neutros —religión, cultura, educación, la economía— cesan de ser neutros de ese modo en el sentido en que no pertenecían al Estado y la política. Como un concepto polémico contra tales neutralizaciones y despolitizaciones de dominios importantes aparece el Estado total, que potencialmente abarca todos los dominios. Esto trae como resultado la igualdad entre Estado y sociedad. En tal Estado, por tanto, todo es potencialmente político, y al referirse al Estado ya no es posible referir para él una característica política específica.” (Schmitt, 2007: 22).

La Modernidad, desde la óptica de Schmitt, al engendrar el liberalismo, —y este a su vez al despolitizar a la sociedad desinteresándola de los asuntos públicos,— recrea o reformula solamente formas estatales, ciertamente, pero sin un sentido trascendental u ontológico,⁵⁰ como si se tratase de una simulación. Esa es la crisis a la que se circunscribe, por lo demás, todo Estado modernista, y que es en realidad una crisis de la soberanía popular y de su capacidad de autogobernarse. Ello quiere decir que el pensamiento schmittiano, toda vez que se plantea en el seno de la

⁵⁰ “El Estado no es, tal como lo sostiene la teoría política moderna, el producto de la razón humana que corta los puentes con el pasado y con la tradición, sino más bien la transposición política de la idea tradicional de Dios como fundamento del orden. La analogía entre tradición y modernidad consiste, por lo tanto, en la conservación del impulso ordinativo como constante en la civilización occidental, cuyo intérprete político moderno es el Estado, sin que deje de haber una fuerte cesura entre la modernidad (el Estado) y la tradición premoderna de la *auctoritas*; y esta cesura reside en el hecho de que, mientras la tradición presenta a Dios como sustancia y fundamento de la política, la modernidad no es capaz de pensar ni la sustancia ni el fundamento de aquélla sino en formas individualistas destinadas al fracaso.” (Galli, 2011: 28-28).

vida alemana y a él se refiere, también se vuelve un modelo válido para explicar la formación estatal fuera de ese contexto.

En este escrito planteamos en sentido extensivo, entonces, que Schmitt no está en realidad en contra de las libertades individuales en sí mismas, sino que su crítica al liberalismo consiste en que, al hacer señalar radicalmente la preponderancia de los derechos del individuo, la democracia decimonónica relativiza, tal vez sin proponérselo, la idea de bien común. Es decir, al relativizar lo público y común de lo privado y personal, el derecho constitucional comienza a competir contra una nueva legislación de cualidades constituyentes pero de carácter privado, con lo que se sientan las bases de la sectarización social y se comienza a perder la idea trascendente de homogeneidad ante la ley. La sectarización social, entonces, disminuye la capacidad del Estado para preservar la ley en beneficio de los intereses comunes además de dar paso a un Estado administrativo donde la técnica legislativa cosifica a sus ciudadanos.⁵¹ La técnica no debe sustituir a la política.

El Estado liberal pierde de esa manera su fundamento ontológico porque deja de participar de la idea trascendente de Bien. ¿Cómo es ello posible? La crítica se realiza al comprender la manera en que el énfasis en el individuo neutro da origen en el siglo XX al Estado maquínico y burocrático. Para Schmitt, el teórico por antonomasia de un Estado, junto con Maquiavelo como predecesor,⁵² no podría ser otro que Thomas Hobbes debido a que la preponderancia racionalista moderna permeó no solamente el fecundo campo del conocimiento científico natural, sino también el de la manera de pensar las manifestaciones políticas. El Estado

⁵¹ “De hecho, la última figura de la moderna parábola despolitizante en la cual está involucrado el Estado es la técnica: de esta interacción nace una forma de Estado posliberal, si bien todavía empapada de ideología liberal, que es el Estado administrativo del siglo XX. Este es un Estado que, en el marco formal abstracto de la ley universalista y de la separación de poderes [...] funciona concretamente a través de la ‘medida’ (*Massnahme*), en la confianza de que la sociedad, ya indiscernible del Estado, pueda ser gobernada según reglas lógicas racionales inherentes al sujeto, e inherentes sobre todo a esas cosas entre las cosas que son los sujetos, que el Estado administrativo considera sólo como entidades dotadas de necesidades que hay que neutralizar técnicamente, es decir, satisfacer por una vía burocrática.” (Galli, 2011: 31).

⁵² Pese a que Maquiavelo no es la figura central en el pensamiento de Schmitt, sí es una de las de mayor peso filosófico que sirve al jurista alemán para comprender lo técnico del Estado moderno. Así: “El planteo teórico de Maquiavelo es pues menos ‘político’ que el del Estado moderno, a cuya variante absoluta o ‘gubernativa’ Schmitt le reconoce capacidad política por largo tiempo, que se pierde luego en la tecnicidad del ‘Estado de derecho’ positivista y liberal. Incluso antes de la aparición de la forma Estado en su plenitud, ya la técnica se manifiesta en Maquiavelo como la clave fundamental de la modernidad, como la forma de una racionalidad orientada a los fines y no al valor.” (Galli, 2011: 100-1).

moderno se volvería así una gran pieza de relojería cuyos engranajes son capaces de distribuir técnicamente⁵³ la vida comunitaria, por lo que el autor del *Leviatán* adquiere un lugar preponderante en la obra del jurista alemán.⁵⁴ El individuo, entonces, desinteresado de los asuntos políticos, es decir, públicos, relega a los poderes institucionalizados como el parlamento la capacidad de legislar y gobernar la sociedad. El nuevo Estado administrativo, de esa manera, se vuelve el centro que posibilita la convivencia, entendida así como la gestión de los asuntos gubernamentales, en clave racional.

Los sujetos, con ello, coaccionados de manera eficiente al orden por ese centro racionalizador y burocrático, se asemeja más a una industria productiva que a una República donde la mayoría elige su destino común. El pueblo pierde, con ello, su soberanía efectiva al operarse una transferencia de poder a una clase especializada en técnica legislativa que a través de las instituciones burocráticas transforma al sujeto en un objeto tributario, con lo que se opera así un tipo de deshumanización tecnificadora, fruto de una creciente división entre gobernantes y gobernados, ahí mismo donde antes existía un derecho constitucional que garantizaba con justicia el bien del que participa toda la sociedad. La Constitución de dicho Estado se vuelve letra muerta al operar *de facto* la coacción a ese orden. Tal es el sentido de trascendencia del que carece el Estado administrativo, según Schmitt, como el resultado del desvirtuamiento de la idea de libertad, lo que da paso a importantes consecuencias éticas. Esta es la desconexión entre poder y derecho que sólo mantiene la forma o apariencia de Estado. Schmitt agrega que el proceso de secularización que parte de la premodernidad se adscribe al mismo tiempo al del auge en la creencia radical en el progreso técnico y a la idea de que la economía y el comercio podrían sustituir a lo político como garante de la estabilidad social. Ante la norma del Estado moderno, Schmitt contrapone entonces

⁵³ “La historia política moderna es la historia del Estado Dios que no puede sino transformarse en el Estado máquina, exactamente como en el curso de los siglos el Dios de la metafísica es sustituido por la técnica como centro de referencia de la realidad: las diversas formas del Estado moderno que se suceden progresivamente intentan disolver la política y su espíritu trágico en un orden neutro y despolitizado, pacificado, racional e inmanente.” (Galli, 2011: 28).

⁵⁴ “Hobbes es el primero que racionaliza plenamente la política y convierte al Estado en la única fuente del derecho, pero al mismo tiempo también brinda la clave para leer esta racionalización y esta positivización de manera no pacificada; más bien él, el inventor de la política técnica y del Estado artificio es, según Schmitt, capaz de identificar y de pensar el origen de la forma política juridificada en la decisión soberana, mucho más que en el contrato, y de mostrarle al lector atento (en la forma del mito, de la decisión y también, en el ensayo de 1965, de apertura a la trascendencia) que contiene el Estado moderno.” (Galli, 2011: 54).

la decisión soberana como transformadora y reguladora de la realidad social.⁵⁵ Es ella una decisión metafísica⁵⁶ y excepcional porque no depende del derecho positivo; todo lo contrario, previo a la formación del Estado, la decisión crea la ley a través de la voluntad colectiva. En este punto es necesario referir el vínculo entre el Estado metafísico platónico y tal voluntad colectiva en la concepción de Schmitt. La relación no es otra que la del bien común. Esto quiere decir que no puede existir un conjunto de personas unificadas en torno a un propósito reformador sin antes haber comprendido que ese conjunto llamado pueblo o sociedad depende de la experiencia o participación consciente de la idea de bien, lo que da paso a la conformación política del Estado a partir de una estructura y una legislación que lo fundamentan. Podría afirmarse entonces que el apego que sienten Rousseau⁵⁷ o Locke a la legislación se trata en realidad de uno de los rescoldos platónicos de apego al orden y del cumplimiento más estricto de la ley en la medida en que esta garantiza la experiencia de la idea o forma de Bien, de donde se observa que no puede existir el bien común sin una propia legislación, lo que recuerda a la vez tanto la educación o *paideia* del ciudadano como la necesidad de crear un código de leyes suficientemente ejemplar cuando se habla de fundar efectivamente una comunidad. En Locke, por ejemplo, leemos el siguiente pasaje:

⁵⁵ “Y, de hecho, nueve años antes, en *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* [El valor del Estado y el significado del individuo], le había confiado al Estado la tarea de hacer precipitar la Idea jurídica trascendente (una Idea de por sí vacía de contenidos) en la contingencia de la praxis política concreta, es decir, la tarea de realizar la mediación (que en realidad es un salto, una decisión) entre derecho y poder: un papel crucial. Pero el Estado del que habla Schmitt no pretende ser autosuficiente, es decir, ser el origen del derecho y de la política. El Estado tiene valor sólo si reconoce no ser originario, sólo si es consciente de que la mediación que realiza no es perfecta, ni plenamente pacificada, ni del todo inmanente; sólo si con su propia función sustancial (la soberanía) reconoce la discontinuidad entre Idea y realidad, la desconexión originaria entre Poder y Derecho, y si, por lo tanto, sabe que la Macht [poder] no crea el Recht [derecho], pero lo vuelve eficaz aplicándolo al caso concreto: para el joven Schmitt, el Estado con su poder no crea el derecho, sino que más bien el poder estatal plasma una Idea jurídica que lo precede.” (Galli, 2011: 24).

⁵⁶ “El soberano es la entidad existencial metafísica que establece los límites del lenguaje como expresión de los dominios fácticos del hombre; es decir, la entidad soberana, una comunidad, una tribu, un pueblo, modela el orden concreto en que se inscribe de facto el curso de la vida [...]. Es la conceptualización generativa y no jerárquica de la soberanía, al ser entendida como el poder de fundar, de poner, de constituir igual que un poder constituyente, ya no en el sentido de último poder coercitivo de mando.” (Alcántara, 2012: 32).

⁵⁷ Es importante destacar que Schmitt reverbera en la filosofía de Rousseau si es que asumimos que el concepto de *volonté générale* fundamenta el poder fáctico. El concepto del autor del *Emilio*, por otra parte, reverdecía curiosamente tanto con el magistrado del Terror de Robespierre como con la Comuna de París de 1871 de influencia marxista, ambos fenómenos sociales avalados por la aclamación popular revolucionaria.

“Como el fin principal de los hombres al entrar en sociedad es disfrutar de sus propiedades en paz y seguridad, y como el gran instrumento y los medios para conseguirlo son las leyes establecidas en esa sociedad, la primera y fundamental ley positiva de todos los Estados es el establecimiento del poder legislativo. Y la primera y fundamental ley natural que ha de gobernar el poder legislativo mismo es la preservación de la sociedad y (en la medida en que ello sea compatible con el bien público) la de cada persona que forma parte de ella. Este poder legislativo no sólo es el poder supremo del Estado, sino que también es sagrado e inalterable, una vez que está ya en las manos a las que la comunidad lo haya entregado”. (Locke, 2006: 131).

En torno a ello, Rousseau, predecesor ilustrado del pensamiento de Schmitt, educador de vocación y escritor del *Emilio*, refiere:

“Lo mismo que un arquitecto antes de levantar un gran edificio observa y sondea el terreno para ver si puede soportar el peso de aquél, así el sabio legislador no comienza por redactar buenas leyes en sí mismas, sino que antes examina si el pueblo al cual las destina es adecuado para recibirlas. Ésta fue la razón por la cual Platón rehusó dar leyes a los arcadios y a los cirenienses, sabiendo que estos dos pueblos eran ricos y no podían sufrir la igualdad; he aquí el motivo de que se vieran en Creta buenas leyes y hombres malos, porque Minos no había disciplinado sino un pueblo lleno de vicios.” (Rousseau, 1975: 73).

No obstante, determinaremos en particular que el programa legislativo y educador de Rousseau devino históricamente parte del Terror revolucionario implementado por Robespierre quien, influido por el escritor del *Contrato Social*, lideró un importantísimo acontecimiento histórico social con fines reformadores de cara a un nuevo orden revolucionario al procurar deconstruir la tradición aristocrática y medieval que le precedió. La voluntad general teorizada por Rousseau e implementada por Robespierre en el contexto de la Revolución Francesa encuentra su equivalente en la aclamación popular pensada por Schmitt y radicalizada por Hitler. En el caso de Robespierre, la justificación de la violencia por la voluntad del pueblo, epitomizada en la imagen histórica de la guillotina, se basa en la necesidad de acallar completamente las voces de los enemigos públicos

de la Revolución, la cual fungió como el parangón histórico y modernizador de la historia occidental, en clave política. En el Informe sobre los principios del Gobierno revolucionario presentado en nombre del Comité de Salvación Pública el 5 de Nivoso del año II (25 de diciembre de 1795), Robespierre hace una apología del Terror en los siguientes términos:

“Hay que sofocar a los enemigos internos y externos de la República, o perecer con ella; ahora bien, en estas circunstancias, la primera máxima de vuestra política debe ser dirigir al pueblo mediante la razón y someter a los enemigos del pueblo mediante el terror. Si el principal instrumento del Gobierno popular en tiempos de paz es la virtud, en momentos de revolución deben ser a la vez la virtud y el terror: la virtud, sin la cual el terror es funesto; el terror, sin el cual la virtud es impotente. El terror no es otra cosa que la justicia rápida, severa e inflexible; emana, por lo tanto, de la virtud; no es tanto un principio específico como una consecuencia del principio general de la democracia, aplicado a las necesidades más acuciantes de la patria” (citado en Žižek, 2007: 220).

Resulta imperativo, por su parte, señalar la relación de la filosofía de Schmitt con el nacionalsocialismo. Las ideas antes expuestas tenían como fin, en realidad, intentar preservar la Constitución de Weimar y facultar al presidente con principios jurídicos superiores a los del Parlamento. Ya anteriormente Schmitt había defendido en la primera parte de la Constitución de Weimar, la parte liberal, al artículo 48, que facultaba al presidente del *Reich*, elegido por el pueblo y legitimado así plebiscitariamente como el guardián de la Constitución.⁵⁸

La intención era impedir que en Alemania, las facciones adversarias a la república representadas en el Parlamento se hiciesen de mayor poder, concretamente, comunistas y nazis.⁵⁹ No es sino hasta la caída de la

⁵⁸ “If a state failed to fulfill its constitutional and statutory obligations, the president had at his disposal an enforcement power in Article 48, which included the use of armed force. Ebert used this power in the early 1920s against the governments created in Thuringia and Saxony by the SPD and the German Communist Party [Kommunistischen Partei Deutschlands, KPD]. In 1932, in the “coup against Prussia” [Preußenschlag], the government of Franz von Papen under President Hindenburg based its dismissal of the Social Democratic government of Otto Braun in Prussia on this provision.” (Jacobson & Schlink, 2000: 10)

⁵⁹ “Para Schmitt —aunque habla del estado de excepción como un milagro— la meta del estado de excepción es finalmente salvar al estado de sus enemigos, tal como explica él mismo en el Begriff des Politischen.” (Thumfart 2014,: 337).

República de Weimar en 1933 cuando Schmitt se alinea con la nueva programática sin dejar de ser un agudo crítico de las intenciones hitlerianas que consisten en sustituir al Estado total en un rompimiento inédito para convertir a Alemania en una dictadura nazi. Esta tensión entre el jurista y el movimiento nacionalsocialista radica esencialmente en la siguiente afirmación: mientras que para Schmitt la energía política reside en el poder constituyente del pueblo, en Hitler ese mismo poder originario del pueblo deviene en el simple pretexto para reafirmar la agenda particular del partido nazi. Esa aparente sutileza opera en realidad un giro autoritario como emanación del constructo del sistema del filósofo alemán. En la época pre-hitleriana, Schmitt propone la conformación de un Estado total por intensidad cuyo objetivo es realizar una neutralización activa como solución de los conflictos sociales. Tal Estado total se fundamenta en el momento en que se borran los límites entre Estado y sociedad al fusionarlos con todo y sus poderes económicos y técnicos, tal como propone en *El concepto de lo político*, y que se antepone al Estado total por debilidad, liberal y administrativo por definición. En relación a ello, Carlo Galli refiere:

“En la práctica, esto implica un Estado que actúa con medidas que tienen valor de ley (pero distintas de la ley porque son particulares y no universales), y que las funda en la reactivación de la legitimidad originaria, es decir, en la presencia plebiscitaria del pueblo, que no está totalmente cristalizada en las instituciones y que es más bien una reserva de energía a disposición de quien sepa utilizarla políticamente.” (Galli, 2011: 44).

La propuesta original radica en hacer una defensa de la República de Weimar y de señalar tanto nazis como bolcheviques como sus enemigos. Tras la caída del experimento weimeriano, entonces, y el inevitable ascenso de Hitler a la manera de Robespierre, Schmitt modifica su pensamiento y lo hace coincidir con aquel giro autoritario, en potencia presente en su obra, aunque siempre conservando sus distancias con el núcleo del movimiento nazi:

“Desde el punto de vista de la relación con el Estado, éste es el sentido de su desgraciada fase nazi, sobre todo de los escritos del primer período Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit [Estado, movimiento, pueblo. Los tres miembros de la unidad política]. Ahora Schmitt disocia completamente la ya precaria situación decisionista que había

establecido en sus obras precedentes entre Estado y política activa, entre orden y energía, entre instituciones y poder constituyente, y coloca toda la energía política en el movimiento (el partido nazi), mientras el pueblo no es más que la nación revolucionaria constituyente sino sólo la sustancia biológica (preciosa pero pasiva) de la política, y el Estado ya es sólo el marco formal del orden burocrático, y en cuanto tal, incapaz de una política activa. Por lo tanto, Schmitt no sólo puede (en Staat, Bewegung, Volk) decretar la muerte del Estado hegeliano de funcionarios, sino que despidе también el ‘Estado total por energía’, su propuesta tardoweimariana (por lo demás, la categoría política de ‘Estado total’ pronto fue desterrada por las autoridades del Tercer Reich)”. (Galli, 2011: 47).

Antes de su ascenso, Schmitt había sido no obstante muy crítico de Hitler y había hecho todo lo posible por contener jurídicamente sus intenciones por causa de los poderes excepcionales que detentaba la presidencia republicana de Hindenburg. Es este el verdadero momento nodal de conversión en la mentalidad del jurista, donde se eleva un muro entre su biografía y su pensamiento, al no poder resistir personalmente lo que le ofreció el partido nazi a cambio de colaborar con Franz von Papen en la redacción de una ley que eliminase el poder de los estados alemanes.⁶⁰ La contradicción entre su obra y sus decisiones personales no nos impele a razonar junto con él la realidad de los procesos que forman al Estado. Podrá esgrimirse que Schmitt no hizo sino adecuarse al nuevo orden nazi que se había gestado, como él mismo opinaba,⁶¹ pero ello no demerita

⁶⁰ “At first it appeared most unlikely that Schmitt would have any role in the Hitler regime, given his association with the Schleicher clique, previous opposition to the National Socialists, and lack of contact with the party. He was an outsider with far fewer possibilities of exerting influence than under the presidential system. At the end of March [1933], Schmitt left Berlin for Rome, where he intended to celebrate Easter before assuming his new post in Cologne.¹³ But upon arriving in Munich on March 31, he received an unexpected telegram from Papen instructing him to return to Berlin for a meeting the following afternoon. Schmitt had been appointed to a committee charged with drafting a law that would significantly change the relationship between the Reich and the states. Since this law would, in effect, legalize the Nazi takeover of state governments, compliance with the Papen directive marked a turning point in Schmitt’s life and work. It was his first act of collaboration with the Third Reich.” (Bendersky, 1983: 198-99).

⁶¹ “The Hobbesian relationship of protection and obedience was an integral part of Schmitt’s political philosophy. Thus, he later explained, when the Weimar system could no longer protect him he felt justified in transferring his allegiance to the new regime so long as it granted him this protection. Shortly thereafter, he tied himself still closer to the policies of his new protectors by declaring the one-party state to be the state of the twentieth century and Gleichschal-

el hecho de que su análisis histórico haya sido capaz de ver en el Estado al momento definitorio en que un pueblo hace valer su voluntad como materia revolucionaria y transformadora de la realidad política, es decir, de la posibilidad fáctica del pensamiento.

3.3 El binomio "Feind-Freund" en Schmitt

El concepto de lo político sólo puede comprenderse al aclarar primeramente la preponderante distinción entre ἐχθρός y πόλεμος, o adversario y enemigo, como facultativa de la esfera política a la manera de parámetro o categoría. Este binomio es el par de elementos que formarán la piedra de toque de todo el pensamiento del alemán a través del concepto de lo político. Recordemos, por otra parte, que al aclarar al enemigo (πόλεμος) en la República, Platón enmarca el carácter unitario al que aspira la Hélade. Ese vértice no es sino el paradigma por el que el pueblo griego aspira a una nueva condición de orden según la rectoría de la justicia.

El Estado que establece la *Politeia* es en ese caso un todo perfectamente organizado interiormente de la misma manera en que su unidad material depende de la delimitación de sus fronteras ontológicas. Como tal, la República platónica plantea la necesidad de despejar toda incertidumbre sobre la identidad constitutiva de un pueblo. No es sino la mente del griego, a su vez, forjada en la apertura a la trascendencia lo que posibilita a la filosofía antigua reaccionar y promover un tipo concreto de vida teleológica.

Es necesario hacer referencia al estado histórico del mundo occidental para mostrar la manera en que, siglos más tarde, la cristiandad modificó el comportamiento occidental hacia un entramado histórico de permanente guerra, aclaración de fronteras e imposición de ideologías. Es esa la lectura de la historia que hace Schmitt para quien la premodernidad se distingue, a su vez, por la misma apertura mental a las ideas metafísicas y teológicas más abstractas. El jurista alemán se caracterizará a lo largo de su vida por su conservadurismo religioso que permea teológicamente toda su obra, que se adscribe a la idea mitológica dentro de la cristiandad, a su vez influido por Kierkegaard en este sentido.⁶² La historia es entonces

tung a step toward achieving the unity of the German people." (Bendersky, 1983: 198-99).

⁶² "El cristianismo comienza con la excepción mesiánica de la primera parusía de Jesús, que suspende la ley vieja de los judíos. Concerniente a su obra temprana, Schmitt se asemeja aun a Kierkegaard en que el individuo es portador más importante de la excepción, aunque la teoría de la iglesia de aquel también ya dibuja el prototipo de una organización social con la excepción en su centro, ya que la iglesia deduce su autoridad como cuerpo místico de Cristo de la excepción de la parusía". (Thumfart, 2014: 333).

el proceso de descomposición de la teología como formadora del orden que relega sus estructuras sociales a otras nuevas.

En este último mundo, el despertar científico de la humanidad cimbró radicalmente la manera de existir de las culturas, naciones e individuos. Como tal, operó en la sociedad una modificación sin precedentes en la ontología política al debilitarse la idea de comunidad igualitaria por el fortalecimiento desarticulado del individuo que, empoderado por una idea inmanentista de libertad, se emancipó de sus vínculos comunitarios⁶³ para trastocar incluso el arreglo salvaje de la naturaleza y doblegarla a sus intereses. La industria, de ese modo, o la mecanización del mundo de los fenómenos tendría que haber recreado una nueva percepción de la vida social al introducir su racionalización en un esquema de producción y consumo.

Con la experiencia científica del mundo también cambiaron los parámetros de organización de la convivencia. El surgimiento del *homo oeconomicus* y las formas de producción industrial exacerbadas se intensificaron las polarizaciones entre individuos, toda vez que el cambio en la percepción religiosa del mundo confrontó a las religiones mismas. Así, el Islam combatió a la cristiandad, y el protestantismo fue combatido por el Imperio español. El resultado fue el mundo occidental moderno, conformado todo ello por una miríada de naciones cuya aventura colonial sólo volvería más obvia la competencia por la supremacía tecnológica. Los regímenes feudales dieron paso a las democracias representativas y el Estado, con ello, se encausó a un nuevo modo de hacer guerra, cada enclave preponderante como un posible centro hegemónico total.

Tal es, en breve, el proceso histórico que Schmitt refiere para señalar la modernidad y su Estado democrático liberal al que critica⁶⁴ la falta de

⁶³ “Para Schmitt no hay defensa abstracta de la Constitución: afirma la existencia concreta de un defensor en cada caso en que la representación de la unidad política se vea afectada. Esto podemos verlo en distintas tradiciones jurídicas. El control jurídico de los estados anglosajones se da por medio de la defensa de los derechos individuales contra el gobierno o la legislación, o sea que los principios fundamentales de su formación política se encuentran en los individuos; en consecuencia, no es un colectivo el que forma la voluntad política, sino el individuo. Estrictamente, sólo en este tipo de estados puede haber una defensa de la Constitución en términos judiciales.” (Alcántara, 2012: 16).

⁶⁴ “En los Estados actuales de tradición europeo-continental [...] el liberalismo como idea contractual se modificó al asimilar en parte la propuesta de Jean Jacques Rousseau, quien sitúa la voluntad general en el centro de la creación legal e institucional, aunque continúa con un contrato liberal de todos con todos. Según Hobbes, el contrato se desenvuelve en dos momentos: primero el contrato de todos con todos y después el contrato de sometimiento por obediencia, con el fin de crear paz o al menos tolerancia entre las diferentes perspectivas del mundo al colocar a alguien con poder por encima de todos, y tal pareciera que generalmente se pone el acento sobre el contrato con el soberano y no sobre el que se hace entre los igua-

una definición en *El Concepto de lo Político*. Schmitt busca, más que una definición interpretativa, un esencialismo que haga valer lo político al interior de todas las esferas sociales y que no se contraponga, de manera antitética como hasta antes se ha hecho, lo político a lo económico o a lo moral. Para él, tal antagonismo (política como algo diferente a economía o cultura) hizo valer una definición tácita que equipara al Estado con la política, de suerte que aquél se define como el productor de esta, con lo que se relega la definición de Estado a un mero tecnicismo de valor administrativo. En vez de equiparar al Estado con la política como lo hace el liberalismo, entonces, debe integrarse con la completud de la sociedad. Schmitt ha procurado, de ese modo, avanzar una definición polémica de Estado que realice esa equiparación, y lo hace al deducir por analogía otra definición generatriz como el paso necesario para comprender el Estado: la definición de lo político. Su definición depende, así, de las categorías de juicio entre diferentes esferas abstractas:

“Lo político tiene sus propios criterios que se expresan a sí mismos de una manera particular. Lo político debe entonces descansar en sus más básicas distinciones, por las cuales toda acción con un sentido político específico puede ser rastreado. Asumamos que en el ámbito de la moralidad la distinción final se lleva a cabo entre bien y mal; en estética entre bello y feo, en economía entre redituable y no redituable. La pregunta entonces es saber si existe una distinción especial que pueda servir como criterio básico de lo político, y en qué consiste. La naturaleza de una distinción política tal seguramente es diferente de aquella de los otros ámbitos. La distinción política específica por la que es posible reducir todo motivo y actividad políticos es aquella que se da entre amigo y enemigo. Ella provee una definición en el sentido de un criterio y no necesariamente una definición exhaustiva o una de contenido sustancial. [...] La distinción de amigo y enemigo denota el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación.” (Schmitt, 2007: 26).

les. Para el creador del Leviatán el principio de la acción política es el individuo. La creación del orden por todos sus integrantes apunta a una proposición política del orden fundamentalmente inmanente. De aquí que el jurista silesio Johann Friedrich Horn, en su *Politicorum pars architectonica de civitate* de 1664, pueda decir que la teoría de Hobbes es insurreccional al fundamentar el orden en los individuos singulares.” (Alcántara, 2012: 17).

A partir de la antítesis amigo-enemigo, Schmitt aclara primero el significado de lo que significa ser un enemigo, para encontrarlo no en las distinciones de moralidad (un enemigo no es alguien necesariamente malo), o en el ámbito económico (un enemigo no es alguien necesariamente pobre), o en el estético (un enemigo no es alguien necesariamente feo), sino exclusivamente en la esfera de lo político como la alteridad más pura. El enemigo es el otro, el ajeno, el existencialmente diferente con quien probablemente sólo por ser distinto se puede llegar a tener un conflicto preponderante, es decir, que es aquella otredad que puede poner en riesgo la supervivencia de una sociedad porque niega el modo de vida del oponente. Al definir al enemigo Schmitt se hace de las categorías de Platón en el libro V de la *República*:

“El enemigo no es solamente cualquier competidor o sólo cualquier aliado en un conflicto en general. No es el adversario privado que uno odia. Un enemigo existe solamente cuando, al menos potencialmente, una colectividad de gente que pelea se confronta a otra colectividad semejante. El enemigo es solamente el enemigo público, porque todo lo que tenga una relación con esa colectividad de hombres, particularmente con toda una nación, se vuelve público en virtud de tal relación. El enemigo es *hostis*, no *inimicus*, en el sentido amplio; *πολέμιος*, y no *ἐχθρός*.” (Schmitt, 2007: 28).

La capacidad de descubrir al enemigo según estas cualidades, piensa Schmitt, es el marco de operatividad del concepto de lo político, y a él se debe solamente, al margen de cualquier otro tipo de antítesis análogas. Schmitt equipara con ello a *πολέμιος* con *Feind* (enemigo), y hace gravitar en torno a la palabra griega su sentido como una traducción o concretización de la coyuntura histórica del siglo XX, en el marco de una conceptualización historicista que legitima al concepto de lo político como polémico. Habíamos referido previamente que Platón imagina para su Estado ideal a un conjunto que sea capaz de repeler cualquier amenaza que se geste entre los bárbaros. Todos los griegos aspirarían de ese modo a convivir armoniosamente en un tipo de unidad panhelénica, diferenciada tanto por el idioma, como por la etnia, las tradiciones y el panteón de dioses que entre el Mediterráneo se comparte. Queda manifiesta por tanto la relación que existe entre *πολέμιος*-enemigo, por una parte, y *ἐχθρός*-adversario, por otra. La nota número nueve de la edición canónica de *El concepto de lo Político* reproduce estas observaciones:

“En su *República* (Libro V, cap. XVI, 470) Platón enfatiza fuertemente el contraste entre el enemigo público (πολέμιος) y el privado (ἐχθρός), pero en conexión con la otra antítesis entre la guerra (πολέμος) y la insurrección, revuelta, rebelión, guerra civil (στάσις). La guerra auténtica para Platón puede ser solamente una que se libre entre Helenos y Bárbaros (aquellos que son ‘enemigos por naturaleza’), mientras que el conflicto entre Helenos son para él solamente discordias (στάσεις). El pensamiento expresado aquí es que un pueblo no puede librar guerra contra sí mismo y que una guerra civil sólo es una auto-laceración, y no significa que tal vez un nuevo Estado o incluso un nuevo pueblo sea formado. Citado mayoritariamente por el concepto de *hostis* ha destacado [Sexto] Pomponio en el *Digesto* 50, 16, 118. La definición más clara con material de apoyo adicional se encuentra en el *Lexicon totius latinitatis* de [Egidio] Forcellini (ed. de 1965), II, 684: [Hostis is est cum quo publice bellum habemus ... in quo ab inimico differt, qui est is, quocum habemus privata odia. Distingui etiam sic possunt, ut inimicus sit qui nos odit; hostis qui oppugnat.] ‘Un enemigo público (hostis) es uno con quien se está en guerra públicamente.... En este sentido difiere del enemigo privado. Un enemigo privado es una persona con quien se tienen querellas privadas. También pueden distinguirse de la siguiente manera: un enemigo privado es una persona que nos odia, mientras que un enemigo público es una persona que lucha contra nosotros’.” (Schmitt, 2007: 28-29).

Si existe un enemigo o Feind, se deduce, necesariamente debe haber un amigo o Freund, identificado dentro de la unidad comunitaria. Schmitt piensa en el antagonismo de mil años entre católicos y musulmanes, ambos dotados de un conjunto de características delimitantes que les confieren a cada religión un tipo de unidad concreta, una identidad, aunque también un espacio físico y un *telos* o propósito definitorio.

“La frase citada frecuentemente ‘Ama a tus enemigos’ (Mateo 5:44; Lucas 6:27) se lee ‘diligite inimicos vestros’, ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, y no *diligite hostes vestros*. No se hace mención alguna al enemigo político. Nunca en mil años de lucha entre católicos y musulmanes se le ocurrió a un cristiano rendirse por amor hacia los sarracenos o turcos en vez de defender Europa. El enemigo en el sentido político no tiene que ser odiado perso-

nalmente, y sólo en la esfera privada tienen sentido amar al enemigo de uno, es decir, al adversario.” (Schmitt, 2007: 28-29).

A nuestro parecer, entonces, un argumento como el anterior no solamente legitima el uso de la guerra en defensa propia, sino que confiere a un espacio físico de una cartografía ideológica donde cabría esperar la realización de un propósito mistificador, adquiriendo con ello una caracterización logo-mítica o geomitológica capaz de realizar un orden concreto que ponga fin a la causa de todo desorden⁶⁵ semejante a la manera en que Platón pretende restaurar una narrativa mitológica imbricada en su sistema de pensamiento.

“Su *ratio*, la *ratio status*, la razón de Estado, tan mal interpretada con frecuencia, no se basa en normas objetivas, sino en la efectividad con que el Estado crea un ambiente que permita por sí mismo la vigencia de las normas, porque el Estado crea un ambiente que permita por sí mismo la vigencia de las normas, porque el Estado pone fin a la causa de todo desorden y a la guerra civil, a la lucha por la justicia normativa. Este Estado ‘establece el orden y la seguridad pública’.” (Schmitt, 2009: 112).

Este es el punto de contacto del binomio amigo-enemigo con la formación mítica del Estado, en el sentido en que se precisa de haber logrado definir los parámetros de lo político para hacer valer el decisionismo constituyente. Schmitt así define lo político como el más intenso y extremo de los antagonismos, donde cada antagonismo concreto deviene mucho más político en la medida en que se aproxima al punto más extremo, a aquel de la distinción de amigo y enemigo. La sustancia de lo político, con ello, queda contenida en el contexto del concreto antagonismo absorbido en el lenguaje cotidiano respecto a un conflicto específico. De esa manera, todos los conceptos de la política, imágenes y términos adquieren un significado polémico. con lo que se anula la ecuación Estado=política para hacer agotar al Estado, sí, pero dentro de la sociedad, en todas sus esferas y agrupaciones:

⁶⁵ “Hay también una línea teológica en la obra de Schmitt que es importante en relación con el concepto de excepción. En su ensayo teológico *Die Sichtbarkeit der Kirche* de 1918 —‘La visibilidad de la Iglesia’—, Schmitt desarrolla un concepto escatológico. Habla de tiempos mediatos y tiempos inmediatos. En tiempos mediatos, en la normalidad, dice Schmitt, la iglesia garantiza el orden. En tiempos inmediatos, los tiempos de la parusía, el individuo tiene que realizar su propia relación con la idea.” (Thumfart, 2014: 333).

“Primero, todos los conceptos políticos, imágenes y términos adquieren un significado polémico. Están concentrados en un conflicto específico y atados a una situación concreta; el resultado (que se manifiesta a sí mismo en una guerra o una revolución) es una agrupación entre amigos-enemigos, y ellos tornan más tarde en una abstracción vacío y fantasmal cuando esta situación desaparece. Palabras tales como Estado, república, sociedad, clase, así como soberanía, Estado constitucional, absolutismo, dictadura, planeación económica, Estado neutral o total, y otras, son incomprensibles si uno no sabe exactamente quién será afectado, combatido, refutado o negado por tales términos.” (Schmitt, 2007: 30-31).

El combate, con ello, se vuelve una posibilidad latente que ha de politizar a la sociedad en contra de un enemigo público y común en aras de concretar la paz al crear un nuevo orden. Tal ejercicio del poder implica la negación de toda pretensión por hacer equivaler a la política como sinónimo de política de partidos. Más allá de la clara justificación de un *ius belli* alemán defensivo, a través de una nueva categorización política, Schmitt intenta argumentar a favor de una crítica al parlamentarismo y en contra de la despolitización de la sociedad civil, corolario del Estado moderno liberal, el cual relega únicamente a los partidos políticos toda posible transformación según se legisle en sus entrañas:

“En segundo lugar, en las polémicas usuales domésticas la palabra político es a menudo usada hoy en día como intercambiable con la expresión política partidista. La inevitable falta de objetividad en las decisiones políticas, que es únicamente el reflejo de haber suprimido la antítesis política intrínseca de amigo-enemigo, se manifiesta así misma en las mezquinas formas y aspectos en la contienda por los puestos burocráticos y el regalo de canonjías. [...] La ecuación política=partidismo es posible siempre que antagonismos entre partidos políticos domésticos sean exitosos en debilitar la unidad política que todo lo abarca, el Estado. La intensificación de los antagonismos internos tienen el efecto de debilitar la identidad común en beneficio de otro Estado. [...] Si uno desea hablar de política en el contexto en que se encumbra únicamente su acepción interna, entonces este conflicto ya no se refiere a la guerra entre naciones organizadas sino a la existencia de una guerra civil.” (Schmitt, 2007: 30-31).

La única manera de evitar esa guerra civil o στάσις es la identificación de un conflicto mayor que supere todas las desavenencias al interior de un país, por ejemplo, encausado a la posibilidad de librar una guerra contra el enemigo público, si fuese necesario, para instaurar la paz. Recordemos en este punto la unificación de todos los griegos para combatir a los invasores persas. Al ser la guerra la negación existencial del enemigo, y una posibilidad de conflicto defensiva, se deduce que la caracterización o desvelamiento del enemigo es una afirmación ontológica del pueblo o sociedad que abraza una posibilidad bélica en sentido transformador. El binomio amigo-enemigo no es una manera de promover la violencia o la guerra,⁶⁶ por otra parte, sino el parámetro que impide la despolitización de la sociedad civil, así como una crítica al Estado liberal parlamentario.

El hecho de que Schmitt traslade los conceptos platónicos y los recontextualice en su propio ámbito histórico obedece a una aproximación hermenéutica explicable en términos de las herramientas que ofrece la estética de la recepción. Dos de estas herramientas resultan particularmente útiles, a saber, el *horizonte de expectativas* (*Erwartungshorizont*) propuesto por Hans Robert Jauss y los *espacios vacíos* (*Leerstellen*) de Wolfgang Iser. El primero de estos conceptos gravita en torno a la capacidad de un lector por resignificar un marco textual y literario para objetivarlo dentro de su contexto histórico. Así:

“la disposición específica para una determinada obra prevista por un autor en su público, a falta de señales explícitas, puede obtenerse también a partir de tres factores que pueden presuponerse en general: en primer lugar, ciertas normas conocidas o la poética immanente del género; en segundo lugar, las relaciones implícitas respecto a obras conocidas del entorno histórico y literario, y en tercer lugar, la oposición entre ficción y realidad, función poética y práctica del lenguaje, que,

⁶⁶ “La diversidad de pensamientos y agrupaciones no afecta la unidad política immanente que es el pueblo, precisamente se autoinstituye para dar lugar a la expresión humana. Lo que afecte o desequilibre la unidad del pueblo será castigado, al ser un elemento inarmónico con la totalidad, incluyendo a los representantes del pueblo. [...] A partir de que el Estado se forma por la necesidad de supervivencia, inseparablemente tiene por objetivo la libertad del hombre a causa de la irreductibilidad de cada una de las singularidades que lo integran: el producto de la mediación entre supervivencia y libertad es el orden político histórico. El Estado no es sólo un remedio al conflicto, sino la posibilidad de potenciar la creación humana al arar el camino para su expresión. En otras palabras, el Estado como remedio al conflicto es la condición de posibilidad de la ciencia y el arte; la conquista de la paz es su hecho invaluable.” (Alcántara, 2012: 21-22).

para el lector que reflexiona, existe siempre durante la lectura como posibilidad de comparación. El tercer factor incluye el hecho de que el lector puede percibir una nueva obra tanto en el horizonte más estrecho de su expectativa literaria como en el horizonte más amplio de su experiencia vital. En esta estructura de horizonte y en su posibilidad de objetivación por medio de la hermenéutica de pregunta y respuesta, volvemos a la cuestión de la relación entre literatura y práctica de la vida.” (Jauss, 2013: 180).

En este caso, la coyuntura de la Revolución Alemana, el auge de la República de Weimar y la consolidación del Tercer Reich enmarcan temporalmente la hermenéutica schmittiana de la República de Platón. Esto quiere decir que su reapropiación de los conceptos de ἐχθρός-adversario-privado y πολέμιος-enemigo-público obedece a la necesidad establecida en sistema jurídico por unificar al pueblo alemán respecto a un enemigo común, que al menos en el primer Schmitt se encontraban en el liberalismo, bolcheviquismo y nazismo. Pese a la distancia histórica, el pivote hermenéutico se apegaba al desarrollo de una Alemania agitada por la Primera Guerra Mundial, en el sentido en que se pretende establecer una paz duradera y orden jurídico fundantes después del desmantelamiento de la monarquía, de manera semejante a lo ocurrido durante la caída de la monarquía borbónica de Luis XVI durante la Revolución Francesa.

4. Conclusiones

Es necesario hacer referencia a una dualidad sustancial en relación al orden y el conflicto, es decir, a la relación de la formación del Estado o de su contraparte antitética, la anomia, que implica un estado de falta de armonía entre los elementos de una sociedad, que basa su prosperidad social en la cooperación de sus integrantes, y no en el choque entre ellos.⁶⁷ Encontramos en primer lugar, en la República, un principio apelativo de unidad ontológica. Ahí, el binomio ἐχθρός y πολέμιος del libro V es parte del platonismo de dos maneras: como parte de su idea de ser humano —razón por la cual aunque reconoce la inviabilidad de muchas de sus propuestas admite que ello le permite discutir la justicia—, pero también como una intencionalidad de formación concreta y realizable por el individuo y la comunidad, como lo demuestran sus viajes o la fundación de la Academia.

En ese sentido, la guerra civil como contrario de la armonía estatal sólo demostraría la fragmentación de la unidad política de la comunidad griega planteada, por lo que se hace necesario afirmarla de cara a la conceptualización del mundo bárbaro como alteridad manifiesta. El enemigo (πολέμιος) natural del griego es el bárbaro. Con ello, Platón no manifiesta abiertamente una teoría de la guerra propiamente dicha, sino que hace depender la idea de justicia, centro conceptual de la *República*, de la realización hipotética de aquello que persigue, sin explicitar la manera en que esto se deba a llevar a cabo.⁶⁸ De cara a la investigación por el sentido de la justicia, el lector debe aceptar sin más los supuestos imaginarios que se plantean en el diálogo como inherentes a un modo particular de ser griego.

⁶⁷ Así lo refiere Durkheim: "It is to this state of anomie that, as we shall show, must be attributed the continually recurring conflicts and disorders of every kind of which the economic world affords so sorry a spectacle. For, since nothing restrains the forces present from reacting together, or prescribes limits for them that they are obliged to respect, they tend to grow beyond all bounds, each clashing with the other, each warding off and weakening the other. To be sure, those forces that are the most vigorous succeed in crushing the weakest or subjecting them to their will. Yet, although the vanquished can for a while resign themselves to an enforced domination, they do not concur in it, and consequently such a state can provide no stable equilibrium." (Durkheim, 1984: xxxii).

⁶⁸ "...el modelo platónico del Fedón y la República podría decirse que es demasiado romántico; está saturado de elementos ajenos al estricto rigor filosófico, de emociones tan poderosas como el afán de inmortalidad y la rencorosa animadversión del cuerpo." (Nicol, 2007: 48).

Aunque Platón no clarifique cómo ha de ser posible concretar sus ideas específicas, al mostrar su necesidad en tanto Idea, deja abierta la posibilidad a una transformación revolucionaria de la sociedad como posible sea la identificación de un enemigo común que impida la inarmonía o disonancia internas. La posibilidad de la formación del Estado, de esa manera, representa la posibilidad radical de una Constitución performativa de la realidad o una re-creación del mundo a través de la indistinción espíritu-ley, lo que equivale a pensar en términos de la armonía entre mente y creación de un orden concreto, o entre ética y acción, es decir, entre la idea de bien y su legalidad. El platonismo político, concebido de esa manera, influyó en Carl Schmitt, primero, en los términos en que brindó una plataforma conceptual para codificar a lo político como potencia asociativa entre pueblo y transformación real, pero también como un modelo de revalorización mitológico de espacio⁶⁹ material y filosófico. Esta realidad nos conlleva a admitir la identidad entre la metafísica platónica⁷⁰ y lo político o entre esencia y praxis. Es en ese sentido que afirmamos a la existencia de esa coincidencia como la necesaria para conformar en un segundo momento un espacio logo-mítico. Mientras Platón apela a la Idea de Bien y la dirigencia política que la encausa, Schmitt apela análogamente a la legalidad decisionista que funda el Estado y a la dirigencia política de un guardián cesarista de la Constitución.

Las Ideas, con arreglo a ello, no representan una realidad paralela y del todo disociable de los fenómenos empíricos. La Idea de Bien, de ese modo, al adquirir su viabilidad como presupuesto de lo político, da paso a su manifestación armónica concreta. Sólo así puede hacerse valer en una Constitución moderna al conjunto de leyes y normas sobre los cuales se levante la completud de una sociedad. ¿No es el derecho el sistema de

⁶⁹ “Cualquier apertura radical no sólo modifica la orientación en el espacio, sino que *crea* espacio. Aquí se juega constantemente el valor de la realidad espacial humana: cada acto de conquista, al ensanchar los dominios del hombre, recodifica el valor normalizado que se tenía [...]. La decisión soberana aparece en cada caso excepcional que no ha sido enmarcado por el ordenamiento y en el juego doble de conquistar y crear nuevos espacios. Metafísicamente, la decisión soberana ha recodificado las fronteras del sentido humano, por eso se dice que su decisión es sobre la nada, ya que no apela a ningún referente ajeno a su decisión.” (Alcántara, 2012: 47).

⁷⁰ En el apartado titulado „Aproximación mitológica a una metafísica de la expresión”, Eduardo Nicol observa por su parte la capacidad del mito como herramienta epistemológica: “En Grecia encontramos pensadores que hacen filosofía mitológica de una manera deliberada, con clara conciencia poética, y sin estar desengañados. Utilizar el mito como un artificio de la expresión, que ayuda al pensamiento a sugerir la verdad, no es igual que atribuirle a la verdad misma un puro valor mítico.” (Nicol, 1957: 23).

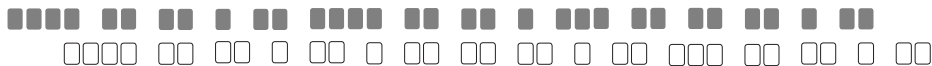
relaciones que impide la desarticulación entre norma y acción? En sentido abstracto, que un pueblo se autoconstituya de manera decisionista no es sino una afirmación ontológica por el ser político. El Estado, así, se vuelve una manifestación colectiva que se da un orden a sí mismo con lo que sus representantes se vuelven simplemente los mediadores entre voluntad y transformación. Schmitt intenta ver también en el Estado el retorno del individuo neutralizado a una plena conciencia politizada, de la misma manera en que Platón quiso hacer conscientes a los griegos de su unidad política.

Lo político schmittiano impele al Estado con ello a reabsorberse en el sentido mitológico y tradicional de su existencia, que se traduce como la preservación de la idea de Bien platónica en tanto posibilidad revolucionaria, ciertamente, pero vuelta una inmanencia pragmática gracias a la ayuda del mito político que forma la identidad nacional. Ello conlleva a admitir una pluralidad de narrativas mitológico-políticas que en su constante pugna manifiestan una idea de orden particular. En ese sentido afirmamos que el mundo es plural en tanto cada uno de sus espacios físicos manifiesta diferentes visiones del mundo irreconciliables entre sí, es decir que cada comunidad o nación posee sus propios mitos políticos: el mundo es una pluralidad de narrativas geo-mitológicas. El Estado en su equivalencia con la sociedad como modelo cultural es entonces una potencialidad transformadora de lo irracional en un fenómeno político, y al concretarse en un espacio geomitológico determinado se vuelve un centro de sentido. La necesidad de re-crear al Estado y fusionarlo con la voluntad colectiva de la sociedad nos parece por tanto un requisito en la preservación de la seguridad y el orden, en la medida en que tales cualidades no son sino una proyección manifiesta de la Forma metafísica. El bien común, clarificado así, no representa una paradoja ante la diversidad de visiones del mundo, sino todo lo contrario: la posibilidad irreductible de lo humano, delineado en toda su diversidad, por hacerse de un espacio civilizatorio.

- Alcántara, Julio (2012), *La soberanía en el pensamiento político de Carl Schmitt*, Ciudad de México, UNAM.
- Aristóteles (2015), *Política*, trad. Gabriel Livov, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Bendersky, Joseph J. (1983), *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, New Jersey, Princeton University Press.
- Bengtson, Hermann (1989) [1965], *Historia Universal Siglo XXI, vol. 5, Griegos y Persas, El Mundo Mediterráneo en la Edad Antigua I*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- Burkert, Walter (2011) [1990], *El Origen Salvaje: Ritos de Sacrificio y Mito entre los Griegos*, Barcelona, Acantilado.
- Canfora, Luciano (2006), *Democracy in Europe: a history of an Ideology*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Castoriadis, Cornelius (2011) [2008]. *La Ciudad y las Leyes: lo que hace a Grecia 2*, Seminarios 1983-1984, La Creación Humana III. Buenos Aires, FCE.
- Düring, Ingemar (2010) [1996], *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. Ciudad de México, UNAM.
- Durkheim, Émile (1984), *The Division of Labour in Society*, trad. de W.D. Halls, Nueva York, Macmillan Press.
- Esquilo (1993) [1986], *Tragedias*, trad. de Bernardo Perea Morales, Madrid, Gredos.
- García Jurado, Francisco (2016), *Teoría de la tradición clásica: conceptos, historia y métodos*, Ciudad de México, UNAM.
- Galli, Carlo (2011) [2008], *La Mirada de Jano: Ensayos sobre Carl Schmitt*, Ciudad de México, FCE.
- Guthrie, W.K.C. (1975), *A History of Greek Philosophy vol. IV: Plato, the Man and his Dialogues, Early Period*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hesiodo (1978), *Obras y Fragmentos*, trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos.
- Iser, Wolfgang (1944) [1976], *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*, München, Wilhelm Fink Verlag.
- Jacobson, J. Arthur & Schlink, Bernhard (2000), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, Berkeley, The University of California Press.

- Jaeger, Werner (2012) [1933], *Paideia: los Ideales de la Cultura Griega*, Ciudad de México, FCE.
- Jauss, Hans Robert (2013) [1970], *La historia de la literatura como provocación*, trad. Juan Godo Costa y José Luis Gil Aristu, Madrid, Gredos.
- Johnson, Paul (1991) [1983], *Modern Times: The World from the Twenties to the Nineties*, Nueva York, Harper Collins.
- Láks, André (2007), *La Filosofía Política de Platón a la Luz de las Leyes*, Mérida, UNAM.
- Lee, Stephen J., (2005) [1998], *The Weimar Republic*, Londres, Routledge.
- Locke, John (2006) [1690], *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, trad. Carlos Mellizo, Madrid, Tecnos.
- Mommsen, Hans (1996) [1989], *The Rise and Fall of Weimar Democracy*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- Nicol, Eduardo (1957), *Metafísica de la Expresión*, Ciudad de México, FCE.
- (2007), *Formas de hablar sublimes: Poesía y Filosofía*, Ciudad de México, UNAM.
- Petrie, Alexander (2016) [1932], *Introducción al estudio de Grecia. Historia, antigüedades y literatura*, trad. Alfonso Reyes, Ciudad de México, FCE.
- Píndaro (1984), *Odas y Fragmentos*, trad. Alfonso Ortega, Madrid, Gredos.
- Platón (2016), *La República*, trad. Antonio Gómez Robledo, Ciudad de México, UNAM.
- Plutarco (1985), *Vidas Paralelas I: Teseo, Rómulo, Licurgo, Numa*, trad. Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Gredos.
- Rousseau, Jean Jacques (1975) [1762], *Contrato Social*, trad. Fernando de los Ríos, Madrid, Espasa Calpe.
- Schmitt, Carl (2007) [1932], *The Concept of the Political: Expanded Edition*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (2009) [1929], “El defensor de la Constitución”, en Brie, Roberto (ed.), *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución versus ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*, Madrid, Tecnos, pp. 1-287.
- Strauss, Leo; Cropsey, Joseph (2006) [1963], *Historia de la Filosofía Política*, Ciudad de México, FCE.

- Stuart, Mill (2003) [1859], *On Liberty*, New Haven, Yale University Press.
- Thumfart, Johannes (2014), “Schmitt como lector de Kierkegaard: el Individuo y el Estado ante la Excepción”, en Dobre, Catalina; García Pavón, Rafael; Valadez, Leticia; Guerrero, Luis (eds.), *El Individuo frente a sí mismo. El Pensamiento de Søren Kierkegaard*, Ciudad de México, Porrúa.
- Weitz, Eric D. (2007), *Weimar Germany: Promise and Tragedy*, Princeton, Princeton University Press.
- Wilamowitz, Ulrich (1920), *Platon: Leben und Werke*, Erster Band, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- Žižek, Slavoj (2007), *Slavoj Zizek presenta a Robespierre: Virtud y Terror*, Madrid, Akal.



Πολέμιος y Feind,
la recepción geomitológica de Platón en Carl Schmitt:
estudio sobre la formación metafísica del Estado,

de Miguel Ángel Cabrera Sánchez,

se imprimió y encuadernó en HagoLibros Studio (p).

Tenochtitlan, México,
Verano del 2020

____ / 20 ejemplares numerados