



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA



**“La distinción amigo enemigo y lo político más allá de los
límites del Estado”**

TESIS

Que para obtener el título de

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

Alejandro Cruz Maya

ASESOR

Dr. Armando Villegas Contreras

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2021



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.

Agradecimientos:

A mi madre y a mi padre, por su apoyo y su infinita paciencia.

Al Dr. Armando Villegas, por sus consejos y su valiosa ayuda.

A Mitzy, por creer en mí. “No lo olvido. Yo deliraba deprimido todo el día y aun así ella me miraba con todo el amor que podía.”

ÍNDICE

Introducción	4
1. El contexto de “El concepto de lo político”	11
1.1 La República de Weimar.	12
1.2 El decisionismo de Schmitt.	15
1.3 Distinción entre Estado y sociedad.	17
1.4 La historia de Occidente como un proceso de neutralización.....	22
2. La ecuación Estatal = político	29
2.1 Las razones que llevan a Schmitt en búsqueda de una distinción propia de lo político.	30
2.2 Los inconvenientes de la ecuación “Estatal = lo político” desde la perspectiva Jacques Rancière.....	35
3. La distinción amigo / enemigo	42
3.1 Enemistad y guerra.	44
3.2 Los matices del enemigo schmittiano en “Teoría del partisano”.	53
3.3 El parasitismo de la oposición amigo enemigo.....	60
4. ¿Multiplicidad de enemistades?	67
4.1 El “enemigo” interno.	71
4.2 Intensidad(es).....	74
4.3 Lo político como parásito y simulacro.	81
4.4 De la escena freudiana primigenia a “preferiría no hacerlo”	89
Conclusiones	98
Bibliografía	101

Introducción

Como seres que forman parte de una sociedad, frecuentemente nos vemos en la necesidad de utilizar el término “*político*” en nuestras conversaciones diarias, al expresar nuestras opiniones ya sea sobre la actualidad del país o acerca de fenómenos internacionales de los que nos enteramos fácilmente gracias a la inmediatez con la que accedemos a la información hoy en día. Aún sin habernos nunca detenido a examinar el término “político” echamos mano de éste para referirnos a un conjunto de fenómenos que podría parecer muy bien delimitado: procesos electorales, actividades legislativas, decisiones de ciertos actores de relevancia nacional e internacional, o acciones realizadas por los partidos políticos. La relación entre lo político y el ámbito institucional del Estado se presenta con bastante “naturalidad” en nuestra vida cotidiana y una de sus consecuencias más evidentes es que, al menos para la opinión pública, todo aquel fenómeno que no forma parte de las actividades o funciones del Estado queda automáticamente desterrado del mundo de *lo político*.

Este proyecto de investigación gira en torno al concepto de “lo político” y a la especificidad que puede tener; la motivación es, precisamente, cuestionar esa “naturalidad” con la que se presenta la relación entre lo político y el Estado. Para analizarlo me interesa volver particularmente hacia un texto escrito por el alemán Carl Schmitt, titulado “El concepto de lo político”, publicado por primera vez, bajo el formato de artículo, en el año de 1927 y en el que el autor se preocupa, entre otras cosas, por delimitar en su especificidad aquello que se entiende por “lo político”, es decir, intenta responder a la pregunta: ¿qué diferencia a un fenómeno político de cualquier otro fenómeno que acontece en el mundo del pensar y hacer humanos? Paradójicamente, en este texto existen argumentos que cuestionan el monopolio de lo político por parte del Estado, pero también una defensa del Estado como la “unidad política determinante”, esto lo convierte, desde mi parecer, en un texto especialmente interesante y fértil para comenzar a tejer un pensamiento sobre lo político.

Concretamente, mi interés radica en examinar y exponer las posibilidades que tenemos para responder a las siguientes preguntas: ¿Podemos encontrar en el texto de Schmitt argumentos suficientes para pensar los fenómenos políticos más allá de las fronteras del ámbito Estatal? Como ya veremos, en el esfuerzo de responder esta pregunta surge una nueva, que se liga con la primera, y que también resulta indispensable intentar responder: ¿cuáles son las limitaciones con las que se topa el modelo schmittiano cuando queremos poner en cuestión la naturalidad con la que se ha querido presentar relación entre el Estado y lo político, y qué nuevas posibilidades políticas podemos encontrar a partir del planteamiento de dichas limitaciones?

La hipótesis de trabajo es la siguiente: a partir de la propuesta que Schmitt introduce en las primeras páginas del texto mencionado, en la que nos indica que los fenómenos políticos se pueden distinguir de otros a partir de la oposición entre “amigo y enemigo” y puesto que después argumentará que este criterio se refiere únicamente a un cierto grado de intensidad en las relaciones, y que pueden surgir en cualquier ámbito de la existencia humana que sea capaz de abonar a esa intensidad (por ejemplo en el ámbito religioso, moral, etc.) es posible pensar “lo político” más allá del ámbito estrictamente estatal o institucional.

Si *lo político* es aquel fenómeno capaz de agrupar a las personas en amigos y enemigos, entonces no hace falta que este fenómeno aparezca siempre delimitado por las fronteras de las instituciones estatales; incluso un conflicto religioso es capaz de politizarse cuando los grupos implicados se separan en amigos y enemigos. Una consecuencia importante de todo esto sería reconocer la posibilidad de enfocar lo político desde una perspectiva en la que los sujetos de acción política no se encuentran predeterminados o definidos únicamente por su localización dentro de ciertas instituciones (como los partidos políticos, gobernadores, legisladores, etc.) sino que se conforman al tiempo del surgimiento de un conflicto, nunca lo preceden.

Por otro lado, hay que reconocer que la intención de esta investigación se aleja de la que impulsó a Schmitt originalmente al escribir “El concepto de lo político”, y otros textos de los que iremos echando mano, pues, como veremos más adelante,

no resulta equivocado el argumento de que para el jurista alemán el verdadero sujeto de la política es el Estado; es en ese sentido que se plantea la segunda pregunta de esta investigación, pues son precisamente las limitaciones del discurso de Schmitt las que nos invitan a seguir pensando en formas de política que no sean exclusivamente estatales; en este caso, parto de la hipótesis de que en el modelo schmittiano de lo político podemos observar la estructura “clásica” del pensamiento sobre lo político, por ello es indispensable detenernos a cuestionar elementos importantes de este pensamiento, como los compromisos metafísicos que le subyacen y a través de ese cuestionamiento buscar caminos que nos permitan pensar lo político incluso más allá de la oposición amigo enemigo. Quiero señalar que ésta no se plantea como una “parte” independiente de la investigación, sino como una especie de continuación necesaria, pues en realidad aquí se persevera en la búsqueda de hallar lo político más allá del aparato de Estado.

Me parece que el sentido de leer actualmente a un pensador clásico y, dicho sea de paso, que en vida fue tan conservador como Carl Schmitt, consiste en poder enfocar los mecanismos conceptuales que nos permitan dar cuenta de los fenómenos políticos contemporáneos, e incluso ser capaces de dar un enfoque más amplio a acontecimientos históricos cuya interpretación se queda corta desde las trincheras de las categorías exclusivamente estatales e institucionales. Como ya mencionaba, el pensamiento schmittiano representa uno de los hitos más representativos de lo que podemos denominar como pensamiento “clásico” sobre lo político, es por ello que tomarlo como un punto de partida me parece si no indispensable, sí muy valioso para el intento de generar no sólo un pensamiento sobre lo político, sino también, y sobre todo, formas de “acción” política.

Reconozco que en la actualidad no es sencillo volver a un pensamiento como el de Schmitt, pues el simple hecho de invocar su polémica figura hace saltar frente a nosotros al primer inconveniente: su activa participación en el Nacional Socialismo. Es ampliamente sabido que Carl Schmitt estuvo afiliado al partido Nazi desde el 1 de mayo de 1933, teniendo una participación muy activa y relevante

durante este periodo, al grado de ser conocido como “el jurista de la corona del Tercer Reich”. Igual de innegable resulta que las convicciones que lo llevaron a participar en el Nacional Socialismo impregnaron sus textos académicos. Para muestra de ello me gustaría citar un interesante pasaje de Jürgen Habermas:

Hace apenas veinticinco años que el más sagaz e importante de los filósofos alemanes del Estado, no un nazi cualquier, sino el mismísimo Carl Schmitt, abrió un congreso científico con estas monstruosas palabras:

“Tenemos que limpiar el espíritu alemán de todas las falsificaciones judías, falsificaciones del concepto de espíritu, que han hecho posible que los emigrantes judíos pudieran calificar la magnífica lucha del «Gauleiter» Julius Streicher como algo contra el espíritu.”¹

Resulta curioso entonces que su pensamiento sea no sólo cuestionado sino también recuperado por importantes intelectuales contemporáneos como lo son Chantal Mouffe o Jaques Derrida, entre otros. Me parece que esta recuperación se debe a varias razones: una de ellas es que la manera en la que Schmitt coloca al conflicto en el centro de lo político ha abierto un camino al pensamiento filosófico que presenta una posibilidad para desmarcarse del pensamiento super-racionalista que busca definir lo político exclusivamente a través de la categoría de “consenso” y que a todas luces se ha quedado corto en la tarea de explicar la compleja situación contemporánea. Por otro lado, y como ya mencionaba, Schmitt resulta un pensador ejemplar que nos permite acercarnos y poner en cuestión los grandes tópicos del pensamiento clásico sobre lo político: ejemplo de ello es la fuerte dualidad metafísica que representa el binomio amigo y enemigo, o la estrecha relación entre guerra y política que envuelve a todo su discurso. En lo referente a la primera cuestión me parece que una tarea necesaria para el pensamiento filosófico actual es buscar conceptos, o generar estrategias que permitan dislocarnos de lo que se ha denominado como “metafísica de la presencia” —caracterizada, en parte por un pensamiento dualista—, pues autores como Nietzsche, Derrida o Deleuze se han

¹ Jürgen Habermas, “Perfiles filosófico-políticos”, p. 56. Quisiera señalar que encontré este pasaje gracias a una nota a pie de página que hace Derrida en la página 102 de “Políticas de la amistad”, Editorial Trotta, 1998.

encargado de mostrarnos que ésta se ha ido presentando históricamente de la mano de un proyecto civilizatorio de dominación, de exclusión de minorías, de colonización y de violencia.

Para aterrizar un poco todo esto, pongamos un ejemplo sobre la recuperación del pensamiento de Carl Schmitt en la actualidad: hacía finales del siglo XX, la pensadora Chantal Mouffe, publicó un libro titulado “El retorno de lo político” (1999) donde defiende la idea de que una nueva lectura de los conceptos de *enemistad* y *conflicto* propios del pensamiento schmittiano, abren una posibilidad para formular una crítica al paradigma liberal-racionalista contemporáneo (defendido por autores como Rawls o Habermas) que se ha mostrado incapaz de asir la realidad política de las instituciones democráticas en una época en la que éstas se ven asechadas por peligros como la pérdida de identidad, las posibilidades del retorno del fascismo, y las alertas que generaron los peligros del populismo.² La autora afirma que, teniendo como telón de fondo una crítica a la metafísica de la presencia que “restringe el campo de los movimientos políticos estratégicos a los lógicamente compatibles con la idea de una «objetividad» social”,³ la recuperación del antagonismo schmittiano puede mostrar la dimensión configurativa de lo político en vez de situarlo simplemente en el nivel de la apariencia. Por su puesto que esta investigación no tiene los grandes objetivos de la lectura mouffiana del jurista alemán, sin embargo, sí intenta perseguir la misma intuición de que tanto el pensamiento sobre lo político como la acción pública no pueden limitarse a enfocar lo político exclusivamente desde la categoría de “consenso”, so pena de volverse incapaces de enfocar la actualidad de los fenómenos humanos. En ese sentido, el pensamiento de Carl Schmitt se sigue mostrando, al igual que en inicios de siglo, como un indispensable de la tarea filosófico político contemporánea.

² Chantal Mouffe, “El retorno de lo político”, pp. 11-25. Cabe resaltar que la autora aboga también por una transformación del antagonismo en el sentido schmittiano hacia un *agonismo* capaz de respetar el *ethos* de la democracia pluralista sin dejar de lado la dimensión conflictual propia de lo político.

³ *Ibid.*, p. 14

Por otro lado, me parece de suma relevancia intentar delimitar esta investigación también por la vía negativa: en primer lugar, para esta investigación no pretendo hacer una comparación entre las distintas versiones que existen de “El concepto de lo político”; el texto se publicó por primera vez en 1927, bajo la forma de artículo, y después se reimprimió en múltiples ocasiones durante la vida del autor. A través de los años, Schmitt ha tomado una fama de “oportunista” pues solía hacer modificaciones en sus textos para adaptarlos a la situación coyuntural. Esto por su puesto le ha valido la desaprobación de muchos lectores y críticos. Actualmente es sencillo conseguir al menos tres traducciones al español de diferentes versiones del texto: la primera es una traducción del texto de 1932 a cargo de Rafael Agapito publicada por Alianza; la segunda versión disponible es la traducción del texto de 1939 realizada por Eduardo Molina y Vedia y Raúl Crisafio y que había sido publicada originalmente por Folios Ediciones en 1985 y ahora republicada por el Fondo de Cultura Económica, en una recopilación de Héctor Orestes Aguilar titulada “Carl Schmitt, teólogo de la política”; por último, a través de internet, en la revista Res Publica encontramos la traducción del texto “original” (1927) a cargo de Santiago M. Sarria y Günter Maschke.

No es mi intención comparar ni poner en dialogo estas tres versiones del texto y sus respectivas traducciones, pues me parece que esa labor merece una investigación aparte y requiere de herramientas con las que yo no cuento. Me he decantado pues por trabajar principalmente con la versión de 1932, traducida por Rafael Agapito y publicada por Alianza en la que además se incluye el prólogo a la edición de 1963, tres corolarios y el texto titulado “La era de las neutralizaciones y despolitizaciones”.

La estructura de esta investigación consta de cuatro capítulos; el primero de ellos busca darle al lector un contexto de “El concepto de lo político”, ahí encontrará un esfuerzo por situar el texto de Schmitt no sólo históricamente sino también dentro del panorama general de su pensamiento.

El segundo capítulo justifica la pregunta central de la investigación y gira alrededor del siguiente cuestionamiento: ¿por qué resulta inconveniente entender lo político exclusivamente a través de la ecuación Estado = lo político? Para resolver esa pregunta echaré mano del mismo pensamiento de Schmitt, quien en repetidas ocasiones señala que aquella ecuación es obsoleta, pero también traeré a colación algunos argumentos del filósofo francés Jacques Rancière sobre el mismo tema, esto con la motivación de dar más amplitud y actualidad a la respuesta.

En el tercer capítulo nos adentramos ya en la reconstrucción del texto de Schmitt, particularmente en lo que concierne a las características “específicas” de la oposición amigo enemigo; es en este capítulo donde la hipótesis que propuse más atrás se pondrá a prueba. Para esta reconstrucción será necesario acudir a otros textos capitales del jurista, como “Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político”, pero también a autores, como Thomas Hobbes, que le sirvieron de inspiración. Por supuesto acudiré también a las lecturas de Schmitt que han realizado otros autores: el minucioso análisis llevado a cabo por Derrida en “Políticas de la amistad” será indispensable en esta reconstrucción, así como los argumentos de Benjamín Arditi y de Kam Shapiro.

En el cuarto capítulo el lector encontrará un cuestionamiento hacia la metafísica de la “presencia” que subyace a “El concepto de lo político”; aquí intentaré dar una respuesta a la segunda pregunta que anima a esta investigación. La intención de este capítulo no sólo es poner de manifiesto los “contras” que podemos encontrar en el pensamiento de Schmitt —ya que posiblemente el lector ya sospechará de ellos— sino hacer un esfuerzo por, a través del análisis de la misma dualidad entre amigo y enemigo, encontrar nuevos caminos, conceptos diferentes, que permitan generar nuevas formas de pensamiento y, sobre todo, nuevas formas de acción política.

Por último, lector encontrará las conclusiones generales de la investigación, así como la bibliografía utilizada para su realización.

1. El contexto de “El concepto de lo político”

Carl Schmitt vivió en una de las épocas más turbulentas en la historia contemporánea de Europa. Nació en el año de 1888 en el seno de una familia de religión católica en la comunidad del Sauerland, Plettenberg. Aunque para los propósitos de mi investigación no hace falta presentar una biografía exhaustiva del jurista alemán, sí me parece de vital importancia esbozar algunos aspectos importantes del contexto histórico e intelectual en el que se desarrolló la escritura de “El concepto de lo político”, pues es éste el texto central de la investigación y la comprensión de su contexto puede arrojar mucha luz sobre la interpretación de los argumentos que ahí se nos presentan. Además, esta tarea me parece necesaria para encontrar un terreno firme sobre el cual comenzar una lectura seria del texto. Como reconocerá el propio Schmitt en el prólogo a la edición de 1963:

El escrito sobre el concepto de lo político, [...], se ocupa de un material histórico, y se dirige en consecuencia también a los historiadores, en primer término a los conocedores de la época de los Estados europeos y de la transición del sistema feudal de la Edad Media al Estado territorial soberano, con su distinción entre Estado y sociedad.⁴

Para ponernos en contexto propongo llevar a cabo una breve exposición de cuatro temas a partir de los cuales podemos descubrir las situaciones históricas e intelectuales a las que responde la escritura del texto: en primer lugar, los acontecimientos históricos relacionados con la Constitución de 1919 y la República de Weimar; en segundo lugar, me parece imprescindible dedicar algunas palabras para aclarar el concepto schmittiano de “decisionismo” pues estas ideas subyacen a su concepción de lo político. En tercer lugar, expondré la doble interpretación de Schmitt sobre la historia reciente de Occidente: por un lado, las transformaciones en la distinción entre Estado y sociedad entre el siglo XIX y XX (y a las que Schmitt hace referencia en los renglones citados más arriba); y por el otro, la visión de

⁴ Carl Schmitt, “Prólogo”, en *El concepto de lo político*, p. 46.

Schmitt sobre el proceso histórico de Europa como un camino hacia la neutralización y despolitización.

Por su puesto que la separación de estos tópicos y su presentación de manera previa y diferenciada de los argumentos del propio texto se lleva a cabo únicamente con fines didácticos pues, a mi parecer, en realidad se encuentran interrelacionados.

1.1 La República de Weimar.

La Constitución de Weimar (1919) nace como el producto de una situación sumamente crítica: a finales del año 1918 la Primera Guerra Mundial llega a su conclusión de una manera que algunos considerarían abrupta, pues el levantamiento rebelde de obreros y de soldados alemanes que no coincidían con la dilatación de la guerra (fenómeno conocido como Revolución de Noviembre) influyó considerablemente en el desenlace desfavorable para Alemania.⁵

La Revolución de Noviembre inició el día 7 de ese mes con la declaración del fin de la monarquía por parte de Kurt Eisner, quien fue un socialdemócrata independiente. Al mismo tiempo de esta declaración, Eisner instauraba un “gobierno provisorio de los consejos de soldados, obreros y campesinos”.⁶ El 7 de abril de 1919, siete meses después de aquella primera declaración, se proclamaba la “República de los Consejos” que complicaría la situación existente en Alemania, trayendo consigo fenómenos como censura, huelga general y estado de sitio. Héctor Orestes (quien tuvo a su cargo una importante recopilación de textos del jurista alemán en nuestro idioma) comenta que esta situación, cercana a un estado político de excepción, dejaría una importante impronta en Carl Schmitt, pues sería la primera ocasión en la que viviría una situación donde, desde el propio punto de vista

⁵ Cf. Francisco Serra, “Carl Schmitt, «Teórico» de la Constitución de Weimar”, p. 507.

⁶ Cf. Héctor Orestes, “Carl Schmitt, el teólogo y su sombra”, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, p. 12.

de Schmitt, “las garantías individuales habían sido disueltas y el gobierno era incapaz de tomar la mínima decisión”.⁷

Esta agitación generalizada trajo consigo una severa crisis de gobernabilidad, y fue en esta coyuntura y hacia finales del mes de julio de 1919 que se aprobaría la nueva Constitución que pasó a la historia como un objeto de mitificación, pues se le considera como la representante de “una nueva forma de establecimiento de las relaciones entre Estado y sociedad y la primera encarnación de un llamado «Estado social de Derecho»”.⁸

Una de las características más relevantes de la nueva Constitución fue adoptar la idea de Friedrich Naumann y recoger en la segunda parte del texto derechos de índole social y económica para integrar a los trabajadores en la vida política de la República.⁹ Como puede suponerse, esta novedad constitucional se convirtió en objeto de polémica. De hecho, no fueron pocos quienes miraron con recelo la nueva constitución, pues la consideraron como una miscelánea de ideas ajenas a la tradición alemana, lo que se reflejó en un compromiso muy tenue de diversos sectores para con la constitución y la naciente República: “Muchos sectores importantes de la Administración civil y militar permanecieron fieles, «en su corazón» a la Alemania guillermina e incluso conspiraron de manera activa hasta, por último, aceptar con reticencias la nueva forma de Estado.”¹⁰

El propio Carl Schmitt dedicó numerosas páginas al análisis y conjetura de las consecuencias que traían consigo las novedades incluidas en la Constitución de 1919. En un texto titulado “Legalidad y Legitimidad”, publicado en el verano de 1932, Schmitt nos dice:

Aquí la cuestión no es si las garantías jurídicas materiales o las constitucionales de la especie de la de la [sic] segunda parte de la Constitución de Weimar son en sí razonables y justas. Lo son, sin duda. Pero están en una contradicción estructural con la neutralidad axiológica del Estado legislativo parlamentario

⁷ *Ibidem*.

⁸ Francisco Serra, *op. cit.*, p. 505.

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 509.

¹⁰ *Ibid.*, p. 507.

organizado en la primera parte, y no sólo lo limitan, sino que también lo destruyen.¹¹

En este punto hay algo muy importante sobre lo que me gustaría llamar la atención. En la cita anterior podemos notar que Schmitt se refiere a la situación del Estado alemán como un “Estado legislativo parlamentario”, como sabemos, sería un error suponer que este tipo de Estado fue producto únicamente de la Constitución de 1919. De hecho, al comienzo de ese mismo texto, Schmitt refiere que el Estado de la monarquía constitucional del siglo XIX era ya un Estado legislativo, y que debido a su propio concepto de *ley*, era un estado legislativo parlamentario, pues por *ley*, al menos en sentido formal, “sólo valía una resolución adoptada con el concurso de la representación popular”.¹² La Constitución de Weimar vendría a ser, en opinión de Schmitt, un estadio crítico y sumamente contradictorio de la obra constitucional alemana pues sus dos partes se oponen como dos constituciones esencialmente distintas¹³.

Pero existieron otras lecturas de aquella constitución. Hermann Heller, por ejemplo, fue uno de los juristas con más capacidad para vislumbrar las consecuencias de los derechos sociales plasmados en la llamada “Constitución económica”, es decir, la parte dedicada a establecer la intervención del Estado en la vida económica. Para Heller este movimiento constitucional abría paso a la posibilidad de transitar de un «Estado liberal de Derecho» a un «Estado social de Derecho», de un Estado Burgués a un Estado pluralista.¹⁴ Según el análisis de Heller, el Estado social de Derecho abría paso a la posibilidad de solucionar el antagonismo entre capital y trabajo tan evidente en el desarrollo de la sociedad burguesa: “Para Heller, a cambio de la renuncia a la revolución, los trabajadores obtenían ciertos «derechos sociales», ya no entendidos como concesiones a

¹¹ Carl Schmitt, “Legalidad y Legitimidad”, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, p. 293.

¹² *Ibid.*, p. 271.

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 335.

¹⁴ Cf. Francisco Serra, *op. cit.*, p. 510.

merced de las circunstancias concretas [...], sino como auténticos “derechos” y, por ello, exigibles”.¹⁵

Al margen de sus interpretaciones, resulta interesante el hecho de que los estatutos plasmados en la Constitución de Weimar nunca llegaron a concretarse en la vida cotidiana de los ciudadanos, pues la situación de postguerra (con la consecuente crisis económica) e ingobernabilidad que se vivía en Alemania, fueron un impedimento importante para la realización concreta de dicha constitución.

1.2 El decisionismo de Schmitt.

Uno de los aspectos más conocidos del pensamiento de Carl Schmitt es su teoría “decisionista” del Estado. Para esta investigación resulta conveniente tener alguna noción sobre qué es el decisionismo, pues “El concepto de lo político” puede entenderse como uno de los puntos más importantes en su desarrollo. Una manera de acercarnos al decisionismo es entenderlo como una crítica al modelo liberal que había ganado terreno en Occidente desde el siglo XVIII.¹⁶ Desde la perspectiva schmittiana, el decisionismo representa una respuesta al discurso liberal burgués que proponía a la “discusión racional” como el punto fundante de toda actividad política.

En su texto “Teología política I”, publicado en el año de 1922 (por lo menos cinco años antes de la primera aparición de “El concepto de lo político”), Schmitt sigue a Donoso Cortés al afirmar que la esencia del liberalismo “[...] radica en la negociación y la indecisión expectante, con la esperanza de que el enfrentamiento definitivo, la cruenta batalla decisiva, se transforme en un debate parlamentario y se suspenda para siempre mediante la discusión eterna.”¹⁷ Esto es lo que lo lleva a definir a la burguesía como una clase prominentemente “discutidora”.

¹⁵ *Ibid.*, p. 511.

¹⁶ Cf. Negretto, Gabriel L. “¿Qué es el decisionismo? Reflexiones en torno a la doctrina política de Carl Schmitt” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. 40, No. 161, p. 49.

¹⁷ Schmitt, *Teología política I*, p. 60.

A ojos del jurista alemán, el aplazamiento eterno del momento de la decisión representa no sólo el núcleo del discurso liberal, sino también su propia condena, pues: “Una clase que relega toda actividad política al discurso en la prensa y el Parlamento no es capaz de hacer frente a una época de luchas sociales”.¹⁸

Es frente a esta “incapacidad” del liberalismo burgués y en el panorama de ingobernabilidad al que nos referíamos anteriormente, que Schmitt presenta su concepto de decisión. El decisionismo schmittiano se caracteriza por dejar de lado la discusión y “hacer de la autoridad soberana la fuente absoluta de toda decisión moral y legal en la vida política”.¹⁹ La toma de la decisión es el momento clave que pone punto final a la “eterna discusión”, ahora bien, la pregunta es: ¿quién es la autoridad soberana capaz de tomar esta decisión? Aunque en el tercer capítulo de esta investigación volveremos sobre este tema, ya podemos adelantar que para Schmitt la identidad de esa autoridad es discernible sólo en una situación “excepcional”: es el momento crítico el que muestra lo que la normalidad oculta. Y el caso excepcional, el caso límite de lo político, es, siempre para Schmitt, el momento de la guerra. De esta manera, la autoridad soberana es aquella que sea capaz de distinguir a su enemigo y actuar consecuentemente con ello.

Como veremos a continuación, Schmitt considera que el proceso de racionalización del mundo Occidental ha culminado en una sociedad completamente mecanizada y presenta su teoría del decisionismo como una especie de alternativa que pretende, a través de la recuperación de la conflictividad propia de lo político, “poner en movimiento una vida política paralizada por ficciones económicas, morales o legales”.²⁰ Ahora bien, al margen de las intenciones que pueda aducir su autor, no podemos dejar de lado el hecho de que estamos frente a una teoría política con tintes específicamente autoritarios. Como señala el propio Schmitt, de nuevo siguiendo a Donoso Cortés: “La dictadura es lo contrario de la discusión”.²¹ Después de todo, su crítica al liberalismo es en buena medida una

¹⁸ *Ibid.*, p. 58.

¹⁹ Negretto, Gabriel L., *op. cit.*, p. 51.

²⁰ *Ibid.*, p. 50.

²¹ Schmitt, *Teología política I*, p. 60.

crítica al Parlamentarismo y su apuesta por la decisión frente a la discusión resulta peligrosa cuando pensamos que esa decisión puede provenir desde un dictador que juegue el papel de autoridad soberana.

El discurso schmittiano, sin embargo, tiene un eco que puede seguir abonando a la discusión sobre lo político aún dentro del contexto democrático contemporáneo: como ha señalado Chantal Mouffe, la visión liberal racionalista sigue siendo incapaz de dar cuenta de los fenómenos políticos en la época actual, pues omite por completo *el conflicto* y busca encerrar la complejidad de estos fenómenos en la categoría de consenso racional.²² Es en este sentido el pensamiento schmittiano tiene todavía algo que aportarnos. Pero volveremos a esto más adelante.

1.3 Distinción entre Estado y sociedad.

En la primera cita, al inicio de este capítulo, veíamos que Schmitt dirige “El concepto de lo político” a “los conocedores [...] de la transición del sistema feudal [...] al Estado territorial soberano, con su distinción entre Estado y sociedad”. Aunque no pretendemos volvernos “conocedores” del tema, si podemos rescatar algunas ideas que nos ayuden a tener en mente el panorama de la distinción entre sociedad y Estado que tanto parece importarle al jurista alemán.

En su texto “El giro hacia el estado totalitario” Schmitt parte de una sencilla premisa: la situación constitucional imperante en la Alemania que le era contemporánea se puede considerar como el resultado de dos factores: por un lado, se siguen empleando los mismos conceptos, regulaciones e instituciones pertenecientes al siglo XIX, mientras que, por el otro, la situación real se ha transformado casi por completo.²³ Cabe entonces preguntarnos: ¿Cuáles son aquellas regulaciones e instituciones propias del XIX?, y, ¿cuál es la situación “real que Schmitt veía en su época”?

²² Cf. Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político*, p. 11 – 25.

²³ Carl Schmitt, “El giro hacia el Estado totalitario”, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, p. 82.

La regulaciones, conceptos e instituciones a las que se refiere el jurista de Plettenberg, son fruto de una situación muy concreta en el siglo XIX, tan concreta que puede expresarse en una línea: en aquel siglo había una clara e identificable diferenciación entre Estado y sociedad.²⁴

Para nuestro autor, la sociedad era, en aquella época, un concepto “polémico” que se contraponía tajantemente al Estado monárquico de militares y funcionarios. Por su parte, el Estado contaba con el poder suficiente para enfrentar por sí mismo a las diversas fuerzas sociales que le hacían frente. En esta situación, nos explica Schmitt, el Estado tomó una postura de no intervención con respecto a la religión y la economía, reconociendo, en gran medida, su autonomía.

Contraposiciones como las de «príncipe y pueblo», «Corona y cámara» o «gobierno y Parlamento», ponen de manifiesto el dualismo “fundamental” sobre el que descansaba aquel tipo de Estado “dual”: “La representación popular, el Parlamento, el cuerpo legislativo, se concebía como el escenario en el que se presentaba la sociedad para enfrentar al Estado”.²⁵

En palabras del autor:

Todas las instituciones erigidas en torno a la autonomía administrativa también se basan en la distinción entre Estado y sociedad. Forman parte de la sociedad que se encuentra frente al Estado y su cuerpo de funcionarios, y a partir de esta condición básica se desarrollaron y formularon sus principios e instituciones en el siglo XIX.²⁶

Schmitt considera que este Estado “dualista”, como él le llama, guarda en sí mismo un equilibrio entre dos tipos de Estados: el Estado gubernativo y el Estado legislativo. Sin embargo, este equilibrio no es completamente simétrico pues tiende a cargarse más del lado “legislativo” cuanto mayor sea la superioridad que el Parlamento pueda demostrar frente al gobierno; o del lado del gobierno, como en el caso de Estado absoluto del siglo XVI basado casi completamente en el poder ejecutivo y el gobierno. Siguiendo estas consideraciones Schmitt propone una

²⁴ Cf. *Ibidem*.

²⁵ *Ibid.*, p. 83.

²⁶ *Ibid.*, p. 84.

clasificación que funcione con todos los Estados de acuerdo con la región en donde se recargue su funcionamiento: “Así, hay estados judiciales o, mejor dicho, jurisdiccionales, también existen estados que son gobierno y poder ejecutivo, fundamentalmente, y, por último, estados legislativos”.²⁷

Esta clasificación aparece también en un texto de Schmitt que citábamos anteriormente (“Legalidad y Legitimidad”) en donde el autor abunda en el hecho de que un Estado jurisdiccional se caracteriza porque en él la última palabra la tiene el juez cuando dirime un litigio y no el legislador en tanto creador de normas. Por otro lado, en el caso del Estado gubernativo, es la voluntad personal soberana de un jefe de Estado la que marca el destino del Estado. Mientras que un Estado legislativo será aquel en donde “no imperan hombres ni personas, sino que rigen las leyes” y “ya no se domina ni se manda, porque las normas vigentes sólo se hacen valer de manera impersonal”.²⁸

Nuestro autor es muy preciso al señalar que caeríamos en un error al suponer que aquella clasificación implica una “pureza” en los tipos de Estados: no puede existir un Estado gubernativo puro, ni jurisdiccional puro, ni uno cuyo funcionamiento radique únicamente en el gobierno. Para Schmitt cualquier tipo de Estado constituye, en realidad, una mezcla, un *status mixtus*.²⁹

Como señalábamos más arriba, para Schmitt, el Estado “burgués constitucional y de derecho” que se desarrolló a lo largo del siglo XIX puede clasificarse como un Estado “legislativo” puesto que en él, el Parlamento fungía como el verdadero “guardián de la Constitución”, mientras que su contraparte, el gobierno, al haber aceptado el contrato constitucional contra su voluntad, es merecedor de desconfianza.³⁰ Un punto crucial salta entonces a la vista: una característica imprescindible en el Estado liberal del siglo XIX es la tendencia a

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Schmitt, “Legalidad y Legitimidad”, p. 260.

²⁹ Cf. Schmitt, “El giro hacia el Estado totalitario”, p. 85. También en: “Legalidad y Legitimidad”, p. 261: “En la realidad histórica se encuentran continuamente combinaciones y mezclas de estos tipos [de Estados], porque de cada comunidad política forman parte tanto la legislación como la jurisdicción, el gobierno y la administración”.

³⁰ Cf. Schmitt, “El giro hacia el Estado totalitario” p. 86.

restringir la acción del gobierno al mínimo dentro de los ámbitos económico y social. De esta manera el gobierno queda “neutralizado” frente a la sociedad y la economía, ahora éstas se mueven en el escenario del “libre juego” y derivan las decisiones necesarias de sus principios inmanentes. Surgen partidos políticos y con ellos una lucha de opiniones que tiene por resultado la opinión pública. En el ámbito de la economía el “libre juego” de sus fuerzas parece asegurar la prosperidad, pues “el mecanismo automático de la economía libre y del libre mercado se dirige y regula sólo de acuerdo con las leyes económicas”.³¹

Es entonces cuando se presenta el punto de quiebre dentro de esta historia, pues la “neutralidad” de aquel Estado frente a los ámbitos señalados se transforma a medida en que se perfecciona el Estado legislativo y con ello se pierde la tensión en la oposición entre gobierno y sociedad. Entrado el siglo XX el Estado deviene en “autoorganización de la sociedad”.

Pero, ¿qué entiende Schmitt con “perfeccionamiento del Estado legislativo”? En resumidas cuentas, podemos decir que este perfeccionamiento equivale al momento en el que se consuma el triunfo del Parlamento:

La posición y superioridad que hasta entonces había disfrutado [el Parlamento], su impulso expansivo frente al gobierno, su actuación en nombre del pueblo: todo aquello presuponía una distinción entre Estado y sociedad que dejó de existir, al menos en esta forma, después del triunfo del Parlamento. Su unidad, incluso su identidad consigo mismo, había estado determinada por la parte contraria en la política interior, por el antiguo Estado monárquico [...]. Al desaparecer éste, el Parlamento se fragmentó, por decirlo de alguna manera.³²

Según Schmitt, al proclamarse el triunfo del Parlamento y fundirse Estado y sociedad los problemas sociales y económicos llegan a ser atribuciones directas del Estado: ahora no existe ningún terreno de “no intervención”, ningún ámbito más allá de su competencia. Schmitt nos dice: “En el Estado vuelto autoorganización de la sociedad, simplemente no hay nada que no sea, al menos en potencia, de carácter

³¹*Ibid.*, p. 87.

³² *Ibid.*, p. 91.

estatal y político”.³³ Para nuestro autor, esta transformación puede leerse como un tránsito entre el Estado neutral liberal del siglo XIX hacia un Estado potencialmente total.

En párrafos anteriores había hablado sobre la crítica de Schmitt a la Constitución de Weimar, ahora podemos pensar que esta crítica al Estado intervencionista se aúna con la primera, pues la Constitución de 1919 aborda una multitud de artículos que versan sobre este asunto, como ejemplo me permito un par de ellos:

Artículo 6: El Reich tiene a su cargo a legislación exclusiva sobre: [...] 6. Régimen aduanero, así como unidad del territorio aduanero y mercantil, y libre circulación de mercancías. [...]

Artículo 7: El Reich legisla sobre: 7. Política demográfica, protección a la maternidad, a los lactantes, a la infancia y a la juventud; régimen sanitario, régimen veterinario y protección de las plantas contra enfermedades y agentes nocivos. [...] 9. Derecho obrero, seguro y protección de obreros y empleados, así como bolsas de trabajo; [...] 12. Derecho de expropiación; 13. Socialización de las riquezas naturales y empresas económicas, así como producción, elaboración, reparto y fijación de precios de bienes económicos para la economía colectiva; 14. Comercio, sistema de pesas y medidas, emisión de papel moneda, régimen bancario y bolsas; [...] 16. Industria y minería: 17. Régimen de seguros; 18. Navegación, pesca de altura y pesca costera; [...] 20. Teatros y cines.³⁴

Para recapitular brevemente podemos decir que, según el panorama que nos presenta Schmitt, la crisis de la situación constitucional que vivía Alemania, alrededor de diez años después de la promulgación de la Constitución de Weimar, se debía a que las instituciones y regulaciones propias del siglo XIX, que emanaban de un terreno en el que existía una clara distinción entre Estado y sociedad, se mantenían en “funcionamiento” aun cuando aquella oposición había perdido casi

³³ *Ibid.*, p. 88.

³⁴ “Constitución del Imperio (Reich) Alemán de 11 de agosto de 1919”, *apud* Restrepo Zapata, Juan David, “La Constitución alemana de Weimar (1919) ¿una utopía en medio de la crisis? Un análisis histórico a sus aspectos interventores, modernizadores y derechos sociales”, p. 95.

toda su tensión con el triunfo del Parlamento y la abolición de la monarquía, dando paso a un Estado potencialmente total.

Por último, no podemos dejar de señalar que la injerencia del gobierno en los diversos ámbitos de lo social tiene una mayor importancia en uno en particular: la economía. Hacia el final del texto, Schmitt hace hincapié en que “El giro hacia el Estado rector de la economía constituye el cambio más notorio en comparación con las ideas decimonónicas del Estado.”³⁵

Una manera de leer esta preocupación de Schmitt por la injerencia del Estado en los ámbitos sociales puede leerse a través de la distinción entre *lo público* y *lo privado*. ¿Dónde empieza y dónde termina el registro de lo público ahí donde el Estado es un Estado total, ahí donde injiere en todos los ámbitos de lo social? A Schmitt parece preocuparle que la naturaleza del Estado parlamentario, al totalizarse, difumine las fronteras entre lo público y lo privado. Esta distinción (entre lo público y lo privado) tendrá un juego doble en el discurso schmittiano: por un lado, Schmitt necesita de ella para que funcione su distinción *amigo* y *enemigo* (dado que, como veremos más adelante, el enemigo político es siempre un enemigo *público*), por el otro, como hemos podido ver, las circunstancias históricas acorralaban a un pensador conservador como Schmitt, y es contra esa “amenaza” que se construye el propio discurso de *lo político*.³⁶

1.4 La historia de Occidente como un proceso de neutralización.

Como el lector habrá podido notar, el concepto de “neutralidad” resulta capital para la concepción schmittiana del siglo XIX liberal, sin embargo, estaríamos en un error al suponer que este es un concepto propio del liberalismo, de hecho, para nuestro autor, éste es uno de los engranajes principales en la maquinaria de la historia de los últimos siglos en Occidente. Al abundar más en este contexto, estaré tocando el

³⁵Schmitt, “El giro hacia el Estado totalitario” p. 90.

³⁶ Cf. Jacques Derrida, “Políticas de amistad”, p. 107.

último punto de los que me interesan exponer en este contexto: la visión de Schmitt de la historia de europea como un proceso de secularización.

En el año de 1929, Schmitt sacó a la luz el texto “La era de las neutralizaciones y despolitizaciones”, donde el autor nos propone enfocar la historia de los siglos XVI al XIX a partir del movimiento de los distintos “centros de gravedad” por los que ha transitado el espíritu europeo. A cada siglo correspondería un centro de gravedad a partir del cual se han definido las “élites dirigentes”. De lo teológico (s. XVI) a lo metafísico (s. XVII), de ahí al moralismo humanitario (s. XVIII), para por fin llegar a la economía (s. XIX),³⁷ estos cambios de paradigma *no* deben entenderse como una propuesta de filosofía de la historia universal, no es una explicación que abarque a toda la humanidad (solo aplica para el “espíritu europeo”) ni tampoco intenta insinuarse una línea ascendente (o descendente) trazada en términos de *progreso*. Mucho menos quiere decir que en cada siglo el “centro de gravedad” tenga una hegemonía absoluta pues generalmente se presenta una coexistencia de las etapas.³⁸

El primer paso, el giro de lo teológico a lo metafísico, representa también el movimiento más intenso y con más consecuencias históricas pues, como nos dice el autor: “En el núcleo de tan asombroso cambio de rumbo se encuentra un motivo fundamental, en sí mismo simple pero que determinó el curso de los siglos venideros: la búsqueda de una esfera neutral”.³⁹ Una esfera neutral que permitiera a los europeos dejar de lado las interminables disputas teológicas propias de los siglos pasados y que representara un terreno donde la búsqueda de acuerdos y entendimientos no fuera estéril. Se pensó entonces que, en la metafísica, la moral y el derecho podía hallarse dicho terreno fértil para los acuerdos y a pesar de que dicho proyecto resultó un fracaso, lo que efectivamente se puso en marcha (y de aquí viene toda la importancia de este primer paso) fue un proceso que caminaba rumbo a la “neutralización”. El siglo metafísico (s. XVII) se caracterizó también por ser la época de la ciencia y el racionalismo occidental, aquí podemos encontrar

³⁷ Cf. Schmitt, “La era de las neutralizaciones y despolitizaciones”, p. 113.

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 114.

³⁹ *Ibid.*, p. 121.

autores como Bacon, Galileo, Descartes, Spinoza y uno que será una importantísima influencia para el pensamiento schmittiano: Hobbes.

Ahora bien, el siglo XVIII representa, para Schmitt, el desplazamiento de *la metafísica* como centro gravitatorio para ceder su lugar a las “construcciones de una filosofía deísta”. Como podemos suponer, al señalar esto el jurista alemán tiene en mente la obra de Kant, en particular su noción de “Dios” de la que —recordando un argumento de Hamann— nos dice lo siguiente: “[Dios] se convierte en un concepto y deja de ser un ser”.⁴⁰ Este comentario adquiere sentido teniendo en mente que en el sistema kantiano Dios aparece supeditado a la ética. En realidad, Schmitt busca afianzar su argumento de que hasta un tópico tan polémico para el pensamiento teológico occidental como lo había sido el de “Dios”, ahora pasaba a formar parte de una nueva instancia “neutral”. Para Schmitt, otras características del siglo XVIII fueron la “vulgarización de gran estilo”, la humanización y la racionalización.

Llegaría el siglo XIX y con él una “economificación” general del espíritu europeo⁴¹: las categorías de producción y consumo empezaron a definir la existencia humana.⁴² Schmitt ejemplifica el espíritu de este siglo a través del materialismo histórico pues en éste la economía aparece como fundamento, como la “infraestructura” indispensable de lo espiritual.

Ahora bien, cada uno de los distintos centros de gravedad ha dado a luz un sinfín de palabras y conceptos que le son propios, pero cuyo sentido se ha modificado al trasladarse de un siglo al otro. Me parece que un ejemplo de esta situación lo podemos encontrar en el concepto de “libertad”, pues, en la filosofía práctica kantiana, referente para el siglo XVIII como señalábamos anteriormente, el concepto de “libertad” es imprescindible en tanto que aparece como una condición de posibilidad de la ética; como nos recuerda el propio Kant en la “Fundamentación de la metafísica de las costumbres”: “es el sendero de la libertad el único por el cual es posible hacer uso de la razón en nuestras acciones y omisiones; por lo cual ni la

⁴⁰ Cf. *Ibidem*.

⁴¹ Es importante señalar el hecho de que Schmitt hereda el concepto de *espíritu* de la filosofía idealista, por lo que podemos decir que su interpretación de éste se acerca a una especie de *sujeto colectivo*.

⁴² *Ibid.*, p. 115.

filosofía más sutil ni la razón común del hombre pueden nunca excluir la libertad.”⁴³ Sin embargo, el concepto de “libertad” modificará profundamente su sentido al pasar del moralismo humanitario al liberalismo, pues en el siglo XIX, la libertad estará asociada directamente con las categorías que señalábamos más arriba: producción y consumo.

Pero no sólo los conceptos adquieren su sentido en función del centro de gravedad, también (y esto resulta particularmente relevante para nosotros) el Estado adquiere su “realidad y su fuerza” a partir de aquel núcleo. Por ejemplo, en la época teológica, la frase latina *cuius regio eius religio*⁴⁴ marcaba un sentido político. Podemos empezar entonces a jalar algunos hilos sobre lo que mencionaba en páginas anteriores: según Schmitt, el siglo XIX liberal se caracteriza por una nítida oposición entre Estado y sociedad que implicaba una neutralización, una *no* acción, del gobierno frente a los ámbitos social y económico. Al mismo tiempo, es un siglo cuyo centro de gravedad se ubica en la economía y su espíritu toma su sentido a partir de ésta. Una contradicción nos salta a la vista: un Estado que debería tomar su fuerza, según las premisas de Schmitt, en el ámbito de lo económico, no lo hace así, sino que renuncia a ello:

Un Estado que en plena era económica renunciase a comprender y guiar apropiadamente, por sí mismo las circunstancias económicas tendría que declararse neutral respecto de las cuestiones y decisiones políticas, con lo cual abandonaría también su pretensión de gobernar.

No deja de ser un fenómeno curioso que el Estado liberal europeo del siglo XIX pudiera plantearse a sí mismo como *stato neutrale ed agnostico*, y contemplara la justificación de su existencia precisamente en esa neutralidad.⁴⁵

Para nuestro autor, esta contradicción es una muestra de la neutralidad “en general” que se ha apoderado de la cultura como consecuencia de aquel proceso que se puso en marcha con el primer paso entre lo teológico y lo metafísico y que llevó al espíritu europeo de una zona de neutralidad a otra, sin lograr éxito

⁴³ Kant, “Fundamentación de la metafísica de las costumbres”, p. 102.

⁴⁴ Frase que puede traducirse como *de quien rija, la religión*.

⁴⁵ Schmitt, “La era de las neutralizaciones y despolitizaciones”, p. 120.

pues cada vez, aquel campo que se pretendía volvía a convertirse en zona de guerra.⁴⁶ Por supuesto que, al mismo tiempo, no deja de ser otra manera de criticar la neutralidad del Estado liberal-burgués del siglo XIX.

Como podemos imaginar, dicho proceso de neutralización tuvo su propia forma de manifestarse en el siglo de Schmitt; él mismo cataloga a su época como una “era de la técnica”, una era en la que se creía que la técnica representaba un terreno de total neutralidad pues ésta parece tener la particularidad de estar al servicio de cualquiera que se disponga a echar mano de ella: la radio y la televisión tienen la capacidad de transmitir cualquier clase de contenidos y ellas mismas no discriminan en el tipo de ideología que aquellos contenidos representan.⁴⁷

Pero la neutralidad del siglo XX puede ser engañosa, como señala el autor: “La técnica es siempre sólo instrumento y arma, y porque sirve a cualquiera no es neutral.”⁴⁸ Y unos párrafos más adelante: “Hoy día los inventos técnicos son medios para una inaudita dominación de las masas; la radio se ha vuelto monopolio, el cine ha generado la censura. [...] La técnica puede ser revolucionaria y reaccionaria, servir a la libertad y a la opresión, a la centralización y a la descentralización.”⁴⁹ En otras palabras, Schmitt nos dice que la neutralidad no es en realidad algo neutral, sino que es una herramienta, parte de una estrategia de la que determinados grupos echan mano para conseguir sus objetivos. Sobre este punto volveremos más adelante.

Parece entonces que era de la técnica no es en realidad ese campo fértil de neutralidad absoluta en el que se tenía fe, pues sus avances no conllevan *progreso* alguno en ni en términos metafísicos, ni morales, ni siquiera económicos, y de hecho el progreso técnico y sus creaciones bien podrían servir para agudizar y llevar a nuevos horizontes los conflictos en Europa.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 122.

⁴⁷ Cf. *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 124.

Hemos tocado los tres temas que me interesaba exponer para el planteamiento del contexto histórico e intelectual de “El concepto de lo político”. Por un lado, ahora tenemos presentes las condiciones de surgimiento de la República de Weimar y algunas de las características más importantes de la Constitución de 1919, así como la opinión negativa que aquel texto y aquella república le generaron a Schmitt; de hecho, me gustaría agregar una cita que nos permita visualizar un poco más esta toma de postura de Schmitt:

Como protagonista de la cultura berlinesa de los años treinta, como asiduo compañero de ruta de la Revolución conservadora, como teórico de la decisión y crítico del parlamentarismo, Carl Schmitt participó sin duda del proceso que condujo a la disolución de la República de Weimar y a la instauración del régimen totalitario de Hitler. [...] Lo más inquietante de este fenómeno de entronización de un sistema antidemocrático lo constituye el hecho de que fue establecido reclamándose como una solución “democrática” [...] a la ingobernabilidad padecida durante los últimos años de la República de Weimar.⁵⁰

Por otro lado, también he intentado plantear dos lecturas diferentes que Schmitt nos ofrece sobre los últimos siglos en Europa: primero, un acercamiento al siglo XIX burgués-liberal y la distinción entre sociedad y Estado que en éste impera (con sus respectivas instituciones y conceptos), así como la transición al siglo XX y la disolución de ésta contradicción en pro de un Estado conformado por la “autoorganización de la sociedad”, con la peculiaridad de que en un Estado de este tipo, “ya no es posible diferenciar entre los asuntos estatal-políticos y los social-apolíticos”.⁵¹ De aquí podemos rastrear una de las razones por las cuales es acuciante para Schmitt encontrar un punto de toque que permita diferenciar estos dos fenómenos.

En segundo lugar, una interpretación que nos presenta la puesta en marcha de un proceso hacia la neutralización y despolitización del espíritu europeo,

⁵⁰ Orestes, *op. cit.*, p. 16.

⁵¹ Schmitt, *El giro hacia el Estado totalitario*, p. 87.

empezando con el paso de lo teológico a lo metafísico y teniendo como manifestación propia en el siglo XX la fe en la técnica. De este proceso he intentado rescatar la crítica de Schmitt hacia la neutralidad del Estado liberal-burgués en un siglo cuyo centro gravitatorio se encontraba precisamente en la economía lo que de fondo implica una “despolitización” del Estado. Este rechazo hacia el liberalismo también nos ayudará a comprender el sentido que Schmitt intenta darle a su concepto de “enemigo”, puesto que, como veremos más adelante, es un concepto que intenta diferenciarse de la neutralidad propia del “competidor” económico. Igualmente, más nos daremos cuenta de que muchas de las nociones que hasta ahora hemos analizado son las que ocupa Schmitt en las primeras páginas de “El concepto de lo político”.

2. La ecuación Estatal = político

Buscar un criterio que nos permita distinguir los fenómenos políticos de aquellos que no lo son no resulta una tarea para nada sencilla. En primera instancia, lo menos complicado, al mismo tiempo que lo más común, es explicar lo político a través de una sencilla ecuación con el Estado. Estatal = político y viceversa, ecuación que filosóficamente no nos aporta gran cosa pues nos introduce en un círculo explicativo del que poco provecho podemos sacar. Aunque para asuntos prácticos, en los ámbitos jurídico y administrativo, echar mano de dicha fórmula sea bastante “útil”, para el pensamiento filosófico-político y también para la acción política, seguir esa misma definición nos pone contra las cuerdas, pues parecería que toda instancia que no pertenezca estrictamente al ámbito Estatal se quedaría sin posibilidades de tener un impacto político real: movimientos y agrupaciones indígenas en defensa de sus territorios, movimientos feministas en lucha por un alto a la violencia, estudiantes que se organizan para exigir condiciones académicas dignas, etc., quedarían confinados a un ámbito local, por decirlo de alguna forma, casi inmediatamente excluidos de convertirse en sujetos políticos, el eco de sus acciones no alcanzaría nunca una dimensión política.

Examinar a detalle las inconveniencias de la ecuación político = Estatal será el objetivo de este capítulo. Ya en la introducción a esta investigación, intentábamos referirnos a la paradoja que envuelve a “El concepto de lo político”, pues como veremos a continuación, en algunos prólogos, y en el comienzo del propio texto, Schmitt asegura que la ecuación entre el Estado y lo político resulta insatisfactoria tanto en sentido teórico como en sentido práctico. Como también ya señalaba (más adelante volveremos de nuevo sobre esto), el jurista alemán terminará por decantarse precisamente por el Estado como la unidad política determinante. En este capítulo expondremos la primera parte de esta cuestión, es decir, los inconvenientes que nos presenta el propio Carl Schmitt, para después hacer un acercamiento más contemporáneo, y más cercano a los objetivos de esta investigación, a dicha cuestión a través del pensamiento del filósofo francés Jacques Rancière.

2.1 Las razones que llevan a Schmitt en búsqueda de una distinción propia de lo político.

Como podemos recordar, el Estado liberal-burgués del siglo XIX se basaba en una clara distinción entre Estado y sociedad, con fronteras perfectamente establecidas entre ambos territorios. Al menos en Alemania (durante los siglos XIX y parte del XX) esta distinción se presentaba al unísono de una jerarquización entre estos dos ámbitos: “el Estado, como poder estable y distinto, se encontraba *por encima* de la «sociedad».⁵² La nitidez de las fronteras y esta jerarquización que ponía por encima al Estado de la sociedad servían de justificación “científica” para las teorías que buscaban explicar lo político haciendo referencia al Estado, pues la claridad con la que se delimitaban las competencias e instituciones estatales salvaba de inconvenientes teóricos a la explicación de lo político a través de su referencia al Estado. En palabras de Schmitt:

[...] las determinaciones conceptuales generales de lo político que se agotan en la referencia al «Estado» [...] se entienden, y tienen en esta medida su justificación científica, en tanto en cuanto el Estado constituye de hecho una magnitud clara e inequívocamente determinada, en neta contraposición a los grupos e instancias «no políticos», es decir, en tanto en cuanto el Estado mantenga el monopolio de lo político.⁵³

Como sabemos, este panorama llega a su fin con el escenario de una comunidad organizada democráticamente, cuando el Parlamento declara su triunfo y sociedad y Estado se funden en una sola entidad. Como ya mencionaba anteriormente, en este escenario propio de inicios del siglo XX, las fronteras que antaño parecían perfectamente definidas comienzan a difuminarse y, por consecuencia, dejan de existir ámbitos que no sean susceptibles de ser intervenidos por el Estado. Es entonces cuando, según Schmitt, la ecuación político = estatal se vuelve incorrecta, en tanto que el Estado, que en antaño había sido una unidad “clara e inequívocamente determinada” y que servía de referencia para explicar lo político,

⁵² Schmitt, “El concepto de lo político”, p.55.

⁵³ *Ibidem*.

se vuelve una entidad profusa y sin límites precisos: “en esta modalidad de Estado *todo* es al menos potencialmente político, y la referencia al Estado ya no está en condiciones de fundamentar ninguna caracterización específica y distintiva de lo «político».⁵⁴

En la introducción a la versión italiana de “El concepto de lo político”, Schmitt escribe unas líneas que me parecen muy claras en cuanto a la relación que aquí señalamos entre el Estado y lo político:

El perfil clásico del Estado se desvaneció cuando disminuyó su monopolio de la política y se instalaron nuevos y diversos sujetos de la lucha política, con o sin Estado, con o sin contenido estatal. Con ello surge una nueva fase de reflexión para el pensamiento político.⁵⁵

En el prólogo a ese mismo texto, pero en la edición de 1963, Schmitt nos presenta un párrafo muy parecido y que también vale la pena poner en exposición para dejar clara la cuestión:

La porción europea de la humanidad ha vivido hasta hace poco en una época cuyos conceptos jurídicos han estado íntegramente acuñados desde el Estado y lo presuponen como modelo de la unidad política. La época de la estatalidad toca ahora su fin. [...] Termina así toda una superestructura de conceptos referidos al Estado, erigida a través de un trabajo intelectual de cuatro siglos por una ciencia del derecho internacional y del Estado «europacéntrica». El resultado es que el Estado como modelo de la unidad política, el Estado como portador del más asombroso de los monopolios, el de la decisión política, [...], queda destronado.⁵⁶

Los límites del estado se han puesto en cuestión y con ello se ha problematizado la definición de lo político. En este panorama cabe preguntarnos entonces, ¿cuál es el objetivo de nuestro autor al escribir un texto sobre la especificidad de lo político? Schmitt se contenta escasamente con indicar que se busca “«encuadrar» un problema teórico de magnitud incalculable”, o como nos refiere en el epílogo antes citado: “Se trata, en otras palabras, de establecer un marco para determinadas

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Schmitt, “*Le categorie del «político»*”, pp. 24-25. *Apud* Benjamín Arditi, “Rastreado lo político”, p. 334.

⁵⁶ Schmitt, “El concepto de lo político”, p. 42.

cuestiones de la ciencia jurídica con el fin de poner orden en una temática confusa y hallar así una tónica de sus conceptos”.⁵⁷ Y ese establecimiento de un marco se presenta a través de la búsqueda de una caracterización distintiva de lo político en una época en la que la ecuación Estado = lo político ha sido rebasada.

Sin embargo, el hecho de que esta ecuación sea incorrecta no significa que haya quedado en desuso, de hecho, es Schmitt el primero en reconocer que, a pesar de haber caducado, algunos modos del pensamiento, como la teoría del Estado, siguen echando mano de ella. En una nota al pie de página en “El concepto se lo político” se puede leer:

Si la teoría del Estado, la ciencia jurídica y las expresiones al uso siguen partiendo de que lo político es lo mismo que estatal, hay que llegar a la conclusión (no por lógicamente imposible menos inevitable, al parecer, en la práctica) de que todo lo que no es estatal, luego todo lo «social», ¡es apolítico! [...] [esto] es también, en unión apenas discernible con ese error, un medio táctico de la mayor utilidad dentro de la lucha política interna con el Estado vigente y su organización específica.⁵⁸

Si seguimos la premisa de que lo político y el Estado son conjuntos equivalentes, tendríamos que decir que todo lo *no estatal*, que en este caso es exactamente igual a *todo* lo social, es completamente apolítico y que todo lo político se encuentra confinado exclusivamente dentro de las fronteras de lo estatal-institucional. Que todos los ámbitos que se consideraban específicamente sociales en el siglo XIX, como la religión, la moral y, sobre todo, la economía, se sigan considerando bajo un estatus completamente apolítico resulta un error y una ingenuidad para nuestro autor, además de que (y quizás esto sea más importante) esta supuesta neutralidad encubre, en el fondo, una estrategia de poder (que de hecho vendría a refutar la apoliticidad de estos ámbitos).

En este punto Schmitt nos vuelve a demostrar su desconfianza en las “neutralidades”, en la existencia de ámbitos *no polémicos*, es decir *no políticos*, de la realidad. Pues en analogía con lo que señalábamos anteriormente con respecto

⁵⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁸ *Ibid.*, nota al pie número 3, p. 159. El subrayado es mío.

a los desarrollos técnicos: su fachada de neutralidad absoluta (en este caso de apoliticidad absoluta) encubre una herramienta, una estrategia incluso, que puede ser usada con los fines menos neutrales, como un arma en la “lucha política”. Recordando el ejemplo que nos ponía el propio Schmitt: es ingenuo pensar que la radio, por ser un invento técnico, es completamente “neutral”: detrás de esa neutralidad se esconde la posibilidad de un uso estratégico, de un uso político, se esconde la dominación de las masas a través de un contenido muy específico de acuerdo con determinada ideología.

Aún en el pensamiento contemporáneo la premisa de que “todo es político” sigue siendo motivo de debate; podemos observar cómo Jacques Rancière, de quien hablaremos en los siguientes párrafos, también se encuentra con ese enunciado para derivar la consecuencia de que “si todo es político, nada lo es”.⁵⁹

Es en este panorama que Schmitt no duda en comenzar su texto de manera tajante y plantea de entrada el axioma que a la postre se volvería famoso y un sello de su pensamiento: “El concepto del Estado supone el de lo político”. Aunque en el mismo prólogo que acabo de citar su autor reconoce que este enunciado está formulado en términos “casi esotéricos”⁶⁰ y puede resultar un tanto críptico en primera instancia, también es verdad que, aunque no nos brinda una definición exhaustiva de lo político ni tampoco el criterio que permita hallarlo en su especificidad, sí nos muestra una tendencia o una intención de su autor. Que el concepto del Estado presuponga al de lo político nos indica que lo político (sea lo que sea) es previo al Estado y que no depende de éste para su existencia. Al contrario, con este axioma Schmitt afirma desde el primer instante la precedencia causal de lo político sobre el Estado.⁶¹ Este planteamiento representa una toma de posición a partir de la cual Carl Schmitt presentará el criterio que nos permita discernir los fenómenos políticos. Pero dejemos por el momento el pensamiento schmittiano y volvamos al tema que nos ocupa en este capítulo.

⁵⁹ Cf. Jacques Rancière, “El desacuerdo, política y filosofía”, p. 44. p.48

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 45.

⁶¹ Cf. Benjamín Arditi, “Sobre lo político: Schmitt contra Schmitt”, p. 20.

Para profundizar en las consecuencias que trae consigo la identificación de lo político y lo estatal propongo hacer un salto en el tiempo y echar mano del pensamiento de un autor que, desde una óptica y una situación distintas a las de Carl Schmitt, también se ha dedicado a vislumbrar la especificidad de “lo político” y, principalmente, la relación de éste con las nociones de “política” y “policía”. Me refiero al filósofo francés Jacques Rancière, a quien mencionaba anteriormente, y que dedica diversos textos a este respecto. Para responder a la pregunta por las desventajas de aquella ecuación, primero debemos tener en claro a qué se refiere el pensamiento de Rancière cuando habla de política y policía, de otra manera perderíamos de vista completamente el objetivo.

La introducción en este capítulo del pensamiento de Rancière no es algo completamente arbitrario, de hecho, el propio Schmitt habla ya de las nociones centrales (política y policía) en las que nos detendremos a continuación. Es, de hecho, en el mismo prólogo al que nos referíamos anteriormente, donde en un par de párrafos el jurista de Plettenberg explica que una característica importante del Estado clásico europeo había sido el instaurar la paz dentro de sus propias fronteras. Con este logro, que en ningún sentido puede considerarse baladí, se logró desterrar el “instituto jurídico” del desafío, poner fin a las guerras civiles confesionales y establecer seguridad y orden, por lo menos fronteras adentro. Ésta determinada economía del gobierno, por llamarla de alguna forma, donde el conflicto se desterró en pro de la paz y la seguridad, representó también (en la perspectiva de Schmitt) una época de suspensión de la política, en palabras del autor: “Es sabido que la fórmula «paz, seguridad y orden» constituía la definición de la policía. En el interior de este tipo de Estados lo que había de hecho era únicamente policía, no política, a no ser que se consideren política las intrigas palaciegas, las rivalidades y los intentos de rebelión de los descontentos, en una palabra, las «alteraciones».”⁶² No podemos tomarnos estas líneas a la ligera, pues, por un lado, encontramos una clara demostración de que Schmitt considera al

⁶² Schmitt, *op. cit.*, p. 43.

conflicto como un eje central en el andamiaje de lo político, pues en un escenario a-conflictivo, lo único que nos queda es la policía, es decir la institución encargada del orden. Por otro lado, también salta a la vista una cuestión a la que volveremos de forma detallada más adelante: la guerra, o más bien, la posibilidad real de ella como una condición de posibilidad para los fenómenos políticos.

2.2 Los inconvenientes de la ecuación “Estatal = lo político” desde la perspectiva Jacques Rancière.

En un pequeño ensayo titulado “Política, identificación y subjetivación” Jacques Rancière se hace la misma pregunta que hasta ahora hemos estado bordeando: ¿qué es lo político? El filósofo francés responde de manera tajante:

[...] lo político es el encuentro de dos procesos heterogéneos. El primero es el de *gobernar* y entraña crear el asentimiento de la comunidad, cosa que descansa en la distribución de participaciones y la jerarquía de lugares y funciones. A este proceso lo llamaré policía.

El segundo proceso es el de la igualdad. Consiste en un conjunto de prácticas guiadas por la suposición de que todos somos iguales y por el intento de verificar esta suposición. El nombre correcto para ese conjunto de prácticas sigue siendo *emancipación*.⁶³

Lo político se juega entonces en el encuentro de dos procesos distintos: por un lado, el de la policía y por el otro, el de la emancipación, éste último será renombrado más adelante como *política*. En resumidas cuentas, podemos decir que la mayor parte de los actos que comúnmente designamos como “actividad política” no son, en el sentido rancierano, *política*. Votar, legislar, e incluso realizar cierto tipo de protestas, son actividades que no caben dentro de la noción de política que nuestro autor tiene en mente. Digamos que todas estas actividades, que en su mayoría se realizan dentro de las fronteras del ámbito de lo institucional-estatal, tienen como objetivo llevar a cabo la administración de un orden social establecido, orden que

⁶³ Jacques Rancière, “Política, identificación y subjetivación”, p. 145.

siempre se *pretende* como una totalidad acabada, esa administración que representa un ordenamiento de los cuerpos y una asignación de los roles y de los lugares es lo que el filósofo francés denominará *policía*. En otro texto, Rancière abunda:

De este modo, la policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido.⁶⁴

Un ejemplo de este ejercicio de asignación de lugares y de roles lo encontramos en el libro II de la “República” de Platón, cuando Sócrates dialoga sobre la naturaleza de la justicia y la injusticia y se cuestiona por qué el ser humano debe preferir la primera. Como podemos recordar, Sócrates alude a una historia sobre la fundación del Estado para responder a aquella pregunta. Platón pone en boca de su maestro una argumentación que, a partir de las necesidades de un Estado, deriva la asignación de “tareas” según los “dotes naturales” de cada ser humano: [... Habla Sócrates] Pues me doy cuenta, ahora que lo dices, de que cada uno no tiene las mismas dotes naturales que los demás, sino que es diferente en cuanto a su disposición natural: uno es apto para realizar una tarea, otro para otra. ¿No te parece?⁶⁵.

El Estado perfecto, será según la explicación de Sócrates aquel que respeta la “disposición natural” de cada uno de sus integrantes y le asigna, en función a esa disposición, un lugar y un rol en la sociedad: labradores y artesanos, comerciantes y mercaderes, y asalariados, todos ocupan el lugar que por naturaleza deben de ocupar, la conjunción de todos ellos constituye la totalidad *perfecta* del Estado. Es por eso que el argumento de Sócrates nos otorga un sencillo ejemplo de lo que Rancière entiende por *policía*: un proceso que no sólo se encarga de asignar lugares, conferir nombres *correctos*, sino que (y este será el *primum movens* de la

⁶⁴ Rancière, “El desacuerdo, política y filosofía”, p. 44.

⁶⁵ Platón, “República”, 370b.

policía) actúa pretendiendo que aquella asignación no es algo arbitrario, contingente, sino que se deriva siempre de leyes naturales.⁶⁶ Por otro lado, la esencia de este proceso policiaco es la *ausencia de vacío*:⁶⁷ la suma de las partes, de los labradores y artesanos, comerciantes y asalariados, es igual a la totalidad de la sociedad, no hay nadie fuera de ese conteo, todos han sido tomados en cuenta.

La política, a través de la óptica del filósofo francés, se presenta entonces como una ruptura en la normalidad de la distribución de las posiciones, la política es el proceso que, a través de una actividad que pone a prueba la *igualdad*, saca a la luz la arbitrariedad de la repartición de las posiciones establecida por la policía: “La política es una ruptura específica de la lógica del *arkhé*. En efecto, ella no supone simplemente ruptura de la distribución ‘normal’ de posiciones [...], sino una ruptura en la idea de las disposiciones que vuelven ‘propias’ a esas posiciones.”⁶⁸ La política no es reducible al manejo de las relaciones entre las distintas partes de la sociedad o de los individuos que la componen, no se trata de poner en dialogo a las partes que la policía ha ordenado; la política se juega en el terreno de la *cuenta* de las partes. Es un proceso que pone de relieve la falsedad en la cuenta que se pretendía perfecta, demuestra que el *Estado perfecto* es en realidad siempre una cuenta *falsa* o *errónea*: la política es la actividad de una parte de los que no tienen parte dentro de aquella totalidad: “[la política] hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar [...]”.⁶⁹

Podemos decir que la política enfocada ahora como un proceso de emancipación es una actividad que consiste en la verificación de la *igualdad* de un ser hablante con cualquier se hablante. La policía ha dañado a la igualdad al dejar fuera de sus consecuencias a las partes sin parte. Sin embargo, es importante señalar que para nuestro autor la igualdad no es un concepto que preexiste a este

⁶⁶ Cf. Rancière, “Política, identificación y subjetivación”, p. 147.

⁶⁷ Cf. Rancière, “Política, policía y democracia”, p. 71.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁶⁹ Rancière, “El desacuerdo, política y filosofía”, p. 45.

proceso, a esta puesta a prueba, sino que “es un universal que hay que suponer, verificar y demostrar en cada caso”.⁷⁰

A partir de este panorama podemos volver a plantear la pregunta que sirve de hilo conductor para este capítulo, pero ahora pensando en lo político como el encuentro entre dos procesos heterogéneos, el de la policía, es decir la administración del orden y los nombres correctos, con el de la política, o sea la actividad que interrumpe el proceso policial y que es llevada a cabo por “la parte de los que no tienen parte”. ¿Qué consecuencias tendría, siguiendo estas definiciones, explicar lo político a través de una ecuación con el Estado?

Las actividades principales del Estado, como los procesos legislativos, la administración de presupuestos, la creación de reglamentos, los procesos electorales, etcétera, se empatan muy bien con todas las actividades que hemos venido denominando con el nombre de *policía*; todas aquellas actividades propias del aparato institucional (y que de hecho son las mismas que comúnmente denominamos como *política*) tienen como finalidad la distribución de los lugares y, muy importante señalarlo, la legitimación de esta distribución. Por ejemplo, es claro que un proceso electoral dota de legitimidad una determinada forma de administración o de gobierno.⁷¹ Ahora bien, en este contexto, reducir lo político al conjunto de prácticas Estatales equivaldría a decir que lo político es igual a la policía. Esta conclusión tiene la peligrosa consecuencia de dejar sin un lugar de encuentro a los dos procesos de los que he venido hablando (*política* y *policía*) ya que anularía completamente la existencia de lo político en su singularidad, en su calidad de campo en donde se encuentran dos distintos procesos para quedar reducido, confinado, únicamente a uno de ellos. Sin lugar de encuentro, la verificación de la igualdad, el *manejo del daño* (enunciado que utiliza Rancière para

⁷⁰ Rancière, “Política, identificación y subjetivación”, p. 147.

⁷¹ Me parece imprescindible señalar que Rancière es muy preciso al indicar que una policía puede ser “infinitamente preferible a otra”. Cf. Rancière, “El desacuerdo, política y filosofía”, p. 45. Una modificación en el salario mínimo es, por ejemplo, una actividad policial, pero eso no significa que sea no pueda ser positiva si es que se refleja realmente en las ganancias de los trabajadores.

referirse a la *forma universal* en la que se presenta aquel encuentro⁷²), sería imposible.

Por otra parte, en la última de sus diez tesis sobre política, Jacques Rancière nos presenta una noción que puede resultar bastante interesante para nuestro propósito, me refiero a la noción de *consenso*, pues el autor la define como “la reducción de la política a la policía”,⁷³ la reducción de la política al aparato institucional del Estado, podemos decir de acuerdo con nuestra lectura. Recordemos que para el filósofo francés hay política cuando emerge un sujeto que pone de relieve la contradicción de la sociedad consigo misma, que saca a la luz el error que subyace en la *cuenta* que se pretende como totalidad de lo social, en este sentido afirma Rancière, que “la esencia de la política reside en los modos de subjetivación disensuales”. En contraste, el consenso tiene como núcleo no la argumentación y el diálogo entre partes, como podríamos pensar en primera instancia, sino la anulación del disenso como aquello que nos muestra el error subyacente en el reparto de lo sensible; el consenso es la anulación de los sujetos políticos y la reducción de la comunidad político a una administración de los intereses entre las partes ya contadas. El consenso es el fin de la política en tanto que representa un retorno a la normalidad.

En este sentido, Jacques Rancière nos señala que en la filosofía política contemporánea existen dos tesis populares para explicar la situación actual de la política. Por un lado, la primera de estas tesis presume *el retorno de la política* y a ella subyace la idea de que una política *pura*, es decir, una política bien delineada sin usurpaciones por parte del ámbito de lo social. Esta tesis oculta el hecho de que lo social no es un objeto dado (es decir, no es una totalidad cerrada) sino que es, de hecho, “el objeto litigioso de la política”,⁷⁴ el ámbito que nunca es una cuenta completa, aunque así lo pretenda. La tesis que afirma el retorno de la política afirma en consecuencia la existencia de un lugar pre-determinado de la política:

⁷² Cf. Rancière, “Política, identificación y subjetivación”, p. 146.

⁷³ Rancière, “Política, policía y democracia”, p. 78.

⁷⁴ *Ibidem*.

El retorno de la política entonces es la afirmación de que hay un lugar propio de la política. El lugar propio de la política aislado de este modo no puede ser otra cosa que el lugar estatal. Los teóricos del retorno de la política afirman de hecho su perención. La identifican con la práctica estatal, lo que tiene por principio la supresión de la política.⁷⁵

En contraste, la segunda tesis plantea “el fin de la política”, pues supone la existencia de un estado de lo social tal que la política ha dejado de ser necesaria en tanto que ésta ya ha cumplido con su función trayendo a la realidad precisamente a dicho estado de lo social; o bien, la política ha llegado a su fin porque sus *formas* ya no coinciden con la naturaleza de las relaciones sociales y económicas contemporáneas. Como podemos darnos cuenta, esta tesis, en cualquiera de sus dos caras, ignora el hecho de que la política no tiene una “razón de ser” en ningún estado de lo social; al no entender que la política es un proceso contingente e ignorar que esta surge al tiempo de la conformación del sujeto político que no es perenne, esta tesis confirma a su manera la idea que fundamenta la política en un “modo de vida propio”, en un rol específico y asignado, en un *nombre correcto*, con lo que termina por identifica a la política con la policía, con la práctica estatal.

Cualquiera de estas dos tesis reduce la política al aparato institucional del Estado, implican el consenso y con ello la anulación de la política, el menoscabo de la profundidad con que el pensador francés dimensiona la noción de la política. En sus propias palabras:

El fin de la política y el retorno de la política son dos maneras complementarias de anular la política en la relación simple entre un estado de lo social y un estado del dispositivo estatal. El consenso es el nombre vulgar de esta anulación.⁷⁶

Queda claro entonces que para el pensamiento rancierano, tanto la ecuación que iguala al Estado con *lo político* como la que identifica la *política* con el Estado (o con policía) tienen graves consecuencias, por un lado, la desaparición del terreno de encuentro entre la política y la policía, eliminando las posibilidades del manejo

⁷⁵ *Ibid.*, p. 79.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 78.

del daño, y por el otro la anulación de la política como un proceso de subjetivación disensual que pone de manifiesto la contradicción de lo social consigo mismo.

El lector podrá apreciar que, desde ángulos distintos, tanto para Carl Schmitt como para Jacques Rancière, la ecuación que propone que lo Estatal es igual a *lo político* no es capaz de llevar a buen puerto ni al pensamiento filosófico que busca dar cuenta de lo político en su especificidad ni a la acción política que busca poner a prueba y comprobar la igualdad entre los seres humanos. A continuación analizaremos el criterio a partir del cual Schmitt busca identificar a los fenómenos políticos en su especificidad y también podremos a consideración si aquel criterio logra o no su cometido.

3. La distinción amigo / enemigo

Para llegar al criterio que permita discernir los fenómenos políticos entre todos los demás que acontecen en los distintos ámbitos de la existencia humana, Carl Schmitt propone transitar por la vía que consiste en “constatar y poner de manifiesto cuáles son las categorías específicamente políticas”.⁷⁷

¿A qué se refiere Schmitt con esto? Así como la distinción última entre *bien* y *mal* subyace al terreno de la moral y de cierto modo determina los fenómenos que le pertenecen, o la distinción entre lo *rentable* y lo *no rentable* delimita el ámbito de lo económico, así también debe ser posible determinar lo político si encontramos un juego de conceptos que sirva como distinción última, como piedra de toque, para fincar los límites del dominio de lo político. En el segundo apartado de “El concepto de lo político”, el jurista alemán propone la oposición entre *amigo* y *enemigo* como la distinción política específica. A su juicio, este binomio debe operar de manera análoga a las distinciones que señalábamos con anterioridad (*bien / mal*, *rentable / no rentable*), pero conservando un grado importante *autonomía*.

El propósito de este capítulo es ahondar en las características específicas de esta distinción, capital para el pensamiento schmittiano y para esta investigación, pues, como exponía en la hipótesis, son las particularidades de la distinción amigo y enemigo las que nos permiten pensar en un parasitismo de lo político.

Comencemos señalando que la distinción amigo y enemigo no representa una explicación exhaustiva de lo político ni tampoco es su finalidad brindarnos una descripción precisa de su contenido. Schmitt entiende esta oposición únicamente como un criterio, como una distinción formal, en tanto que no nos dice nada sobre el contenido sustantivo de lo político, pero que funciona como un punto de partida, como piedra fundante del ámbito político en virtud de su “autonomía”. En otras palabras, para que la distinción amigo y enemigo funcione como punto de partida

⁷⁷ Schmitt, “El concepto de lo político”, p. 58.

en la determinación de lo político, es necesario entender que ésta no se deriva ni reconduce a otros criterios ni a las categorías fundantes de los otros ámbitos de la experiencia humana como la moral, la estética o la economía. En parte esto se debe a que, para el jurista alemán, lo político no es un ámbito *más* de la realidad humana, pero volveremos a esto después.

. Me parece que este carácter autónomo debe ser tratado con cuidado, pues nos da la impresión de contradecir un argumento importante de esta investigación: si la distinción amigo y enemigo es autónoma y no se funda en ninguna otra, entonces, ¿cómo es posible que tenga un carácter parasitario? El autor aclara: “El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él.”⁷⁸ Para Schmitt la distinción amigo y enemigo es autónoma en tanto que señala específicamente el *grado máximo de intensidad* de una separación (o unión) real entre seres humanos,⁷⁹ no señala ni tiene relación con su grado de bondad, su grado de belleza o su nivel de riqueza. Esto quiere decir que el enemigo en sentido político es aquel tan distinto a mí —pues la intensidad de nuestra separación ha llegado un grado tal— que no importa si es bueno, bello o rico: su existencia representa una negación de mi propio modo de existencia. En palabras del jurista: “[El enemigo político] Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo. [...]”. Y unas líneas más adelante:

Un conflicto extremo [con el enemigo político] sólo puede ser resuelto por los propios implicados; en rigor sólo cada uno de ellos puede decidir por sí mismo si la alteridad del extraño representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia, y en consecuencia si hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la propia forma esencial de vida [...].⁸⁰

Un párrafo atrás señalaba que la oposición amigo enemigo tiene un cariz formal (dado que no nos dice nada sobre un contenido sustantivo), sin embargo, como

⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁹ *Cf. Ibidem.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 60.

podemos ver, esa formalidad no implica que el argumento de Schmitt deba leerse en clave metafórica o simbólica: Schmitt piensa la enemistad en un sentido plenamente existencial,⁸¹ tomar parte en la distinción propia de lo político implica un compromiso para enfrentar directamente a tu enemigo, lo que representa un riesgo verídico que puede afectarte en distintos aspectos de tu existencia e incluso acabar con ella.

Ya veremos que la *autonomía* de lo político puede abonar a nuestro objetivo de enfocar lo político más allá de los límites de lo institucional, o alejarnos de él, pues ésta señala que la enemistad política designa las *más intensas* relaciones de disociación o asociación, la cuestión a resolver será si aquella intensidad es propiedad exclusiva del ámbito estatal (aunque más tarde veremos cómo Schmitt defiende la idea contraria).

3.1 Enemistad y guerra.

Es posible pensar que la *intensidad máxima* con la que Schmitt propone caracterizar las relaciones entre amigos y enemigos, y el *compromiso existencial* que requiere participar de ellas nos haga pensar en antagonismos prominentemente violetos, o en que la única manera de resolver una enemistad es a través de la muerte física del enemigo y si nos atenemos a “El concepto de lo político”, no estaríamos equivocados al hacerlo. A esto hay que sumarle que la guerra es un tema más que recurrente y que ocupa un lugar preponderante dentro de este texto. En seguida nos ocuparemos de la relación entre lo político, la enemistad y la guerra, pero primero abramos un paréntesis para señalar una importante acotación que Schmitt se esfuerza en poner sobre la mesa desde los primeros párrafos del tercer apartado del texto y que puede servirnos como punto de partida:

“Sólo es enemigo, el enemigo público, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso*

⁸¹ Cf. *Ibidem*.

carácter *público*. Enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio; es πολέμιος, no ἐχθρός.”⁸²

En el primer capítulo de esta investigación quise señalar que uno de los condicionamientos históricos que marcaban la escritura de “El concepto”, había sido la interpretación schmittiana del triunfo del parlamento, que él vislumbraba como un estado constitucional en donde los límites entre Estado y sociedad se difuminaban tendiendo hacia el surgimiento de un Estado total, es decir, un Estado con injerencia en todos los ámbitos sociales. ¿Qué pasa con la diferenciación entre *lo público* y *lo privado* en un Estado democrático o “potencialmente total” (como lo llama Schmitt)? Me parece que la fusión entre Estado y sociedad, la difuminación de las fronteras entre estos ámbitos puede leerse también como una debilitación de la oposición entre lo público y lo privado: ahí donde se difuminan los límites entre Estado y sociedad flaquea la contraposición entre ámbitos público y privado, y en ese sentido, es interesante tener en mente el siguiente párrafo de “Políticas de la amistad” de Jacques Derrida:

[...]el amigo (*amicus*) puede ser un enemigo (*hostis*), puedo ser hostil frente a mi amigo, puedo serle hostil públicamente, y puedo, a la inversa, amar (en privado) a mi enemigo. Y todo eso se seguiría en buen orden, de manera regular, de la distinción entre lo privado y lo público. Es otra manera de decir que allí donde esa frontera esté amenazada o sea frágil, porosa, discutible [...], el discurso schmittiano cae por tierra, se arruina. Es contra la amenaza de esa ruina por lo que se construye ese discurso.⁸³

El enemigo político es únicamente el enemigo público, *hostis* en latín, πολέμιος (*polémios*) en griego; el concepto de enemigo schmittiano se nutre de la diferencia entre los ámbitos público y privado, y se construye contra la amenaza de la disolución de las fronteras entre estos. Como bien señala Derrida, mostrar la fragilidad de esta barrera haría tambalear al discurso del jurista alemán. En una nota al pie de página, Schmitt remite al libro V de la República, parágrafo 470b, para fundamentar su distinción entre πολέμιος (*polémios*) y ἐχθρός (*ekhthros*) y arguye

⁸² Schmitt, “El concepto de lo político”, p. 61.

⁸³ Derrida, “Políticas de la amistad”, p. 107.

por la correlación de estos dos tipos de enemigo con dos tipos de litigio: por un lado, el *polémios* con la guerra o πόλεμος (*pólemos*); y por el otro, el *ekhthrós* con la guerra civil o revolución: στάσις (*stásis*). Para la distinción en latín (*hostis / inimicus*) Schmitt se apoya en la definición del *Lexicon totius latinitatis* de Forcellini: *Hostis is est cum quo publice bellum habemus... in que ab inimico differt, qui est is, quocum habemus privata odia. Distingui etiam sic possunt, ut inimicus sit qui nos odit; hostis qui oppugnat.*⁸⁴

De esta manera, después de nuestro paréntesis, la guerra vuelve a aparecer como protagonista. Schmitt argumenta que la enemistad que subyace al ámbito de lo político, en tanto que ocupa un espectro estrictamente público, se identifica con la guerra interestatal que, siguiendo su lectura del argumento platónico, es la “guerra propiamente dicha” (*pólemos*): la guerra entre griegos y bárbaros. Por el contrario, la guerra civil, o *stásis* aparecería como un concepto internamente contradictorio, en tanto que un pueblo no puede hacerse la guerra a sí mismo pues esto no sería una guerra en sentido estricto sino únicamente “automasacre”⁸⁵ (posiblemente sea esa la razón de que la traducción más usual de στάσις sea “disputa intestina”). Las referencias de Schmitt pueden resultar problemáticas para su argumento (aunque estos problemas acaben beneficiando a nuestros objetivos): como señala Derrida, existe una desimetría en los términos latino y griego, y Schmitt parece no tenerla en cuenta: del hecho de que el *ekhthrós* sea quien forme parte de la *stásis*, no se sigue que sea un *inimicus*, o enemigo privado: “¿es que no se puede tener enemigos «públicos» (y en consecuencia políticos) en una guerra civil (*stásis*)?”⁸⁶

Por otro lado, Schmitt pareciera hacer caso omiso del contexto del argumento platónico, tanto así que omite el hecho de que unos párrafos después, en el párrafo 471b, Sócrates y Glaucón prescriben la anulación de la oposición entre

⁸⁴ Cf. Schmitt, “El concepto de lo político”, p. 160.

⁸⁵ Cf. *Ibidem*.

⁸⁶ Derrida, *op cit.*, p. 111.

amigos internos y externos y recomiendan tratar “a los bárbaros como hoy los griegos se tratan unos a otros”.⁸⁷

La justificación platónica que nos propone Schmitt termina por minar su discurso y esta inestabilidad argumentativa es algo que debemos tener en cuenta al continuar con nuestra investigación, de la misma manera, no podemos perder de vista el esfuerzo de Schmitt por mantener su concepto de enemistad en el ámbito “de lo público” (que en clave schmittiana significa “en el terreno de la política internacional”), aunque su argumento no esté a salvo de puntos débiles, como hemos señalado. Después de todo, Schmitt deriva, al menos de entrada, una primera acotación a su concepto del enemigo (enemigo público) de lo que considera un tipo específico de guerra (*pólemos*) para después decir, como veremos a continuación, que es la guerra —precisamente la *posibilidad real* de la guerra— el presupuesto que hace viable la aparición de lo político.

Para continuar podemos preguntarnos: ¿puede considerarse como *guerra* un conflicto entre dos individuos? Sabemos que de manera cotidiana sí utilizamos la palabra *guerra* para referirnos a determinado conflicto que sea ha acentuado por cualquier motivo; sin embargo, recordemos que Schmitt nos pide leer su discurso en clave *existencial*, no metafórica. Conviene entonces citar extensivamente al jurista para dimensionar el papel que juega la guerra dentro de su discurso:

Pues es constitutivo del concepto de enemigo el que en el dominio de lo real se dé la eventualidad de una lucha. Y en este punto hay que hacer abstracción de todas las modificaciones en la técnica de la guerra y del armamento, que, al hilo del desarrollo histórico, se han ido produciendo al azar. Guerra es una lucha armada entre unidades políticas organizadas, y guerra civil es una lucha armada en el seno de una unidad política organizada (que, sin embargo, se vuelve justamente por ella problemática). Lo esencial en el concepto del armamento es que se trata de medios para producir la muerte física de personas. Igual que en el caso de la palabra «enemigo», aquí debe tomarse la palabra «lucha» en su sentido esencial y originario. No significa competencia, ni pugna «puramente intelectual» de la discusión, ni una «porfía»

⁸⁷ Platón, *República*, 471b. Para una lectura puntual de los lazos entre Platón y la enemistad schmittiana puede consultarse Derrida, *op. cit.*, p. 102 -129.

simbólica [...]. Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en la posibilidad real de matar físicamente. La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óptica de un ser distinto. *La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad. No necesita ser nada cotidiano ni normal, ni hace falta sentirlo como algo ideal o deseable, pero tiene desde luego que estar dado como posibilidad efectiva si es que el concepto de enemigo ha de tener algún sentido.*⁸⁸

Schmitt se esfuerza en señalar que la guerra no es un sinónimo de lo político, incluso, unos renglones después, muestra su desacuerdo con aquellas interpretaciones de Clausewitz que entiende la lucha militar como la prosecución de la política con otros medios. Schmitt quiere que la guerra aparezca como un telón de fondo sin el cual lo político simplemente no puede saltar a escena. La guerra es una lucha en la que se puede aniquilar físicamente al enemigo, eso queda claro. Pero, según Schmitt, la existencia política no es exactamente igual a esa lucha, la búsqueda de la aniquilación del enemigo no es ni el objetivo ni el contenido sustancial de lo político, pero sí el *presupuesto*, el telón de fondo, la condición de posibilidad de su aparición. Visto desde otro ángulo: para Schmitt, si no existiera la posibilidad real de una guerra, no habría lugar para lo político: “Un mundo en el que se hubiese eliminado por completo la posibilidad de una lucha de esa naturaleza, un planeta definitivamente pacificado, sería pues, un mundo ajeno a la distinción de amigo y enemigo, y en consecuencia carente de política”.⁸⁹

Al leer esta concepción schmittiana de la relación entre guerra y lo político, es imposible no remitirse al “Leviatán” pues resulta evidente el tinte hobbesiano de su discurso. No está de más traer a colación algunos puntos sobresalientes (en lo que concierne a este tema) de aquel texto publicado en 1651 y que, indudablemente, fue un libro de cabecera para el autor de “El concepto de lo político”, tanto así que, en este texto, reconoce a Hobbes como un “pensador político grande y sistemático donde los haya”.⁹⁰

⁸⁸ Schmitt, “El concepto de lo político”, pp. 64-65. Las cursivas son mías.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 66.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 95.

En el capítulo XIII, Hobbes pone de manifiesto uno de los pilares de su antropología: la *igualdad* física y mental como “condición natural” del género humano. En clave hobbesiana, esta igualdad significa que, al margen de sus condiciones individuales, cualquiera es capaz de matar a cualquier otro. De esta igualdad de capacidades (por llamarla de alguna manera), se deriva una igualdad de “esperanza respecto a la consecución de nuestros fines”,⁹¹ y de ahí viene la *desconfianza*, pues si dos personas desean la misma cosa, y ambos tienen las mismas capacidades y esperanzas de conseguirla, lo lógico, según Hobbes, es que se vuelvan *enemigos* y traten de aniquilarse mutuamente con tal de conseguir sus fines. Lo natural en esta situación (y siempre desde la perspectiva hobbesiana) es tomar una actitud preventiva y dominar antes de ser dominado: “dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle”.⁹²

Como sabemos, esta situación de discordia entre los seres humanos es propia del estado de naturaleza, es decir, de una situación previa a la instauración del Estado civil: “[...] durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra”.⁹³ A continuación aparecerá la noción hobbesiana de guerra, misma que, me parece, Schmitt se esfuerza por introducir en el seno de su definición:

Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción del *tiempo* debe ser tomada en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario.⁹⁴

⁹¹ Hobbes, Thomas, “Leviatán”, p. 101.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibid.*, p. 102.

⁹⁴ *Ibidem*. Las mayúsculas y las cursivas ya aparecen en la edición que cito.

La guerra, para Hobbes, no se reduce al momento de la batalla armada, al momento de la aniquilación física del enemigo, comprende también todo el lapso en el que la disposición a batallar ya se ha hecho manifiesta. La manera en que Schmitt entiende la guerra, como una condición necesaria para la aparición de lo político, se entiende si tomamos como punto de partida el argumento hobbesiano: en efecto, la guerra es la aniquilación física del enemigo, sin embargo, no es necesario que ésta se dé fácticamente, basta con que exista su posibilidad real —Schmitt insiste con el uso de este término “posibilidad real”— como un presupuesto para que el concepto de enemigo adquiera su sentido y es esta posibilidad real de una lucha armada lo que le da la *intensidad máxima* (de la que hablábamos anteriormente) a las relaciones del tipo amigo y enemigo. En el apartado número siete de “El concepto”, Schmitt dedica, precisamente, unas líneas a llamar la atención sobre lo agudo que le parece esta definición de *bellum* hobbesiana:

“En este sentido hay que entender en Hobbes, [...] que el *bellum* de todos contra todos no es un engendro de una fantasía obcecada y cruel, ni tampoco una mera filosofía de una sociedad burguesa que se está constituyendo sobre la base de la libre «competencia» (Tönnies), sino que se trata de presupuestos elementales de un sistema de ideas específicamente político”.⁹⁵

Volvamos al párrafo de Schmitt que cite una página atrás. Si lo miramos detenidamente podemos percatarnos de que la guerra juega un doble papel en el concepto de lo político: por un lado, entendiendo la guerra en sentido hobbesiano —es decir como una disposición a la batalla— es una condición de posibilidad para el surgimiento de lo político; pero también, en su sentido existencial (como le gustaría llamarlo a Schmitt) —es decir como una lucha armada— es “la realización extrema de la enemistad”, o lo que es lo mismo, la realización extrema de lo político.⁹⁶ Schmitt se esfuerza en defender la idea de que su definición de lo político

⁹⁵ Schmitt, “El concepto de lo político”, p. 95.

⁹⁶ En un corolario a “El concepto de lo político”, publicado en 1938, Schmitt se refiere a estas dos formas de la guerra a través de la distinción entre “guerra como acción” y “guerra como Estado (*status*)”. Cf. *Ibid.*, p. 140.

no es belicista o militarista, ni tampoco que la guerra sea el objetivo de la política, como ya mencionaba. El segundo argumento me parece defendible si pensamos la guerra únicamente como un presupuesto, como una posibilidad real. Sin embargo, ¿qué pasa cuando la guerra deja ese estado de posibilidad, y la disposición a luchar deviene en la aniquilación efectiva del enemigo? Después de todo, como señala Schmitt: “ninguna guerra puede agotarse en la pura y simple acción inmediata, del mismo modo que tampoco puede mantenerse siempre como un «Estado» [*status*] sin acción.”⁹⁷ En el instante en el que la guerra deja de ser un simple telón de fondo, un *status* sin acción, y deviene en la búsqueda de la muerte del enemigo, se convierte en el *momento de la realización extrema de lo político*.

La guerra como acción, aunque se presente como un acontecimiento excepcional, se convierte en el momento de la manifestación máxima de lo político (aunque Schmitt se niegue a admitirlo). Por eso me parece que efectivamente la definición propuesta por Schmitt es de un carácter prominentemente belicista.

En el texto que ya citaba, Derrida arguye que la guerra entendida como un “límite extremo”, como una “extrema eventualidad” revela el hecho de ésta no es un simple presupuesto sino el *télos* mismo de lo político: “No del *télos* político, de tal o cual fin político, de tal o cual política, sino del *télos de lo político*”.⁹⁸

En su texto titulado “Sobre lo político: Schmitt contra Schmitt”, Benjamín Arditi, encuentra que una posible solución a este embrollo teleológico “consiste en concebir a la guerra como una posibilidad real —como la posibilidad extrema de lo político— pero, a la vez, abandonar la intensidad como calificativo de segundo orden para diferenciar a las oposiciones políticas de las demás.”⁹⁹ Esto debido a que le parece que es precisamente el concepto de *intensidad* el que compromete tanto al argumento schmittiano:

[...] en una escala de intensidades que va de menos a más, la oposición que se acerque más a la guerra será más política que las demás, a tal grado que aquella que

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 139.

⁹⁸ Derrida, *op. cit.*, pp. 154 -155.

⁹⁹ Arditi, Benjamín, “*Sobre lo político: Schmitt contra Schmitt*”, p. 12-13.

se identifique con la guerra pasará a ser la oposición hiperpolítica que revela la verdadera forma amigo/enemigo. Pero entonces la guerra no sería la manifestación extrema o excepcional de lo político, sino su quintaesencia, con lo cual el razonamiento de Schmitt quedaría atrapado en un telos de intensidad que contradice su rechazo a identificar a lo político con la guerra.¹⁰⁰

Personalmente, me parece que, pese a este inconveniente teleológico, el concepto de intensidad puede resultar bastante fértil en la discusión sobre lo político. Así trataré de demostrarlo en el cuarto capítulo de esta investigación, en el que nos detendremos a detalle en este concepto y en las posibilidades de reformularlo.

Es el sentido belicista que subyace en todo “El concepto de lo político” lo que ahuyenta a muchos de los lectores contemporáneos del texto. Y no sin razón, pues un discurso de estas condiciones podría parecer incompatible en un ambiente político contemporáneo. Sin embargo, hay ciertos elementos en el discurso schmittiano que nos siguen invitando a su recuperación, aunque para ésta sea necesario realizar modificaciones importantes. Chantal Mouffe, por ejemplo, propone transformar al enemigo schmittiano en un “adversario”, dado que entiende al primero como un objetivo a batir y al antagonismo (la relación con el enemigo) como una lucha frontal de aniquilación; en contraste, el adversario vendría a ser una oposición de legítima existencia más compatible con el *ethos* pluralista de las sociedades democráticas.¹⁰¹

En esta ocasión no es nuestro propósito adentrarnos en la transformación propuesta por Mouffe, ni exponer sus ventajas o puntos débiles, sin embargo, me parece que podemos proponer una alternativa que nos permita matizar este carácter belicista que aparece en “El concepto” y que resulta tan incompatible con el *ethos* contemporáneo. Para ello propongo examinar brevemente, como un paréntesis, una

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Cf. Chantal Mouffe, “El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical”, p. 16. Mouffe denomina *agonismo* a la relación entre “adversarios”. No podemos dejar de señalar que la autora está pensando en el marco de la democracia pluralista, y se postula como una crítica a las teorías racionalistas que buscan erradicar el conflicto del mundo de lo político. En esta situación es que Mouffe recupera las tesis schmittianas que demuestran la inevitabilidad del conflicto.

obra posterior a “El concepto de lo político” donde el jurista se encarga precisamente de matizar el concepto de enemigo y se esfuerza por argumentar que el enemigo político no es sinónimo del *enemigo absoluto* que debe ser aniquilado a toda costa. Examinemos más a profundidad esta acotación.

3.2 Los matices del enemigo schmittiano en “Teoría del partisano”.

La polémica diferenciación entre *hostis* e *inimicus* es la primera acotación que encontramos sobre el concepto de enemigo schmittiano, sin embargo, treinta y cinco años después de la primera publicación de “El concepto de lo político”, es decir en 1962 (ya terminada la Segunda Guerra Mundial), Carl Schmitt presentaría una conferencia en las ciudades de españolas de Pamplona y Zaragoza que versó sobre la figura del partisano. Esta conferencia, que se publicaría posteriormente bajo el título de “Teoría del partisano” y el subtítulo “Acotación al concepto de lo político”, resulta de nuestro interés en este punto, pues en ella el jurista explora más a detalle la noción de enemigo que había intentado plasmar en su texto de 1928, pero que en aquel entonces, como él mismo reconoce en el prólogo a la edición alemana de 1963, no había conseguido delimitar con éxito: “Su defecto principal [del texto original de “El concepto”] está en que en él no se deslindan y diferencian con suficiente claridad y precisión los diversos tipos de enemigos: convencional, real o absoluto”.¹⁰²

A la luz de la “Teoría del partisano” nos percatamos de que el concepto de enemigo que Schmitt tiene en mente al reflexionar sobre lo político encuentra uno de sus puntos de anclaje en la teoría clásica del derecho internacional surgida en los siglos XVI y XVII y conocida como *ius publicum Europaeum*. En pocas palabras, esta teoría nos indica que las relaciones entre Estados se pueden comprender como un juego estratégico en el que cada uno de los participantes está en la libertad

¹⁰² Schmitt, “El concepto de lo político”, p. 50.

legítima de perseguir sus propios intereses. Las alianzas forman parte de este juego, pero también el *ius ad bellum*, es decir, el derecho a declarar la guerra.

Como en el modelo del *ius publicum Europaeum* no existen las instituciones internacionales mediadoras, los involucrados son los únicos que, a través de su derecho soberano a declarar la guerra, o firmar la paz, pueden solucionar sus disputas.¹⁰³ Algo parecido a lo que mencionaba anteriormente cuando señalé que, para Schmitt, sólo los involucrados existencialmente en un conflicto tiene la capacidad de resolverlo. Es evidente que una teoría de estas características no contribuyó a la pacificación de Europa, sin embargo, a ojos de Schmitt, sí contaba con una gran virtud: gracias a las *ius in bello*, o reglas de guerra, esta teoría era capaz de *acotar* la guerra, marcaba de forma precisa los límites entre militares y civiles, entre combatientes y no combatientes, pero sobre todo tenía “la asombrosa fuerza moral de no declarar criminal a un enemigo”,¹⁰⁴ algo que resultaba sumamente raro pues parece “humanamente inverosímil que los hombres consientan en prescindir de una discriminación y difamación de sus enemigos”.¹⁰⁵

Según el jurista, los conflictos que estallaron durante la época del derecho de guerra clásico contrastaron con las guerras propias de la época medieval, pues mientras que aquellas se convertían en carnicerías totales al criminalizar al enemigo tildándolo de hereje o infiel, en éstas las reglas de guerra obligaban (por lo menos en teoría) a los combatientes a tratar a su contraparte como un *iusti hostes* lo que le garantizaba ciertos derechos.¹⁰⁶ Schmitt, siguiendo la misma lógica que utilizó en “El concepto”, argumenta que cada tipo de guerra cuenta con su propio tipo de enemistad: así como la *stásis* se corresponde con el *ekhthrós* y la *pólemos* con el *polémios*, las guerras de los siglos XVIII y XIX, acotadas por el derecho clásico, se corresponden con el *enemigo convencional*, es decir el *iusti hostes*, el enemigo relativizado por el derecho internacional y al que, subraya insistentemente Schmitt, nunca se criminaliza. En contraste, a partir del siglo XX, la guerra revolucionaria de

¹⁰³ Cf. Prólogo de José Luis López de Lizaga en Carl Schmitt, “Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político”, p. 10.

¹⁰⁴ Schmitt, “Teoría del partisano”, p. 50.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 97.

¹⁰⁶ Cf. José Luis López de Lizaga, *op. cit.*, p. 11.

partidos substituye a la guerra entre Estados del derecho clásico y con ello quedan disueltos aquellos acotamientos que conseguían relativizar la enemistad, dando a luz una nueva clase de enemigo: *el enemigo total o absoluto*.¹⁰⁷

En el texto de Schmitt es evidente su tendencia ideológica y el interés de calificar de forma negativa las guerras revolucionarias (Schmitt menciona a Lenin como el “revolucionario profesional” que se encargó de destruir el derecho clásico de guerra) pero al margen de eso, la definición de enemigo absoluto resulta muy interesante. Según el jurista, el enemigo absoluto es aquel que no reconoce ningún acotamiento en la guerra, emplea todos los medios a su alcance para el aniquilamiento de su contraparte: no duda en tildar a su enemigo de criminal, echa mano de todas las categorías posibles para inhumanizarlo y de esta manera justificar, paradójicamente, los medios más inhumanos para su aniquilación.

El derecho de guerra clásico había conseguido marcar una nítida diferencia entre guerra y paz lo que permitía dar fin a las agresiones a través de tratados de paz, sin embargo, a su disolución, los acotamientos clásicos se esfumaron, los tratados perdieron su utilidad: no es posible firmar la paz con el enemigo absoluto ya que es también un criminal con el que no se puede formalizar un tratado y la única manera de terminar la guerra es su aniquilación total:

“De la guerra duelo entre Estados, circunscrita y reglamentada, se pasa a la guerra sin límites, absoluta, total, que implica la criminalización del enemigo (de la nación, del pueblo, de la clase, de la religión), hasta desear su aniquilación”.¹⁰⁸

El objetivo de Schmitt es deslindar su concepto de enemistad del enemigo absoluto propio de las guerras revolucionarias e identificarlo más con el enemigo convencional, el *iusti hostes* del derecho de guerra clásico: enemigo relativizado y acotado por leyes internacionales.

Por supuesto que reducir el enemigo político al *iusti hostes* del derecho clásico también implicaría entrar en contradicción con el propósito de hallar lo político más

¹⁰⁷ Cf. Schmitt, “Teoría del partisano”, p. 62.

¹⁰⁸ Franco Volpi, “El último centinela de la tierra”, p. 110.

allá del ámbito de lo estatal, en tanto que ésta es una denominación jurídica que corresponde únicamente a Estados soberanos poseedores del derecho de guerra; unos párrafos atrás nos preguntábamos si la *intensidad extrema* propia de las relaciones antagónicas sería exclusiva del ámbito de Estatal: pues si equiparamos al enemigo político con el *iusti hostes* del lenguaje jurídico nos veríamos en la necesidad de aceptar aquella premisa. Otro inconveniente aparece al caer en cuenta de que esta ecuación (enemigo político = *iusti hostes*) convierte a los ejércitos regulares de los Estados europeos en los sujetos de acción predeterminados y a la guerra en el único ejercicio *verdadero* de lo político. Este es uno de los inconvenientes más importantes de la lógica schmittiana, en el siguiente capítulo trataremos de plantear las posibilidades de pensar lo político más allá del ámbito de la guerra inter-estatal.

Por el momento detengámonos a examinar un tercer tipo de enemistad que aparece dentro de la “Teoría del partisano”: el *enemigo verdadero*. Para orientarnos acerca del significado del “enemigo verdadero”, sigamos la lógica schmittiana y partamos de un caso particular de guerra: en esta ocasión, el enfrentamiento entre el Ejército Napoleónico y la guerrilla española que se presentó entre los años 1808 y 1813. Este enfrentamiento aconteció únicamente después de la derrota del ejército oficial español,¹⁰⁹ y es digno de resaltar que, para Schmitt, para ese entonces “el rey y su familia aún no sabía dónde estaba el *verdadero enemigo*”.¹¹⁰

Para el jurista, el ejército de Napoleón no puede entenderse en los términos de la “clásica regularidad” de los ejércitos europeos (convertida, según Schmitt, en pura convención y juego), sin embargo, esto no significa que sean un ejército “irregular” sino que representan la manifestación de una *nueva regularidad* de “dinamismo revolucionario”.¹¹¹ Al defender el suelo nacional del ejército napoleónico, el partisano de la guerrilla se “convirtió en el héroe que lucha contra un *verdadero enemigo*”.¹¹² De esta manera, el partisano, combatiente “irregular” se

¹⁰⁹ Cf. Schmitt, “Teoría del partisano”, p. 96.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 25. Las cursivas son mías.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 96

¹¹² *Ibid.*, p. 97. Las cursivas son mías.

hizo de un verdadero enemigo, pero no de un enemigo absoluto.¹¹³ Aunque el ejército napoleónico ya no se movía dentro de las fronteras de la clásica regularidad del enemigo “convencional”, el partisano español no lo reconoció como un enemigo absoluto, un objeto de aniquilación, sino que al *defender* su propio territorio puso de manifiesto uno de los límites principales de la enemistad: una actitud fundamentalmente defensiva: “El enemigo real no se declara enemigo absoluto ni tampoco enemigo último de la humanidad en general”, afirma Schmitt.¹¹⁴

Antes de cerrar esta serie de acotaciones, me gustaría detenerme un poco más sobre unas líneas muy interesantes que encontramos en la “Teoría del partisano” y en las que el autor, siguiendo con la diferenciación entre enemigo real y absoluto nos presenta un acercamiento a la definición de enemistad en sentido político, me parece interesante en tanto que da pie para pensar en la relación que existe entre la enemistad y la conformación de la identidad de un grupo:

El enemigo es nuestra propia pregunta como persona. [...] Enemigo no es algo que tiene que ser eliminado por cualquier razón y aniquilado por su desvalor. El enemigo está a mi propio nivel. Por esta razón, tengo que luchar con él, para encontrar la propia medida, los propios límites y la propia personalidad.¹¹⁵

Es el conflicto con el enemigo lo que va determinando la propia personalidad de un grupo, su propia identidad. En este sentido, podemos pensar que el conflicto con el *otro*, lejos de ser algo que deba desterrarse del pensamiento político contemporáneo, puede llegar a abonar en la determinación de la identidad de un sujeto político: no hay un grupo de amigos sin un enemigo al que hacerle frente. Es a través de la enemistad que se fijan los *propios límites y la propia personalidad*. La consecuencia de todo esto es que si tomamos en serio la premisa de Schmitt resulta que la identidad política de un grupo no precede al conflicto, sino que se va conformando al tiempo que se le hace frente al enemigo.

¹¹³ Cf. *Ibid.*, p. 99.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 99.

¹¹⁵ Schmitt, “Teoría del partisano”, p. 94.

En términos más actuales podemos pensar al enemigo como un *afuera constitutivo*, es decir, como una otredad que juega un doble papel: por un lado, constituye una amenaza a la propia identidad, pero por el otro resulta indispensable para configurarla.¹¹⁶ Como sabemos, la idea de *afuera constitutivo* —o *exterior constitutivo* como podemos encontrar en algunas versiones— es una figura decisiva para el pensamiento de Chantal Mouffe, quien nos abrió la puerta para entrar en esta investigación sobre los matices de la enemistad schmittiana. Es ella misma quien nos refiere las siguientes líneas:

[Henry] Staten usa el término “afuera constitutivo” para referirse a una serie de temas desarrollados por Jacques Derrida con sus nociones de suplemento, huella y *différance*. El término “afuera constitutivo” es usado para resaltar la idea de que la creación de una identidad implica el establecimiento de una diferencia, una que es construida sobre la base de una jerarquía: por ejemplo, entre forma y materia, blanco y negro, varón y mujer.¹¹⁷

Para Mouffe, comprender que la relación con el enemigo es indispensable para la conformación de un «nosotros» permite entender que “La vida política nunca podrá prescindir del antagonismo, pues atañe a la acción pública y a la formación de identidades colectivas.”¹¹⁸

Podemos encontrar un ejemplo más detallado de cómo trabaja la figura del *afuera constitutivo* en el texto “Identidades metaestables: el destino del nómada” de Benjamín Arditi. Ahí el autor nos ilustra este concepto a partir de la relación entre el Pacto de Varsovia y la OTAN, los dos bloques que se enfrentaron durante la Guerra Fría. Las pugnas comerciales, los resentimientos de antaño y toda clase de conflictos no impidieron que los países que formarían parte de la OTAN se conglomeraran en un solo bloque para hacerle frente a su enemigo. De la misma manera, los países que conformaron el Pacto de Varsovia no antepusieron su

¹¹⁶ Cf. Arditi, “La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación”, pp. 36-37.

¹¹⁷ Mouffe, Chantal, “Politics and Passions. The Stakes of Democracy”, p. 7. *apud* Biglieri, Paula, “Populismo y emancipaciones. La política radical hoy. Una aproximación (con variaciones) al pensamiento de Ernesto Laclau”, p. 256.

¹¹⁸ Mouffe, “El retorno de lo político”, p. 16.

complicada historia al interés de formar un frente capaz de encarar a la OTAN. Debido a la sombra persistente del armamento nuclear, la presencia de cada bloque jugó el papel de una amenaza existencial para el contrario, pero esa misma presencia hostil también tuvo un rol productivo en tanto que sólo a partir de ella se forjó la cohesión interna de cada bloque. Los ideales a partir de los cuales se daba sentido a la personalidad de cada bloque también se acuñaron al calor de la hostilidad de su enemigo: la democracia de partidos y las libertades en el caso de la OTAN y una sociedad sin clases para el Pacto de Varsovia. Sin embargo, luego de la disolución del viejo bloque socialista y el final de la Guerra Fría, ambos bloques experimentaron un desdibujamiento de su propia identidad y la fuerza que los mantenía unidos se fue debilitando. De esta manera, el Pacto de Varsovia terminó por disolverse mientras que la OTAN se vio obligada a buscar su razón de ser en nuevos ejes como la lucha contra el terrorismo.¹¹⁹ En este ejemplo podemos observar cómo la amenaza existencial que representa el enemigo no puede interpretarse como pura negatividad, como una exterioridad total. El enemigo es un afuera constitutivo en tanto que representa una condición de posibilidad para la fuerza que mantiene unido al grupo, al tiempo que forja los ideales que dan vida a la personalidad del sujeto político.

Si bien es cierto que, en los renglones citados, Schmitt no llega tan lejos como Henry Staten o como Chantal Mouffe, con el concepto de *afuera constitutivo*, también lo es que sus palabras sí dejan claro que el enemigo político no es pura negatividad, sino una pregunta por la propia medida, los propios límites, y personalidad.

A manera de recapitulación, en este punto quisiera rescatar de manera telegráfica las acotaciones al concepto de enemistad que hemos mencionado hasta ahora: en primer lugar, podemos afirmar que, más de treinta años después de la primera aparición de “El concepto de lo político”, Schmitt intentó disociar su concepto de enemistad del fuerte cariz belicista que lo impregnaba, argumentando

¹¹⁹ Cf. Arditi, *op. cit.*, p. 36.

que el enemigo político no es equiparable al enemigo *absoluto*, es decir no es aquel contrario del que se busca su aniquilación total, pero tampoco se reduce al *iusti hostes* del derecho clásico. Tanto enemigo convencional como enemigo real, o verdadero, caen dentro del concepto schmittiano de enemistad política. Sólo enemigo absoluto parece quedar fuera de él. Por último, resulta interesante pensar al enemigo como un *afuera constitutivo* en tanto que su existencia no es pura negatividad, sino que constituye una condición de posibilidad para la cohesión de grupo y ayuda a forjar los ideales de la propia identidad, en ese sentido, me inclino a seguir a Chantal Mouffe en su premisa de que el conflicto es una parte importante de lo político y tratar de anularlo representa algo parecido a lo que Jacques Rancière refiere con la noción de «consenso», de la que hablábamos en el capítulo anterior.¹²⁰

3.3 El parasitismo de la oposición amigo enemigo.

Pensemos en la distinción amigo enemigo como un criterio cuantitativo, en tanto que sólo nos habla del grado de intensidad de la relación entre dos grupos, pero entonces, ¿cuál es el contenido sustantivo de lo político?, es decir, ¿qué hay antes de esa intensidad máxima? En el apartado número cuatro de “El concepto de lo político”, Schmitt arguye:

Lo político puede extraer su fuerza de los ámbitos más diversos de la vida humana, de antagonismos religioso, económicos, morales, etc. Por sí mismo lo político no acota un campo propio de la realidad, sino un cierto *grado de intensidad* de la asociación o disociación de hombres. Sus motivos pueden ser de naturaleza religiosa,

¹²⁰ No podemos dejar de señalar el hecho de que, para Mouffe, “la democracia no puede sobrevivir sin ciertas formas de consenso” (“El retorno de lo político, p. 16), como los derechos del hombre y los principios de igualdad y libertad. Sin embargo, existen una pluralidad de interpretaciones posibles de estos principios democráticos, la confrontación de sus diferentes significaciones “constituye el eje central del combate político entre adversarios”. (*Ibid.*, p. 19). Podemos inferir entonces que el uso del término “consenso” tiene diferentes dimensiones en cada uno de estos autores.

natural (en sentido étnico o cultural), económica, etc., y tener como consecuencia en cada momento y época uniones y separaciones diferentes.¹²¹

El criterio formal de Schmitt adquiere su substancia, “extrae su fuerza”, de cualquier ámbito de la existencia humana: lo que motiva la asociación política puede ser un conflicto que, al menos en un primer momento, atañe al ámbito de lo religioso, de lo moral, de lo económico, de lo cultural, etc. Así enfocado aparece un tercer elemento en el discurso sobre lo político: el suelo de donde brota el conflicto que dará substancia a lo político y que siempre es, digámoslo de una vez, un suelo no-político. Al respecto el autor del libro “Sovereign Nations, Carnal States” Kam Shapiro nos dice:

The political for Schmitt signals an attainment of *intensity*. He consistently describes the political quantitatively as the “strongest”, most “intense” form of association. Defined by this quantity, the political can emerge “from every point”, wherever an antagonism reaches a certain threshold.¹²²

Una oposición religiosa, por poner un ejemplo, se transforma en una enemistad política en cuanto la intensidad del conflicto escala hasta un nivel extremo, es decir, en cuanto los grupos se disponen a poner en riesgo su existencia para combatir al enemigo. En este caso, nos indica Schmitt, la comunidad religiosa que se envuelve en un conflicto bélico, ya sea contra otra comunidad religiosa o en general, puede considerarse, además de como una comunidad religiosa, una unidad política.¹²³ La lucha de clases, por ejemplo, a pesar de tener una raigambre en el ámbito de lo económico, se convierte en un acontecimiento político desde el momento en el que el proletariado toma la decisión de señalar un enemigo y actúa en consecuencia con ello, combatiéndolo.

Schmitt argumenta:

¹²¹ Schmitt, “El concepto de lo político”, p. 70.

¹²² Shapiro, Kam, “Sovereign Nations. Carnal States”, p. 105. *Lo político, para Schmitt, señala un nivel de intensidad. Consecuentemente, describe lo político cuantitativamente como la forma de asociación más “fuerte”, más “intensa”. Definido por esta cantidad, lo político puede emerger “de cualquier punto” donde un antagonismo alcance cierto umbral.*

¹²³ Cf. Schmitt, “El concepto de lo político”, p. 68.

La agrupación real en amigos y enemigos es en el plano de ser algo tan fuerte y decisivo que, en el momento en que una oposición no política produce una agrupación de esa índole, pasan a segundo plano los anteriores criterios «puramente» religiosos, «puramente» económicos o «puramente» culturales, y dicha agrupación queda sometida a las condiciones y consecuencias totalmente nuevas y peculiares de una situación convertida en política, con frecuencia harto inconsecuentes e «irracionales» desde la óptica de aquel punto de partida «puramente» religioso, «puramente» económico o fundando en cualquier otra «pureza».¹²⁴

Es interesante observar que los motivos que impulsaron el alumbramiento de lo político no desaparecen cuando la oposición amigo enemigo llega a su nivel máximo de intensidad, sino que se deslizan hacia un “segundo plano”. Eso significa que los motivos religiosos, culturales, económicos, etc., siempre están presentes en la composición de lo político. Dicho de otra manera, el argumento de Schmitt tiene la consecuencia de que lo político nunca parece en una forma “puramente política”. Así como el jurista se esmera en señalar el carácter relativo de la pureza de los ámbitos no-políticos de la realidad al ponerla entre comillas («puramente» religiosos, «puramente» económicos o «puramente» culturales), también habría que agregar un par de comillas al hablar de la “pureza” de lo político, o bien entender que esta pureza es imposible.

El argumento de la “impureza” de lo político se asemeja a la tesis central de “Teología política”, publicada por Schmitt en marzo de 1922, y en donde nos señala que “Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”¹²⁵. Y este origen no se debe únicamente a una evolución histórica de las palabras, sino también a su estructura sistemática, es decir, los conceptos más importantes de la jurisprudencia y los de la teología operan de manera análoga. Un ejemplo de esta lógica son los conceptos de “estado de excepción” y “milagro” en tanto que ambos se interpretan como un caso excepcional y una violación a las leyes naturales. Esta “marca” de origen que persigue a los conceptos del Estado, se asemeja a los motivos que dan origen al conflicto que se

¹²⁴ *Ibid.*, p. 70.

¹²⁵ Schmitt, “Teología política”, p. 43.

transformará en un fenómeno político: son elementos indisociables.¹²⁶ Un conflicto político nunca será un conflicto “puramente” político, así como una guerra por motivos religiosos no puede ser una guerra “puramente” religiosa. Podemos pensar en lo político como una inevitable hibridación entre aquello que motiva un conflicto y una máxima intensificación de la separación entre los grupos implicados en él.

En el texto que ya citábamos, Kam Shapiro defiende el argumento de que la relación amigo enemigo tiene un carácter “parasitario”.¹²⁷ Como nos indica Benjamín Arditi, el uso de este adjetivo no responde a una intensión peyorativa, sino que hace referencia al hecho de que lo político “siempre extrae su fuerza de distinciones y compromisos no políticos”.¹²⁸ El parásito es aquel organismo que sólo puede vivir a costa de otro de distinta especie, que se alimenta de él, pero que no llega a matarlo. De la misma manera, lo político se “alimenta” de los ámbitos no-políticos de la realidad humana, vive a costa de sus motivos, pero nunca llega a eliminar por completo a su anfitrión.

Una importante consecuencia de nuestra lectura del argumento schmittiano, es que, ateniéndonos al comportamiento parasitario de los fenómenos políticos, podemos decir que no existe un *locus* predeterminado para su surgimiento. Al menos potencialmente, cualquier ámbito de la existencia humana es capaz de alumbrar un conflicto que escale en su intensidad hasta llegar a la oposición amigos enemigo (siempre y cuando exista la posibilidad real del enfrentamiento directo como telón de fondo). Siguiendo esta misma lógica conviene preguntarse por el carácter de las subjetividades políticas. Cotidianamente se asigna a calidad de “político” a las instituciones que se ubican topográficamente dentro de las fronteras del ámbito de las instituciones estatales, sin embargo, desde nuestra óptica esto no tiene por qué ser así. Si partimos de la premisa de que una subjetividad política es igual a un grupo de amigos (o enemigos), y tomamos en cuenta que este grupo tiene la posibilidad de surgir de cualquier ámbito de la realidad humana, entonces

¹²⁶Cf. Arditi, “Sobre lo político: Schmitt contra Schmitt”, p. 29.

¹²⁷ Shapiro, *op. cit.*, p. 107.

¹²⁸ Arditi, *loc. cit.*

tenemos que decir que los sujetos políticos nunca están predeterminados: al margen del conflicto es imposible saber quién alcanzará un estatus “político”.

Por otro lado, podemos intuir otra consecuencia de este carácter parasitario de lo político: al carecer por completo de un contenido sustantivo, lo político aparece como un fenómeno completamente “desinteresado”:

[...] para Schmitt lo político es impropio porque carece de un espacio que pueda llamar suyo y, en principio, puede aparecer en cualquier lugar. Lo político no repara en el tipo de actores, el objeto de la disputa, la naturaleza de la lucha o el terreno de la confrontación y manifiesta un claro desinterés respecto a la orientación democrática o autoritaria de una posición dada. No importa mayormente si aquellos que llevan a cabo lo que Bobbio llama la actividad de agregar amigos y dispersar enemigos son partidos políticos, movimientos sociales, grupos de interés o estados soberanos.¹²⁹

Esta indiferencia o desinterés contrasta, por ejemplo, con el discurso de Jacques Rancière sobre el que ya hablábamos en el capítulo anterior. Como sabemos, Rancière sí dota a lo político de un contenido: la noción de igualdad, que se pone a prueba en cada ocasión a través del manejo de un daño. De esta manera, la política, para el filósofo francés, aparece siempre con un tinte emancipador a diferencia del discurso schmittiano, en el que lo político se manifiesta con “desinterés”, da igual que la posición tomada se oriente a la democracia o al autoritarismo, por ejemplo.

Ahora bien, no podemos omitir en esta discusión un hecho relevante: en “El concepto de lo político” Schmitt orienta su discurso hacia el ámbito de las relaciones interestatales, y es ahí donde cree tener mayor validez. Que el jurista afirme en las primeras líneas de su texto que busca encontrar una definición de lo político que no se remita a la ecuación de igualdad con el Estado y que termine orientando su discurso hacia el ámbito de las relaciones interestatales, en donde los Estados se presuponen como los actores políticos, es una contradicción que podíamos intuir desde que Schmitt buscaba fundamentar su definición de enemistad en el término

¹²⁹ *Ibid.*, p. 21.

griego *pólemos* descartando de su concepto la lucha intestina o *stásis*. Derrida pone de manifiesto esta contradicción interna del texto schmittiano con las siguientes palabras:

Pues incluso aunque denuncie la insuficiencia del círculo vicioso [el que explica lo político a través del Estado y el Estado a través de lo político] (*ein unbefriedigender Zirkel*), los errores y los extravíos que puede inducir esa ecuación (estático = político), ¿no cabe decir que en el momento mismo que los distingue, Schmitt continúa haciendo del uno el polo teleológico del otro? ¿No ve en el Estado lo político por excelencia, lo que sirve de guía ejemplar en la definición de lo político?¹³⁰

El paso que marca esta contradicción, en la que ahondaremos en el capítulo siguiente, es interesante, pues el motor de ella es la definición schmittiana, no carente de polémica, de “unidad política”: “[...] la unidad política por excelencia es la que marca la pauta, sean cuales sean las fuerzas de las que extrae sus motivos psicológicos últimos. Cuando existe, es la unidad suprema la que marca la pauta en el caso decisivo”.¹³¹ Y más adelante el jurista alemán agrega: “El hecho de que el Estado sea una unidad, y que sea justamente la que marca la pauta, reposa sobre su carácter político”.¹³² El contexto de estas citas es el de una discusión en la que Schmitt intenta desestimar las teorías “pluralistas” del Estado y aunque no profundizaremos en aquella discusión, sí podemos decir que Schmitt había venido definiendo a la unidad política, y en este punto vuelve a hacerlo, como aquella que es capaz de tomar la decisión sobre quién es su enemigo y actuar en consecuencia con ello.

Marcar la pauta equivale a decidir en el caso decisivo, aunque este sea un caso excepcional. No vamos a negar que, efectivamente, el Estado es capaz de marcar esta pauta, puesto que, como también ya habíamos señalado, es él quien posee la atribución del *ius belli*, es decir, el derecho de declarar la guerra (y puesto que una declaratoria de guerra siempre implica una declaración de enemistad, también posee la atribución de decidir sobre quién es el enemigo). Sin embargo,

¹³⁰ Derrida, “Políticas de la amistad”, p. 140.

¹³¹ Schmitt, “El concepto de lo político”, p. 73.

¹³² *Ibidem*.

habíamos venido señalando que el origen de la “unidad política” es, paradójicamente, un proceso de hibridación entre motivos de diversa índole y una determinada intensidad en el conflicto. El concepto de “unidad política” es en realidad un oxímoron, pues lo político es por principio algo heterogéneo. Por otro lado, más arriba ya habíamos tocado el tema del *ius belli* y el derecho de guerra clásico, llegando a la conclusión de que esa no es la única clase de enemistad política posible, y que incluso el propio Schmitt acepta que su definición de enemigo no puede reducirse al “enemigo convencional”.

A continuación exploraremos otros caminos por los que nos conducen este y otros inconvenientes del discurso sobre lo político de Carl Schmitt.

4. ¿Multiplicidad de enemistades?

Quisiera tratar un tema que ha estado presente, tal vez como un presupuesto, durante la mayor parte de esta investigación pero sobre el que hasta ahora no nos hemos detenido a meditar. Desde los primeros párrafos de “El concepto de lo político” Schmitt demuestra ser un ejemplar deudor de una lógica dualista: de la misma manera en que el binomio amigo y enemigo se concibe como la distinción específica que nos permite distinguir a los fenómenos políticos en su singularidad, el autor nos pide pensar todos los demás ámbitos de la realidad humana como fundados también en otros binomios: *bien y mal* en el caso de la moral, *bello y feo* en el ámbito de la estética, o *beneficioso y perjudicial* (o bien *rentable y no rentable*) en el dominio de lo económico. Esta lógica de los opuestos, esta manera de proceder en su discurso nos recuerda a los grandes sistemas metafísicos de Occidente; sólo por mencionar un par de ejemplos podemos citar a Platón que pensaba el conocimiento a partir de los conceptos de *doxa* y *episteme*, o al ser humano desde la división entre cuerpo y alma, dualidades que se derivan de su sistema metafísico también fundado en la dualidad entre el mundo de las ideas y el mundo de las apariencias. Otro ejemplo lo encontramos en Descartes, quien en el siglo XVII proponía un sistema metafísico fundamentado en otra dualidad: la *res extensa* y la *res cogitans*.

Sabemos que esta estructura binaria es una de las principales características de lo que Derrida llama *metafísica de la presencia*: la voz y la escritura, “lo mundano y lo no-mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no-universal, lo trascendental y lo empírico, etcétera”¹³³, son algunas de las sub-determinaciones que nos muestran que, privilegiando uno de estos dos polos, el *ser* se ha determinado, a través de casi toda la historia de la filosofía occidental, como *presencia*. La voz se considera como la presencia plena, la escritura un suplemente precario. Lo mismo sucede con los demás binomios. En su texto “De la gramatología”, Derrida señala:

¹³³ Derrida, “De la gramatología”, p. 13.

Se presiente desde ya que el fonocentrismo se confunde con la determinación historial del sentido del ser en general como *presencia*, con todas las sub-determinaciones que dependen de esta forma general y que organizan en ella su sistema y su encadenamiento historial (presencia de la cosa para la mirada como *eidos*, presencia como substancia/esencia/existencia [*ousía*], presencia temporal como punta [*stigma*] del ahora o del instante [*nun*], presencia en sí del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de sí mismo, inter-subjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.). El logocentrismo sería, por lo tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia.¹³⁴

Por supuesto que Schmitt no es el único ni el primero en la historia de la filosofía en echar mano del juego de contrarios entre amigo y enemigo; el mismo Platón, en la “República”, ya pensaba en este binomio, y no está de más traerlo a colación para resaltar cómo en esta lógica dualista no sólo se juega la determinación del ser como presencia, sino, a través de ésta, también la determinación del conocimiento, la verdad, el bien, etc.: cuando Sócrates dialoga con Glaucón sobre las características que debe tener el *guardián*, le asegura que éste debe manifestar una doble actitud: por un lado, mansedad para con el compatriota, y por el otro, ferocidad con el extranjero. Pero, ¿cómo hacer convivir estas dos cualidades en un mismo ser? Para resolver la cuestión Sócrates propone esta interesante imagen sobre la *actitud filosófica* de los perros:¹³⁵

—[Habla Sócrates] Que, al ver un desconocido, aun cuando no haya sufrido antes nada malo de parte de éste, se enfurece con él; en cambio, al ver a un conocido, aunque éste jamás le haya hecho bien alguno, lo recibe con alegría. [...] Bien, ése es un rasgo exquisito de la naturaleza del perro, el de ser verdaderamente amante del conocimiento, o sea, filósofo. [...] no distingue un aspecto *amigo* de un *enemigo* por ningún otro medio que por haber conocido al primero y desconocido al segundo. Y bien, ¿cómo no habría de ser amante de aprender quien delimita mediante el conocimiento y el desconocimiento lo propio de lo ajeno?¹³⁶

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 18-19. Las cursivas son mías.

¹³⁵ Cf. Armando Villegas, “Sobre el antropomorfismo político en la *República* de Platón”, p. 271.

¹³⁶ Platón, *República*, 376 a-b. Las cursivas son mías.

Resulta entonces que, por lo menos desde Platón, la lógica binaria en general, y el juego de contrarios entre amigo y enemigo en particular, implican ineludiblemente algo más: en este caso, una epistemología de lo *propio* y de lo *ajeno*. El amigo como lo propio, como el adentro, como lo cognoscible y conocido: el amigo como lo presente.

Por otro lado, estaríamos en un error al pensar que el discurso del jurista alemán se mantiene siempre en el terreno de lo óntico y que nunca propone como tal un sistema metafísico, pues ya de entrada resulta innegable que el uso de esta lógica en su proceder implica un compromiso no sólo metodológico sino también ontológico. Muestra de esto es un hecho importante que no podemos dejar de lado: en el fondo, Carl Schmitt, es un “teólogo de la política” que no teme echar a andar toda la maquinaria del pensamiento teológico cuando se ocupa de lo político. Y es precisamente ahí, en sus textos sobre la teología política, donde podemos encontrar de forma más explícita esta compenetración entre política y metafísica.

En “Teología política I”, Schmitt nos dice: “La imagen de la metafísica que determinada época tiene del mundo posee la misma estructura que la forma que le resulta más evidente para su organización política.”¹³⁷ Imagen de la metafísica y sistema político comparten, durante cada época, la misma estructura, nos asegura el jurista alemán. En este mismo texto, Schmitt dedica varios párrafos a criticar una recurrente postura intelectual que él denomina como “indiferencia positivista frente a cualquier metafísica”,¹³⁸ al tiempo que aplaude el discurso de “un filósofo católico del Estado, consciente —con extraordinario radicalismo— del *núcleo metafísico de toda política* [...]”,¹³⁹ haciendo referencia al pensamiento de Donoso Cortés.

Más de cuarenta años después de aquel texto, Schmitt publica “Teología política II”, dedicado a defender la idea del “indiscutible núcleo metafísico” que subyace en toda política de los ataques que había sufrido en los años posteriores a

¹³⁷ Schmitt, “Teología política I”, p, 49.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 52. Las cursivas son mías.

¹³⁹ *Ibidem*.

la publicación de la primera parte de “Teología política”. Es interesante como desde las primeras líneas de este texto, Schmitt no duda en hacer frente y designar a los *enemigos* de su discurso:

Desde el punto de vista de los ateos, los anarquistas y los científicos positivistas, toda la teología política —al igual que toda la *metafísica política*— ha sido liquidada científicamente desde hace mucho tiempo, porque, según ellos, la teología y la metafísica están acabadas como ciencias.¹⁴⁰

Consciente de que toda política tiene un núcleo metafísico, Schmitt construye en “El concepto de lo político” un discurso que no sólo tiene “compromisos” metafísicos, sino que, podríamos definir como el punto más pulido de la “metafísica política” de Schmitt. Quizás en la actualidad la noción de “ontología política” nos suene familiar, gracias a trabajos como el de Gilles Deleuze y Félix Guattari, sin embargo, me parece existe una gran distancia entre una ontología inmanentista como la de los autores franceses y la metafísica clásica que representa el discurso del jurista.

Una lectura actual del texto schmittiano demanda dedicar algunas palabras a meditar sobre las posibilidades de mellar la estructura de su metafísica dualista; el objetivo de este capítulo no es criticar la innegable ligazón histórica entre metafísica y política, sino explorar algunas nociones que nos permitan enfocar aquello que hemos denominado como lo político desde una perspectiva no estrictamente binaria. Siguiendo una convicción deconstructiva no intentaremos hacer una inversión de los términos schmittianos (ya que ello implicaría una reafirmación del dualismo), ponderando al enemigo frente al amigo —o viceversa—, ni destruir el binarismo a través de la afirmación de un monismo, pues esta segunda opción implicaría una vuelta a un origen “único” de lo político; en palabras de Derrida: “En cualquier caso, pese a las apariencias, la deconstrucción no es ni un *análisis* ni una

¹⁴⁰ Schmitt, “Teología política II”, p. 397. Las cursivas son mías.

crítica [...] No es un análisis, sobre todo porque el desmontaje de una estructura no es una regresión hacia el *elemento simple*, hacia un *origen indescomponible*.”¹⁴¹

4.1 El “enemigo” interno.

Dejemos que el mismo texto de Schmitt nos sirva como guía en esta búsqueda. Como lo mencionaba anteriormente, en los últimos párrafos del cuarto apartado y en los primeros del quinto de “El concepto de lo político” Schmitt contraviene su postura inicial de negarse a definir lo político en referencia al Estado y acaba por aseverar que es precisamente el Estado aquel que puede considerarse realmente como la “unidad política determinante”, pues es sólo él quien detenta el *ius belli*, es decir, quien “marca la pauta en el caso decisivo” (el momento de determinar quién es el enemigo y actuar consecuentemente).¹⁴² Si nos atenemos a esta conclusión, tenemos que aceptar que lo político en el discurso de Schmitt se juega siempre en una dualidad en la que por lo menos uno de los participantes está predeterminado por la figura del Estado (el “amigo”), mientras que, como veremos a continuación, la otra parte varía entre el enemigo externo, y el enemigo “interno” — aunque también discutiremos sobre esta posibilidad de “interioridad” en la relación amigo / enemigo. A pesar de esa posible variación, lo político en el discurso del jurista alemán queda restringido siempre a una sola relación. Todo conflicto que no se encuentre dentro de dicha relación se encontraría desterrado del terreno de lo político.

Pero detengámonos un momento en un hecho interesante: según el jurista de Plettenberg, la condición de unidad política determinante que caracteriza al Estado le implica dos competencias principales: por un lado, cuando llega el momento de la guerra, es decir, el momento excepcional, tiene la “competencia aterradora” de disponer abiertamente de las vidas de sus ciudadanos; por el otro lado, en una situación de normalidad, la aportación principal del Estado es la de mantener la paz

¹⁴¹ Derrida, “*Carta a un amigo japonés*”, p. 3. Cf. también Mónica Cragnolini, “*Derrida: deconstrucción y pensar en las fisuras*”, p. 13.

¹⁴² Cf. Schmitt, “El concepto de lo político”, p. 73-75.

y el orden al interior de su territorio, lo que en el fondo implica que el Estado “está capacitado para determinar por sí mismo al «enemigo interior»”.¹⁴³ Dedicemos unas palabras a meditar sobre esta segunda competencia.

Esta especie de reconocimiento del enemigo interior no es baladí en el discurso schmittiano, pues como recordaremos, en el apartado número tres, el jurista había pugnado por expulsar al ἐχθρός (*ekhthrós*) de su concepto de enemistad, dado que este tipo de adversario se corresponde con el litigio intestino (*stásis*) y, según la lógica de Schmitt, el enemigo político era únicamente aquel que pertenece a la guerra “propiamente dicha”: la guerra entre griegos y bárbaros: πόλεμος (*pólemos*)¹⁴⁴. De hecho, cuando Schmitt empezaba a delimitar su concepto de enemistad consideraba al conflicto interior como un litigio “relativizado”, perteneciente a un orden secundario:

[...] Sin embargo, también en estos casos el concepto de lo político se sigue construyendo a partir de una oposición antagónica dentro del Estado, aunque eso sí, relativizada por la existencia de la unidad política del Estado que encierra en sí todas las demás oposiciones. Y finalmente, llegan a producirse también formas ulteriores de «política», aún más debilitadas, degradadas hasta extremos *parasitarios* y caricaturescos, en las cuales de la agrupación original según el criterio de amigo y enemigo no queda más que un momento de antagonismo cualquiera, que se expresa en tácticas y prácticas de todo género, [...] ¹⁴⁵

¿Será posible que, unas cuantas páginas después, Schmitt recule su discurso y advierta la necesidad de reconocer al enemigo interno como un enemigo político?, ¿qué lógica es la que podría llevar a Schmitt a hacer esta admisión? Para poder responder a estas cuestiones tenemos que poner en balance un par de cuestiones. En primer lugar, tenemos que advertir que la aparición del “enemigo interno” tiene siempre una condición de posibilidad: la debilitación del Estado como la unidad política determinante. En palabras de Schmitt:

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 76.

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 61, 62.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 63.

La ecuación política = política de partido se hace posible cuando empieza a perder fuerza la idea de una unidad política (del «Estado») capaz de relativizar a todos los partidos que operan en la política interior, con sus correspondientes rivales, con lo cual éstas adquieren una intensidad superior a la de la oposición común, en la política exterior, respecto de otros Estados. Cuando dentro de un Estado las diferencias entre partidos políticos se convierten en «las» diferencias «políticas a secas», es que se ha alcanzado el grado extremo de la escala de la «política interior», esto es, que lo que decide en materia de confrontación armada ya no son las agrupaciones de amigos y enemigos propias de la política exterior sino las internas del Estado.¹⁴⁶

La segunda cuestión que no podemos pasar inadvertida es la determinación específica de la “guerra civil” que subyace al texto; una vez que la “unidad política determinante se ha debilitado (lo que no significa que haya dejado de existir) puede declarar la “guerra” a un “enemigo interno” y, como explica Schmitt: “tal declaración será la señal de la guerra civil, esto es, de *la disolución* del Estado como una unidad política organizada, internamente apaciguada, territorialmente cerrada sobre sí e impermeable para extraños. La guerra civil decidirá entonces sobre el destino ulterior de esa unidad”.¹⁴⁷

Como podemos observar, la posible “legitimidad” política del enemigo interno recae en la determinación específica de “guerra civil”: un conflicto capaz de decidir el futuro de una unidad política que está dejando de serlo. Citando a Derrida:

Esa determinación es a la vez paradójica y de buen sentido, puesto que describe la guerra civil como una guerra entre dos Estados, una guerra con vistas al Estado, una guerra entre un Estado debilitado y un Estado potencial por constituir, una guerra por la conquista o la re-constitución de un poder estatal. La guerra intra-estatal no sería más que un caso de la guerra en general, de la guerra en sentido propio, a saber, la guerra inter-estatal.¹⁴⁸

Siguiendo al filósofo francés, nos damos cuenta de que es sólo a través de su determinación de guerra civil como un caso específico de la “guerra propiamente

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 64.

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 76. Vale la pena llamar la atención sobre la fuerza que pone Schmitt en la idea del Estado como una “unidad cerrada”, recordándonos de nuevo la metafísica política de la que estaremos hablando.

¹⁴⁸ Derrida, “Políticas de amistad”, p. 142.

dicha”, es decir, de la guerra entre Estados, que Schmitt puede hablar de algo así como un “enemigo interno”. Paradójicamente, el enemigo interno sólo es un “enemigo” político cuando deja de serlo (interno), es decir, cuando se convierte en un enemigo externo, cuando la guerra civil se determina como una guerra entre Estados. Es por eso por lo que Schmitt considera toda oposición conflictiva al interior del Estado como una “caricatura”, como un fenómeno de segundo orden, hasta que esa oposición, llegue a tener, paradójicamente, el estatus inter-estatal, podrá ser considerado como un enemigo en toda regla.

Existen varias cosas que podemos decir sobre esta paradoja, algunas ya las mencioné en el capítulo anterior, como lo frágil que resulta la referencia a Platón sobre la que Schmitt sostiene su diferencia entre *polémios* y *ekhthrós*, o el hecho de que la radical oposición entre *hostis* e *inimicus* que Schmitt defiende depende, en buena medida, de una diferenciación igual de radical entre los ámbitos de lo público y lo privado, y “allí donde esa frontera esté amenazada o sea frágil, porosa, discutible (con lo que designamos tantas posibilidades que «nuestro tiempo» acentúa y acelera de mil maneras), el discurso schmittiano cae por tierra, se arruina.”¹⁴⁹ Asimismo, resultaría interesante volver a traer el concepto de “partisano”, que ya mencionábamos en el capítulo anterior de esta investigación, pues como recordaremos, el partisano es ese combatiente “irregular” que actúa al margen de los ejércitos oficiales del Estado.¹⁵⁰

Sin embargo, ahora me interesa poner en juego un término que se halla en el fondo de esta cuestión: la intensidad.

4.2 Intensidad(es).

“Intensidad” no es un concepto cualquiera dentro del discurso schmittiano, pues como recordaremos: “El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 107.

¹⁵⁰ Cf. Schmitt, “Teoría del partisano”, p. 32.

máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación.”¹⁵¹ Detengámonos por un momento e imaginemos una línea que va desde el punto uno hasta el diez, donde el uno es igual a una intensidad mínima y el diez indica una máxima intensidad de la unión o separación. Ahora, tengamos en cuenta que “La oposición o el antagonismo constituye la más intensa y extrema de todas las oposiciones, y cualquier antagonismo concreto se aproximará tanto más a lo político cuanto mayor sea su cercanía al punto extremo, esto es, a la distinción entre amigo y enemigo”.¹⁵² Siguiendo este párrafo de “El concepto de lo político”, tendremos razón en pensar que lo político se encuentra enmarcado dentro del número diez en nuestra graduación, pues es este el punto que define la mayor intensidad; resulta inconveniente el hecho de que en ese espacio hay lugar solamente para una relación, únicamente un conflicto: un amigo y su relación unívoca con su respectivo enemigo. Todos los conflictos que se encuentren debajo del número diez, sin importar qué tan cerca estén de éste, se “aproximaran” a lo político, pero sin llegar a serlo (por lo menos no hasta que escalen en su intensidad hasta llegar al último escalón de la escalera, situación completamente posible, como ya señalaba en el capítulo anterior).

Como ya nos imaginamos, el escalón más alto está reservado para el conflicto con el enemigo externo, mientras que todos los demás conflictos que puedan presentarse al interior serán una “degradación” de aquel conflicto modelo. ¿Qué pasaría si, en contra de la voluntad de Schmitt, y de la estructura metafísica que impera en su discurso y que reconoce sólo un conflicto como legítimamente político, abriéramos el espectro de conflictos pertenecientes al ámbito de lo político?

Dar apertura a las múltiples intensidades de lo político podría ser también una manera de conjurar el encierro de lo político al terreno de las instituciones estatales, pues, aunque se pretendiera seguir los pasos de Schmitt y monopolizar la máxima intensidad para el Estado (por el argumento del *ius belli*), fenómenos políticos podrían seguir surgiendo desde cualquier otro punto. Conflictos sociales,

¹⁵¹ Schmitt, “El concepto de lo político”, p. 59.

¹⁵² *Ibid.*, p. 62.

económicos, estudiantiles, todos ellos con intensidades variables —no sólo variables respecto al espectro de intensidad sino también variando durante el tiempo en el que se desarrollan estos conflictos— abren posibilidades para un pensamiento más amplio sobre lo político.

Ampliar el espectro de intensidades políticas parece una respuesta tentadora para comenzar a pensar lo político más allá de un solo binomio, de un solo conflicto entre un amigo y un enemigo. Habría que sortear, sin embargo, el inconveniente de dónde comienza y termina este espectro, cuánto podríamos pensar en ampliarlo, es decir ¿Cuál es la mínima intensidad de un conflicto político? o, desde otro ángulo: ¿es determinable, *a priori*, esta intensidad?

Aún más: es cierto que ampliar el espectro de intensidades puede multiplicar las enemistades que se consideren cómo políticas, pero también tiene el inconveniente de conservar el dualismo dentro de cada uno de estos conflictos. El resultado es sí, una multiplicidad de conflictos políticos pero todos ellos estructurados a partir de una misma lógica dualista. El cine nos aporta un curioso ejemplo de esta situación: en el año 2003 se estrenó la secuela de la famosa película “Matrix”, llamada “Matrix Recargado”; una de las escenas más recordadas de esta película es esa en la que el agente Smith, convertido en un virus informático, se multiplica a sí mismo centenares de veces para enfrentar a Neo, héroe de la película. Innumerables copias del agente Smith no significan que el binomio amigo enemigo pueda superarse: la lógica dualista sigue dominando en cada enfrentamiento entre Neo y Smith.

Ampliar el espectro de intensidad política es un primer camino para repensar lo político más allá de Schmitt, sin embargo, como hemos señalado, presenta varios inconvenientes. Otra posibilidad es repensar el concepto mismo de intensidad que subyace al discurso sobre lo político.

Comencemos resaltando el hecho de que, según el Diccionario de la lengua española, la palabra “intensidad” proviene del adjetivo “intenso” que a su vez viene

de la raíz latina *in-tensus*. Esta raíz (*tensus*) nos remite a un “estiramiento”, o a una “tensión”; ese mismo diccionario, define la palabra “intensidad” como el “grado de fuerza con que se manifiesta un agente natural, una magnitud física, una expresión”; Schmitt siempre piensa este estiramiento como un ejercicio de tensión que se presenta entre dos fuerzas: amigo y enemigo; como una liga que estiramos utilizando nuestras dos manos. Sin embargo, nada nos impide pensar en la posibilidad de agregar fuerzas a este mismo ejercicio, esa misma liga podría estirarse por la fuerza de una mano más, o dos, o tres... ¿Qué pasaría si agregamos más participantes al juego entre amigo y enemigo? No me refiero a esos casos en los que varios países conforman grandes bloques político-militares para enfrentarse unos con otros, como en el ejemplo entre la OTAN y el Pacto de Varsovia al que me refería en el capítulo anterior, ya que, aunque son más de dos los sujetos involucrados, estos sucesos respetan el modelo binario. Mas bien me refiero a posibilidades en las que las diferencias entre los participantes del conflicto *impiden* que estos se reorganicen en dos bloques o, en otros términos, casos en los que la liga no se jala por dos fuerzas sino por varias. Cuando, en el capítulo anterior, me refería al ejemplo de los bloques que combatieron en la Guerra Fría, mi intención era ilustrar la figura del *afuera constitutivo*, es decir, poner de manifiesto la importancia que tiene el enemigo en la constitución de la propia identidad. Sin embargo, este ejemplo también puede servirnos para observar un movimiento de *reconducción* muy común en la política molar, por llamarla de alguna manera: ante la existencia de diversos (más de dos) sujetos involucrados en un conflicto, se presenta una tendencia a reorganizarse en dos bloques: amigo y enemigo: OTAN y Pacto de Varsovia, partido de izquierda y partido de derecha, conservadores y liberales, etc. ¿De qué tipo es esta relación entre lo político en sentido molar y la dualidad?, ¿qué podrían ser esas *diferencias* que impiden la reconducción hacia el dualismo? Más tarde volveremos sobre estas cuestiones, pero antes tenemos que decir algo más sobre la noción de intensidad como fuerza.

Resulta interesante aquí recuperar la lectura deleuziana sobre la noción de fuerza en la filosofía de Nietzsche. Según Deleuze, es imposible entender el “sentido” de cualquier fenómeno, ya sea humano, físico o biológico, al margen de la

“fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual”.¹⁵³ Una de las consecuencias de interpretar el sentido de una cosa a partir de las fuerzas que se apropian de ella, es que la historia de aquella se entiende únicamente como una sucesión de fuerzas que van poseyéndola, así como la coexistencia de éstas con las demás fuerzas que se esmeran por conseguirlo.¹⁵⁴ Sin embargo, no podemos caer en el error de pensar que las diversas fuerzas luchan sobre un objeto inerte: el objeto es ya de por sí una fuerza, cualquier fenómeno es siempre “la aparición de una fuerza”. De ahí que Deleuze nos señale lo siguiente:

El ser de la fuerza es el plural; sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular. Una fuerza es dominación, pero también objeto sobre el que se ofrece una dominación. Una pluralidad de fuerzas actuando y sufriendo a distancia, siendo la *distancia* el elemento diferencial comprendido en cada fuerza y gracias al cual cada una se relaciona con las demás [...]¹⁵⁵

El concepto de fuerza es siempre plural, desde esta interpretación resulta imposible pensar una fuerza en singular, o incluso en una dualidad. Referirse a una fuerza es hacerlo a una multiplicidad de fuerzas que buscan poseer el fenómeno que ya de por sí es una fuerza. Poner en juego esta noción de fuerzas en el ámbito de lo político podría ser una posibilidad para pensar más allá de un conflicto entre *dos* participantes y de este modo escapar del fuerte binarismo que implica la teoría de Schmitt. Siguiendo con las referencias al pensamiento de Deleuze, hay que llamar la atención en el hecho de que esta idea de la pluralidad en las fuerzas está latente también en su propio concepto de “intensidad” y, por lo tanto, de “diferencia”. En el texto “Diferencia y repetición” puede leerse: “La expresión «diferencia de intensidad» es una tautología. La intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible. Toda intensidad es diferencial, diferencia en sí misma.”¹⁵⁶ Y unas líneas más adelante: “La disparidad, es decir, la diferencia o la intensidad (diferencia

¹⁵³ Deleuze, “Nietzsche y la filosofía”, p. 10.

¹⁵⁴ Cf. *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 14.

¹⁵⁶ Deleuze, “Diferencia y repetición”, p. 334.

de intensidad es la razón suficiente del fenómeno, la condición de lo que aparece”.¹⁵⁷

Así como en el texto de “Nietzsche y la filosofía” la lucha de fuerzas es la que señala el sentido de la cosa —que a su vez es ya una fuerza—, en “Diferencia y repetición” es la *diferencia de intensidad* la condición bajo la cual aparece el fenómeno. Así como la fuerza sólo puede pensarse desde la pluralidad, Deleuze señala que “[...] la intensidad es ya diferencia, remite a una serie de otras diferencias, que afirma al afirmarse”.¹⁵⁸ No está a mi alcance exponer el concepto de “intensidad” deleuziana en su extensión, sin embargo, esta pequeña referencia nos sirve para observar una noción distinta a la schmittiana, pues para el jurista alemán, la intensidad se dimensiona como una característica cuantitativa perteneciente a algunos conflictos que, como señalaremos a continuación, se juega en términos de violencia. En cambio, para Deleuze la intensidad no puede comprenderse simplemente como un adjetivo, sino que ésta *afirma* la diferencia.¹⁵⁹

Siguiendo con el concepto de intensidad, resulta interesante el hecho de que el discurso schmittiano acepta únicamente una escala de intensidad: la que va desde el punto mínimo de violencia hasta el punto máximo, o sea, la guerra. Ya mencionaba que el Diccionario de la Lengua Española define la intensidad como “grado de fuerza con que se manifiesta un agente natural, una magnitud física, una expresión”. Sabemos que para Schmitt ese grado de fuerza se relaciona directamente con el combate violento,¹⁶⁰ sin embargo, ¿podríamos pensar en una

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 351.

¹⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 350.

¹⁶⁰ El concepto de “violencia” no puede ser leído en un solo sentido. Es mucho lo que se ha escrito sobre la violencia y sus múltiples manifestaciones, así como sobre su naturaleza. Recordemos, por ejemplo, el conocido texto de Walter Benjamin: “Para una crítica de la violencia”, en donde el autor distingue entre diferentes formas de violencia: violencia fundadora de derecho, violencia conservadora de derecho, violencia mítica, violencia bélica, violencia divina... Benjamin arguye que incluso medios que podrían parecer desprovistos de toda violencia, como una huelga (definida como un “no hacer”), presentan, bajo ciertas condiciones, “momentos violentos”. Otro amplio abordaje al tema de la violencia lo encontramos en el texto de Hannah Arendt: “Sobre la violencia”, donde muestra que la violencia, la fuerza y el poder no son la misma cosa y pone en duda, a la luz del desarrollo técnico en el siglo pasado, el estatus de la violencia como un

intensidad no violenta? Me parece que esto es posible, como ejemplo tenemos el concepto de intensidad deleuziano que acabamos de mencionar. Tanto en la acción política como en el pensamiento, dimensionar la intensidad política únicamente desde la violencia tiene importantes inconvenientes. Pensemos en el caso de las manifestaciones que toman las calles para exigir igualdad y justicia, un alto a la violencia contra las mujeres, un alto al racismo, etc., si somos fieles al discurso schmittiano tendríamos que aceptar que aquellas manifestaciones en las que existen enfrentamientos violentos contra la policía tienen que ser más políticas, puesto que son más cercanas a la guerra y por ende *más intensas*. Gases lacrimógenos, balas de goma, explosiones de bombas molotov, heridos por petardos, toletes blandiéndose en el aire serían entonces los mensajeros de lo político. Pero, ¿es esto verdad?, ¿una marcha que culmina, o que en algún momento presenta alguna clase de enfrentamiento violento es más política que una marcha que se desarrolla sin mayores altercados? Pensemos también, en los “bloques negros”: conglomerados que se presentan en un gran número de marchas y que suelen verse inmersos en disputas con policías, o en otros eventos como saqueos, etc., ¿son los *black blocks* más políticos que el resto de los manifestantes simplemente por el hecho buscar el enfrentamiento físico con la policía?

Por supuesto, la intención de esta investigación no es argüir por eliminar al conflicto del terreno de lo político (sino todo lo contrario), mucho menos se trata de descalificar a las protestas que no son pacíficas para tacharlas como *no* políticas, *fuera de lugar*, o alguno de los adjetivos tan comunes con los que actualmente se suelen descalificar a las manifestaciones que presentan eventos violentos. La pregunta aquí más bien es si la intensidad está necesariamente relacionada con la violencia y si la intensidad entendida como violencia es un termómetro adecuado para lo político.

“medio” para alcanzar un objetivo político. Dada la amplitud que, como podemos ver, tiene este concepto, me parece pertinente acotar el concepto de violencia al que nos referimos en esta investigación. La forma de violencia a la que aquí nos referimos es algo mucho más elemental y está directamente relacionada con la guerra (entendida ésta como *acción* no como *disposición*), es decir, violencia como un medio de coacción física puesto en práctica por un ser humano y que genera un daño sobre otro ser humano.

4.3 Lo político como parásito y simulacro.

En párrafos anteriores intenté volver sobre el ejemplo de los bloques que combatieron en la Guerra Fría —OTAN y Pacto de Varsovia— para señalar un movimiento de *reconducción* hacia al binarismo que, según señalaba, es frecuente en la política molar y que podemos seguir observando al día de hoy. Ahora bien, algo que quisiera señalar, pues no me parece en lo absoluto gratuito, es el hecho de que este mismo movimiento de reconducción, de bipolarización, se encuentra ya presente en el mismo discurso de Carl Schmitt. Podemos observarlo en el primer apartado de este capítulo cuando señalaba cómo Schmitt toma la figura del enemigo interno y la empuja hacia su único concepto de enemistad legítimamente político: el enemigo inter-estatal.

Pero no sólo ahí podemos encontrarlo: en su texto sobre el partisano encontramos un movimiento similar: el jurista reconduce la “irregularidad” del partisano, hacia la “estabilidad” de la oposición amigo enemigo:

El partisano, que lucha en situación de inferioridad militar, libra una guerra asimétrica con una acción bélica intermitente en la que recurre a cualquier medio, lícito o ilícito, para hacer frente a esa su inferioridad. Y así, provoca las represalias del ejército regular que a su vez empieza a «luchar a la manera de los partisanos». De modo que se alcanza una extrema intensidad en la contraposición amigo-enemigo y evidencia con su irregularidad —tal como sucede en el estado de excepción— la presencia operante de lo Político.¹⁶¹

Probablemente este movimiento de reconducción sea más frecuente de lo que pensamos, incluso puede que no sea exclusivo del discurso clásico sobre lo político. Podemos además citar, si se quiere como un hecho curioso, como Schmitt, en el último apartado de “El concepto de lo político”, interpreta la antítesis entre burguesía y proletariado formulada por Karl Marx siguiendo una lógica similar de reconducimiento:

¹⁶¹ Schmitt, “Teoría del partisano”, p. 110.

El ejemplo más llamativo, y de más consecuencias históricas, es la antítesis entre burgués y proletariado formulada por Karl Marx, con su intento de concentrar todas las luchas de la historia universal en una única lucha final contra el último enemigo de la humanidad. En ella se reúnen todas las diferentes burguesías de la tierra en una sola y todos los proletariados igualmente en uno solo, y se obtiene de este modo una grandiosa agrupación amigo-enemigo.¹⁶²

Teniendo todo esto en cuenta podemos preguntarnos: ¿cuál es la razón de este movimiento?, ¿a qué podría deberse? Una primera respuesta a esta pregunta es la “conveniencia” o la “comodidad” que puede representar para el Estado, o para el discurso clásico sobre el Estado, mantener cualquier conflicto político o politizable —o politizante— estructurado bajo las categorías del amigo y el enemigo. Es cómodo porque ésta es una estructura bien conocida por el ámbito de las instituciones estatales, y porque, además, este desplazamiento se complementa muy bien con mecanismos de neutralización de los efectos subversivos que emergen de los conflictos (podría resultar interesante examinar más a fondo esta conjugación de la oposición amigo enemigo y los mecanismos de neutralización). No estaríamos equivocados además en considerar este movimiento como una especie de estrategia, pues como ya he mencionado, una vez que el Estado se atribuye a sí mismo el poder para denominar quién es el “verdadero” enemigo, se coloca inmediatamente en la posición para tachar a otros conflictos como caricaturizaciones, degradaciones, conflictos derivados o de segundo orden.

A esto me gustaría sumar un segundo intento de respuesta, que puede resultar un tanto evidente ya que está implícita en la misma posibilidad de la pregunta y también en la respuesta anterior, pero que no podemos dejar de explicitar: si este movimiento es necesario, tanto para el ámbito estatal-institucional como para el discurso politológico clásico, es porque estos se sienten, al menos en cierto sentido, amenazados por esas otras *fuerzas* —recuperando la lectura de Nietzsche— que escapan a la lógica del amigo enemigo y que la hacen tambalear; y esas otras *fuerzas* no serían un accidente o una anomalía en el terreno de lo político sino una

¹⁶² Schmitt, “El concepto de lo político”, p. 104.

parte constitutiva de este. Para sustentar este argumento quiero referirme a dos textos, en primer lugar, al texto “Simulacro y filosofía antigua” de Deleuze pues me parece que es un buen punto de partida para entender el valor subversivo de las fuerzas a las que me he querido referir, a través de la noción de “simulacro”. En segundo lugar, el texto de Jacques Derrida “Firma, acontecimiento, contexto”, en donde podemos observar que esas fuerzas “parasitarias” son, paradójicamente, aquellas que impiden la reconciliación del Estado como una *presencia* absolutamente plena, pero además no son una anormalidad, sino una condición que asecha todo el tiempo a esta presencia que se pretende plena.

En el texto “Simulacro y filosofía antigua”, Deleuze se pregunta por el significado de la “inversión del platonismo”, esa tarea con la que Nietzsche definió a la filosofía del futuro. En primera instancia, podríamos pensar que invertir el platonismo equivale a la abolición de la bipartición entre mundo de las esencias y de las apariencias; sin embargo, definir así esta tarea resulta engañoso, pues oculta la motivación real del platonismo: una profunda voluntad de seleccionar y distinguir.¹⁶³

¿Qué es lo que el platonismo anhela seleccionar?, ¿distinguir entre qué cosas? Una primera respuesta a estas preguntas puede expresarse como la voluntad de distinguir entre la “cosa misma” y sus imágenes, seleccionar el original y las copias. Sin embargo, remitiéndonos al “método de la división”¹⁶⁴, a través del cual, según Deleuze, “aparece verdaderamente” el proyecto platónico, nos percatamos de que “La finalidad de la división no es pues, en modo alguno, dividir un género en especies, sino, más profundamente seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico”.¹⁶⁵ El método de la división no actúa en un plano de dos dimensiones: largo y ancho, sino que lo hace a través de la *profundidad*: selecciona a los pretendientes *bien* fundados y se encarga de distinguirlos de aquellos que no lo son.

¹⁶³ Cf. Deleuze, “Lógica del sentido”, p. 255.

¹⁶⁴ Este es el método que Platón pone en marcha principalmente en los diálogos *Fedro*, *El Sofista* y *El Político*.

¹⁶⁵ Deleuze, *op. cit.*, p. 256.

En realidad, nos dice Deleuze, la motivación del platonismo, esa que según Nietzsche hay que sacar a la luz, no es la distinción simple entre el original y la copia, entre el la idea inmaterial y el objeto material, sino una distinción entre dos tipos de *imágenes*: las copias y los *simulacros*. Entre estos dos tipos de imágenes existe una diferencia radical: “Las copias son poseedoras de segunda, pretendientes bien fundados, garantizados por la semejanza; los simulacros están, como los falsos pretendientes, contruidos sobre una disimilitud, y poseen una perversión y una desviación esenciales.”¹⁶⁶

Según Deleuze, aquella gran dualidad platónica entre Idea e imagen representa un criterio para facilitar una finalidad más profunda: distinguir entre las copias y los simulacros. Las copias, pretendientes bien fundados, están dotadas, en mayor o en menor medida, de *semejanza*, es decir: las copias se modelan sobre la Idea. Por otro lado, el simulacro es, en pocas palabras, una imagen sin semejanza. La motivación del platonismo es asegurar siempre el triunfo de las imágenes-copia sobre los simulacros, encadenar a estos al fondo del abismo, ocultarlos de toda vista y, sobre todo, neutralizar su potencia subversiva. Pese a este impulso ocultador, existe algo en el simulacro, “un devenir-loco, un devenir ilimitado [...], un devenir siempre otro, un devenir subversivo de las profundidades, hábil para esquivar lo igual, el límite, lo Mismo o lo Semejante: siempre más y menos a la vez, pero nunca igual”.¹⁶⁷ En otro texto del mismo autor (“Diferencia y repetición”) podemos leer: “No es tarea del simulacro ser una copia, sino dar por tierra con todas las copias, haciendo lo mismo *también* con los modelos: todo pensamiento se convierte en una agresión”.¹⁶⁸

¿Por qué traer a colación la noción de *simulacro* deleuziana a esta discusión sobre lo político? Considerar al Estado como el pretendiente bien fundado de lo político y a todos los demás conflictos que no estén determinados por sus instituciones como una expresión “caricaturizada”, es decir, una copia degradada (pero una imagen-copia, al final de cuentas) de lo político, nos deja atrapados en

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 258.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 260.

¹⁶⁸ Deleuze, “Diferencia y repetición”, p. 17.

esa misma lógica platónica que intenta invisibilizar y neutralizar la potencia de los simulacros.

El conflicto entre el Estado y otro Estado: el primero en la jerarquía, la copia más fiel; el conflicto entre el Estado y un oponente interno: segundo en la jerarquía, copia de la copia; el conflicto entre dos instituciones del Estado por la asignación del presupuesto: tercer lugar en la jerarquía, copia de la copia de la copia... Frente a esta lógica jerarquizadora de copias habría que afirmar la potencia subversiva de los conflictos no determinados por ese gran pretendiente que representa el Estado. Una multiplicidad de conflictos, entre los que tal vez no existe una jerarquía posible, y que, lejos de ser una copia caricaturizada, son acontecimientos positivos, que escapan de esa lógica de la semejanza y menoscaban los cimientos del Estado como *Padre* de lo político.

Ahora bien, como ya anunciaba, quisiera también referirme al texto “Firma, acontecimiento, contexto” de Derrida, específicamente a su análisis sobre el *performativo* tal como lo presentó John L. Austin en sus conferencias “Cómo hacer cosas con palabras”. Como sabemos, en este texto, Austin introduce la diferenciación entre enunciación *constatativa* (aquella que, de forma clásica, se concibe como una descripción sobre los hechos susceptible de ser verdadera o falsa) y enunciación *performativa* (la que *hace* algo por medio de las palabras); dentro del discurso de Derrida esta diferenciación resulta interesante en diversos sentidos: por un lado, en el caso del performativo, la *comunicación*¹⁶⁹ no designa el transporte de una unidad cerrada de sentido (como la historia de la filosofía había querido), sino que comunicar sería “comunicar una fuerza por el impulso de una marca”.¹⁷⁰ En segundo lugar, el performativo, a diferencia de la enunciación constatativa, no describe una presencia fuera del lenguaje y que se posa ante él,

¹⁶⁹ No podemos dejar de señalar que la conferencia de Derrida gira en torno a los conceptos de “comunicación”, “escritura” y “ausencia”; el autor señala que la escritura, lejos de ser un sub-género de la comunicación —escritura como *medio de comunicación*—, es en realidad, y debido a la *iterabilidad* que la caracteriza, el horizonte de toda experiencia. Para dar cuenta de esto, el autor analiza detenidamente la “ausencia” que caracteriza toda escritura, aún considerada desde el punto de vista clásico.

¹⁷⁰ Derrida, ““Firma, acontecimiento, contexto”, p. 12.

sino que es operante: produce o transforma la situación. Esta “operación” constituye la estructura interna del propio performativo.¹⁷¹ Por último, el performativo de Austin rompe con la forma clásica de los valores de verdad (verdadero / falso) y lo sustituye por un valor de *fuerza*, una *diferencia de fuerza* (*illocutionary o perlocutionary force*).

Estas son las razones que hacen pensar a Derrida que Austin hace “estallar”, al menos en primera instancia, el concepto clásico de comunicación; sin embargo, algo que Austin nunca toma en cuenta, no por lo menos para deshacerse de él, es que sus análisis exigen un valor de “contexto” en permanencia, es decir, un contexto que sea siempre “exhaustivamente determinable”, directa o teleológicamente. El elemento más notable de este contexto pleno, por llamarlo de otra manera, es la “conciencia”; en palabras de Derrida:

Uno de estos elementos esenciales —y no uno entre otros— sigue siendo clásicamente la conciencia, la presencia consciente de la intención del sujeto hablante con respecto de su acto locutorio. Por ello la comunicación performativa vuelve a ser comunicación en un sentido intencional, incluso si ese sentido no tiene referente en la forma de una cosa o de un estado de cosas anterior o exterior. Esta presencia consciente [...] implica teleológicamente que ningún *resto* escapa a la totalización presente Ningún resto [...] ninguna polisemia irreductible, es decir, ninguna «diseminación» que escape al horizonte de la unidad de sentido.¹⁷²

Teniendo en cuenta este sentido de “contexto” que prefigura en el discurso de Austin, Derrida se detiene en la segunda conferencia de “Cómo hacer cosas con palabras”, en donde su autor examina el origen de los *fracasos* (desgracias) de la enunciación performativa. Para dar cuenta de esa tarea, Austin define las seis condiciones indispensables del éxito de los performativos. Según la lectura derridiana, a través de toda esa definición es posible encontrar las nociones de contexto pleno y de conciencia, libre y presente, absolutamente dueña de querer-decir. Este paso en el discurso de Austin no resulta baladí para Derrida pues es típico de la tradición filosófica:

¹⁷¹ Cf. *Ibidem*.

¹⁷² *Ibid.*, p. 13.

[Este paso] Consiste en reconocer que la posibilidad de lo negativo (aquí, las *infelicités*) es una posibilidad ciertamente estructural, que el fracaso es un riesgo esencial de las operaciones consideradas; luego, en un gesto casi *inmediatamente simultáneo*, en el nombre de una especie de regulación ideal, en excluir este riesgo como accidental, exterior, y no decir nada sobre el fenómeno del lenguaje considerado.¹⁷³

A pesar de que Austin reconoce el riesgo a la “desgracia” en la que *siempre* puede caer la enunciación performativa, nunca interroga este riesgo en profundidad, nunca se pregunta por las consecuencias de que el “riesgo posible” sea, de alguna manera, una posibilidad necesaria para el éxito del performativo. Siempre considera al fracaso como un accidente. Derrida argumenta que este movimiento pone de manifiesto una exclusión estructural, en el discurso de Austin, de lo que podría ser una “alternancia sin fin de la esencia y el accidente”.¹⁷⁴

Este movimiento de exclusión reaparece en el texto de Austin cuando deja fuera del “lenguaje ordinario” a la posibilidad para toda enunciación performativa (Derrida argumenta que *a priori* esta posibilidad vale para cualquier otra) de ser *citada*. Según Derrida, Austin insiste en el hecho de que la “citabilidad” de un performativo representa una posibilidad *anormal, parasitaria* “que constituye una especie de extenuación, incluso de agonía del lenguaje que es preciso mantener fuertemente a distancia o de la que es preciso desviarse resueltamente”.¹⁷⁵ ¿Cuáles pueden ser esos usos del lenguaje a los que se refiere Austin? El mismo autor nos ofrece algunos ejemplos: cuando la enunciación es formulada por un actor en escena, o bien cuando se le inserta dentro de un poema. En estas ocasiones, y siempre para Austin, el lenguaje no sería empleado “seriamente”, sino de manera parasitaria.

El resultado es paradójico: para Derrida, Austin excluye como anomalías y parásitos aquello mismo que es la posibilidad interna y positiva de toda enunciación: la *iterabilidad* de ésta: “Un enunciado performativo ¿podría ser un éxito si su

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.* p. 14.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

formulación no repitiera un enunciado «codificado» o iterable, en otras palabras, si la fórmula que pronuncia para abrir una sesión, botar un barco o un matrimonio no fuera identificable como *conforme* a un modelo iterable, si por tanto no fuera identificable de alguna manera como «cita»?”.¹⁷⁶

¿Por qué puede resultar interesante el análisis de Derrida dentro de esta investigación sobre lo político? Como reitera el autor de origen argelino, estas consideraciones valen para toda enunciación, incluso y en el límite, para toda experiencia. En esta ocasión puede resultar particularmente interesante poner a jugar el movimiento conceptual de Derrida en el terreno que nos ocupa. Esos usos parasitarios del lenguaje performativo, en nuestro caso fuerzas parasitarias de lo político, asechan no ocasionalmente, no accidentalmente, no momentáneamente, sino de manera estructural, a la forma *clásica* de lo político entendida como la oposición amigo enemigo. Así como Austin excluye el riesgo que lo *anormal* representa para la enunciación performativa, Carl Schmitt reconduce reiteradamente cualquier intensidad diferencial hacia la única dualidad de la que entiende: amigo y enemigo.

Habría que enfocarlo también desde otra perspectiva, recogiendo algo de lo que ya mencionábamos cuando citaba el concepto de simulacro de Deleuze: el Estado se *pretende* presencia plena, el Estado Padre de lo político, por múltiples lugares surgen las fuerzas parasitarias, simulacros, intensidades diferenciales, que permanentemente están al asedio de esa plenitud presente y que tal vez, como señala Derrida, no sean fuerzas teleológicas. Pareciera ser, no podemos dejar de señalarlo, que para no insertarse en la dualidad amigo enemigo estas fuerzas no deberían tener una dirección determinada, su fin no podría ser, al menos predeterminadamente, tomar el poder del Estado, ni siquiera *enfrentarse* a él. Entonces, ¿cómo se manifiestan aquellas fuerzas? Quisiera plantear una pregunta más: supongamos por un momento que es posible una política que, en lugar de encadenar a las profundidades los simulacros o los parásitos, los pone de manifiesto; entonces ¿cómo sería esta política?, ¿cómo sería una política que

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 16.

implique la visibilidad de las fuerzas que impiden la realización del Estado como una presencia plena, si es que aquella es posible?

4.4 De la escena freudiana primigenia a “preferiría no hacerlo”.

Dar respuesta a las preguntas anteriores representa una empresa que por sí misma podría ameritar una investigación completa. Sin embargo, intentaré en los siguientes párrafos señalar una posible hipótesis, no en términos abstractos, sino a través de un par de imágenes, de ejemplos si se quiere, que me parecen adecuados en este momento y a través de los cuales se podría comenzar a pensar una respuesta más formal a las preguntas que se han planteado.

La primera imagen corresponde al punto de partida, y es casi inevitable pensar en ella cuando, en el apartado anterior, me refería a Estado como el *padre* de lo político. Un año antes del comienzo de la Primera Guerra Mundial, es decir en 1913, Sigmund Freud publicó un texto que a la postre quedaría guardado como uno de los más relevantes en su carrera: “Tótem y tabú”. El cuarto capítulo de ese libro apareció bajo el título de “El retorno del totemismo en la infancia” y en él, Freud analiza las características del totemismo, entendido tanto como una religión como también un sistema social. En su análisis son dos los hechos más importantes y ante los cuales, según su texto, no se había podido dar cuenta: en primer lugar, el origen mismo del totemismo y la “descendencia totémica”; en segundo, las razones por las que la “exogamia”, es decir, la prohibición de relaciones sexuales con personas pertenecientes al mismo tótem se haya impuesto como una práctica generalizada en estas sociedades.

Para dar cuenta de estos aspectos fundamentales pero ignorados del totemismo, Freud recurre a tres puntos de partida:

1) La hipótesis darwiniana sobre el estado social primitivo del ser humano: “De los hábitos de vida de los monos superiores, Charles Darwin infirió que también el

hombre vivió originariamente en hordas más pequeñas, dentro de las cuales los celos del macho más viejo y más fuerte impedían la promiscuidad sexual”.¹⁷⁷ Este macho “más fuerte” expulsaba o mataba a los machos más jóvenes que buscaban competir con él, obligándolos a merodear fuera de su territorio.

2) La experiencia psicoanalítica que había arrojado el análisis de casos de zoofobia en niños; según Freud, en estos casos de miedo hacia determinado animal, “la angustia se refería en el fondo al padre cuando los niños indagados eran varones, y sólo había sido desplazada al animal”.¹⁷⁸ El autor arguye que la conducta de los niños hacia el animal en cuestión es muy similar a la de los clanes totémicos: por un lado, el individuo se identifica plenamente con el animal, por el otro, no puede dejar de tener sentimientos ambivalentes (de admiración y de rechazo) hacia él. A partir de esas premisas, Freud considera lícito sustituir al animal totémico por el “padre”, de esa manera, coloca al conocido triángulo edípico en medio de la discusión.¹⁷⁹

3) El último recurso de Freud son las observaciones de William Robertson Smith, quien había descrito un interesante ritual llamado “banquete totémico”, que probablemente formó parte del sistema totemista desde sus inicios. Aquel banquete consistía en que, sólo bajo ciertas condiciones solemnes, el clan mataba y devoraba a su animal totémico. Este acto actualizaba la identidad entre el animal y el clan, y era válido sólo cuando se realizaba en comunidad, pues un individuo tenía prohibido dar muerte a un animal de esa especie. El duelo por el animal muerto y posteriormente una “fiesta” donde el exceso era permitido formaban también parte del banquete totémico.¹⁸⁰

A partir de la conjugación de la hipótesis darwiniana, de la experiencia psicoanalítica en niños con zoofobias, y de las observaciones sobre el “banquete

¹⁷⁷ Freud, “Tótem y tabú”, p. 184.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 187.

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 191, 192.

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 192- 201.

totémico”, Freud nos ofrece una de las imágenes más conocidas en su obra. La mejor opción para dar cuenta de ella me parece citar en largo al propio autor:

Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible. [...] El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, en el acto de devoración, consumaban la identificación con él [...]. El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión.¹⁸¹

Y unas páginas más adelante el autor agrega:

En la situación creada por el parricidio estaba contenido un factor que en el curso del tiempo debió de producir un extraordinario aumento de la añoranza del padre. Los hermanos se habían coligado para el parricidio, animado cada uno de ellos por el deseo de devenir el igual del padre; [...] Empero, ese deseo tuvo que permanecer incumplido a causa de la presión que los lazos del clan fraterno ejercían sobre sus miembros individuales. Nadie podía obtener ya, ni tenía derecho a hacerlo, aquella perfección de poder del padre, aun cuando todos querían alcanzarla.¹⁸²

¿Por qué propongo la hipótesis freudiana del parricidio “primigenio”, por llamarlo de alguna manera como punto de partida? La escena primitiva ideada por Freud me parece una excelente manera de entender la clásica estructura a partir de la cual se ha querido entender la relación entre el Estado y las fuerzas: al centro de la escena el lugar de poder, ocupado en primera instancia por el padre; a su alrededor las fuerzas jóvenes que anhelan tomar su lugar, que lo asesinan y lo devoran, pero que se ven incapaces de ocupar ese sitio *central*; sustituyen al padre primigenio con un tótem y se agrupan alrededor de él. Nunca toman el lugar de poder, pero, y esto es

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 203.

¹⁸² *Ibid.*, p. 211.

lo que quiero resaltar, tampoco “le dan la espalda”, nunca se disparan en otras direcciones, se mantienen apuntando siempre hacia ese punto central y “deseando” estar ahí, en el lugar antes ocupado por el padre, ahora por el tótem.¹⁸³

Aún más, esta posición perimétrica se instaura como un decreto, nadie puede intentar volver a tomar el lugar central de poder (de ahí la prohibición de ingerir al animal totémico), pero la *añoranza* de ese poder primigenio y la *culpa* del parricidio los mantiene cerca de él, orbitan siempre apuntando al centro.

Queremos preguntarnos por fuerzas que no se dirijan permanentemente hacia la centralidad del padre; sino al contrario que, al emerger, al dispararse hacia cualquier otro punto, o simplemente al dar la espalda y dejar de “añorar” el lugar primigenio de poder, puedan hacer temblar, desestabilicen esa posición central; fuerzas subversivas, simulacros, que de alguna manera se rebelan contra esa ambivalencia de sentimientos (añoranza/culpa) que mantienen lo político orbitando al Estado.

Herman Melville, famoso autor estadounidense del siglo XIX, nos ha regalado lo que probablemente sea una aproximación a una descripción a esas fuerzas de las que antes hablábamos. En su pequeña novela “Bartleby, el escribiente”, publicada por primera vez en 1853, se encuentra la segunda imagen a la que me refería en el primer párrafo de este apartado. A continuación, recapitularé algunos de los rasgos de aquella famosa novela de Melville, esto lo hago con la sospecha de que en esa historia se halla una forma política *diferente*, o “diferencial” si se quiere.

Como recordaremos, es un abogado cuyo nombre nunca nos es aclarado, quien da voz a la narración. A través de su relato nos enteramos de la existencia de un hombre llamado “Bartleby”, quien había llegado a su despacho para ocupar el

¹⁸³ Freud rastrea el origen de la religión en esta escena primitiva, pero también el origen de la organización social patriarcal: “De manera simultánea, el régimen social conoce los reyes similares a dioses que transfieren al Estado el sistema patriarcal. Tenemos que decir que la venganza del padre abatido y restaurado se ha vuelto dura: el imperio de la autoridad ha alcanzado su punto máximo”. (*Ibid.*, p, 213.)

cargo de amanuense (algo así como un copista de documentos legales, que por supuesto, dada la época en la que se desarrolla el relato, trabajaba escribiendo exclusivamente a mano), dado el incremento en la carga laboral que se presentaba en aquel despacho.

Quizá como un recurso para poner más en evidencia la singularidad de Bartleby, el abogado dueño del despacho nos describe a los otros dos copistas que ahí laboraban como hombres con temperamentos irascibles: Turkey, cuyos problemas con la bebida lo hacían propenso a trabajar entre borrones y manchones de tinta; y Nippers, una persona atacada por la indigestión, la irritabilidad y el nerviosismo.¹⁸⁴ Había un tercer tipo trabajando en el despacho, un muchacho apodado Ginger Nut, que trabajaba principalmente como recadista. Como ya mencionaba, Bartleby se sumó a estos dos copistas con la finalidad de aliviar la pesada carga de trabajo; su contratante lo describe de forma tan sobria que choca de inmediato con los otros personajes: Bartleby tenía una figura “pálidamente pulcra, lastimosamente respetable, incorregiblemente desolada.”¹⁸⁵

Los primeros días Bartleby parecía un copista incansable, “como si hubiera estado hambriento de copiar”, sin embargo, al tercer día de su estancia surgió la primera escena que consternó al narrador: al llamar al nuevo amanuense para atender una tarea sencilla, pero para la cual, en sentido riguroso, Bartleby no había sido contratado, el abogado a cargo del despacho recibió la singular respuesta: “Preferiría no hacerlo”. Después de repetir la orden un par de ocasiones más, el jefe recibió la misma respuesta: “Preferiría no hacerlo”. Su interesante reacción fue la siguiente:

Lo miré fijamente. Su cara estaba violentamente serena, su mirada gris sutilmente tranquila. No asomó ni una muestra de inquietud. Si hubiera habido en sus maneras la menor intranquilidad, el menor enfado, la más mínima muestra de impaciencia o,

¹⁸⁴ María José Chuliá García, traductora de la versión de “Bartleby” usada para esta investigación, indica en una nota al pie lo siguiente sobre los sobrenombres utilizados por Melville para estos personajes: “Se trata de mote o apodos reflejo del argot neoyorquino de la época. Así, Turkey (Pavo) designa una persona borracha y Nippers (Pinzas) se refiere a alguien que se dedica a realizar trabajos un tanto turbios [...]”. (Melville, “Bartleby, el escribiente”, p. 18.)

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 33.

en otras palabras, si hubiera habido cualquier matiz medianamente humano en él, lo habría echado violentamente de la oficina sin dudar.¹⁸⁶

Unos días después de ese evento la situación se repite: Bartleby es llamado para cotejar la fidelidad de sus copias, a lo que él responde: “Preferiría no hacerlo”. A partir de ese momento, la peculiar historia de Melville gira alrededor de esa respuesta, de esa postura de Bartleby que, como veremos, hace estallar la estructura del despacho, la jerarquía del jefe, incluso la obediencia de los otros empleados: “Preferiría no hacerlo” no es una tajante negación, tampoco una respuesta afirmativa, es una postura ante la cual muchas veces el propio jefe del despacho tambalea y se queda sin palabras:

No son contadas las ocasiones en las que cuando un hombre es intimidado de una manera sin precedente y categóricamente poco razonable, comienza a tambalearse en su propia y más pura fe. Empieza suponiendo de manera imprecisa —y así sucedió por asombroso que pueda resultar— que toda la justicia y toda la razón están del otro lado.¹⁸⁷

Las reacciones del jefe del despacho ante la inmutable respuesta de Bartleby no son de poco interés: por un lado, provocaban un sentimiento de ira, de impotencia tal vez, ante la desobediencia del empleado, sin embargo, esos sentimientos solían transformarse en una insólita aceptación, o resignación ante el “preferiría no hacerlo”. La inexplicable postura del copista (pues en el gremio, realizar pequeñas tareas “extras” como aquellas era de lo más normal), que paradójicamente puede tal vez describirse como una no-postura, terminaba por dejar desarmado al dueño del despacho: reaccionar con furia le parecía injusto para con el inalterable copista:

¿Quieren que lo admita? El desenlace de todo esto fue que pronto se instituyó en la oficina, como algo definitivo, que un joven y pálido escribiente, de nombre Bartleby, tenía allí un escritorio; que copiaba para mí a la tarifa normal [...] pero estaba exento siempre de revisar el trabajo que hacía, [...] además, nunca, bajo ningún concepto, se mandaría a Bartleby a un recado, aun el más nimio, fuese del tipo que fuese; y

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 40.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 44.

más aún, si se le rogaba que se ocupase de algo así, se entendería que por lo general preferiría no hacerlo.¹⁸⁸

A pesar de sus singulares respuestas de ninguna manera se podría decir que Bartleby no realizaba las labores para las que había sido contratado; por el contrario, era un trabajador incansable, tanto así que dedicaba la totalidad de su tiempo a copiar, no tomaba ningún descanso ni hablaba con nadie; tampoco salía o almorzar ni a ningún otro lugar; de hecho, cuando el narrador llegaba a la oficina el escribiente ya estaba siempre ahí, y cuando el jefe abandonaba su lugar, Bartleby seguía copiando: nunca se le veía salir de la oficina.

Uno domingo por la mañana, cuando por casualidad el jefe del despacho visitó su oficina, descubrió lo que el lector ya podía sospechar: Bartleby seguía ahí: había hecho de la oficina su residencia. La reacción del abogado vuelve a ser insólita: pasa de largo la idea de echarlo en ese momento, la actitud de Bartleby le provoca una especie de aceptación: es incapaz de enfrentarse con alguien que no busca el enfrentamiento, que dinamita el despacho sin confrontamientos frontales: el abogado acepta resignadamente el nuevo domicilio de Bartleby.

Días después de aquel acontecimiento, un interesante fenómeno empezó a hacerse notar dentro de la oficina del escribiente: el uso del verbo “preferir” comenzó a instalarse en el vocabulario común de los otros empleados, incluso en el del jefe. Una palabra tan poco común se empezó a hacer de lo más frecuente en los diálogos al interior del despacho: “Por alguna razón, últimamente había cogido la involuntaria costumbre de utilizar esta palabra —«preferir»— en muchas ocasiones y no precisamente las más apropiadas. Y temblaba al pensar que mi contacto con el escribiente ya me había afectado psicológicamente y de una manera seria”.¹⁸⁹ El “Preferiría no hacerlo” de Bartleby revela su fuerza subversiva y el peligro que ella conlleva: un *parásito* capaz de hacer estallar los cimientos de una estructura y que a la vez *contagia* a los “modelos”.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 53.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 70.

Pero eso no es todo, al paso del tiempo se presentó un hecho aún más extraño en la oficina del abogado: Bartleby dejó de copiar definitivamente. El abogado atribuyó este hecho a los estragos que el trabajo sin descanso había dejado en la vista del escribiente, por lo que, un sentimiento de “compasión” lo indujo a mantener bajo contrato a Bartleby a pesar de que éste no realizara actividad alguna. Al cabo de los días y dado que Bartleby se negaba a volver a copiar aunque recuperara la vista, los intereses del negocio se impusieron a la compasión del abogado, así que decidió despedir al singular escribiente: por supuesto la respuesta de éste ante la “petición” del abogado fue “Preferiría no hacerlo”.

No fueran pocas la veces que el abogado intentó “razonar con el amanuense, incluso llegó a ofrecerle su propia casa como residencia temporal, con tal de que éste abandonara la oficina, sin embargo la respuesta fue siempre la misma: “Preferiría no hacerlo”. Ante este panorama, el narrador sopesó sus posibilidades para deshacerse de Bartleby, no podía llamar a la policía pues a Bartleby no podía acusársele de vagabundaje (“¡Qué! ¿Un vagabundo? ¿Un trotamundos que se niega a moverse?”), ni de carecer de recursos para vivir, pues era obvio que ahorraba casi cada centavo que ganaba. Así que el singular abogado acudió a la única posibilidad que encontró viable: abandonar el mismo el inmueble en donde hasta ahora se ubicaba su oficina.

Como podemos imaginar, Bartleby prefirió no abandonar la antigua oficina y seguir usándola como habitación. Fue entonces cuando el efecto del “Preferiría no hacerlo” hizo dinamitar algo más que el despacho del abogado: al preferir quedarse en la oficina, y al ser expulsado de ésta (probablemente haciendo uso de la violencia), el escribiente pasó a “ocupar” la totalidad del edificio; el escándalo llegó, por supuesto, hasta los oídos del antiguo jefe, al que el dueño del edificio intentó responsabilizar por la existencia de Bartleby:

Estos caballeros, mis inquilinos, ya no pueden soportarlo más. El Sr. B... —dijo señalando al abogado— lo ha sacado de su despacho y ahora insiste en rondar por el edificio con toda normalidad, sentándose sobre los pasamanos de las escaleras

por el día y durmiendo en el portal por la noche. Todo el mundo está preocupado; los clientes están dejando las oficinas; hay miedo de que se produzca un altercado; [...] ¹⁹⁰

Ante esta situación, el narrador de la historia hizo todo lo posible por sacar a Bartleby del edificio, sin embargo, podemos imaginar cuál fue la respuesta. La siguiente vez que el abogado vio a Bartleby fue en una prisión: los nuevos inquilinos habían logrado que la policía lo arrestara por vagabundaje. El escribiente no se resistió al arresto, ni tampoco dio la menor señal de encolerizarse por su situación: simplemente prefirió dejar de alimentarse dentro de la prisión. En una segunda visita, el narrador de la historia encontró al singular protagonista de la historia echado en el suelo de la prisión, su cuerpo yacía sin vida.

Bartleby no sólo es un personaje sui géneris: la fuerza subversiva de “preferiría no hacerlo”, contrasta con la “inalterabilidad” en el carácter de quien la profiere. “Preferiría no hacerlo” no puede considerarse una exigencia, Bartleby nunca *demand*a nada de su jefe, de sus compañeros; prefiere no hablar más que para contestar y, sin embargo, hace tambalear la autoridad del jefe, “infecta” la “identidad” de los demás empleados (pues en poco tiempo, todos comienzan a utilizar el verbo “preferir” incluso sin percatarse de ello), en fin, dinamita no sólo la estructura del despacho sino de todo un edificio de Wall Street.

Me parece que el texto de Melville pone de manifiesto una política que simplemente no encaja con el modelo de *demand*a, el modelo satelital que encontramos en la hipótesis freudiana sobre el origen de las sociedades. Bartleby no “añora” el lugar de poder, no provoca, ni se dirige teleológicamente a un enfrentamiento. El texto de Melville pone de manifiesto una “ventaja” de esta política: su “peligrosidad” su fuerza subversiva es extraordinaria; sin embargo, parece que el castigo que se le impone por esa *diferencia* es altísimo.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 100.

Conclusiones

Con el fin de refrescarnos la memoria, y en pro de una economía argumentativa, volveré aquí a plantear la pregunta que dio pie a este proyecto: ¿Podemos encontrar en el texto de Schmitt argumentos suficientes para pensar los fenómenos políticos más allá de las fronteras del Estado?

En el tercer capítulo de la presente investigación encontramos un hecho muy interesante: el texto de Schmitt alberga la posibilidad de enfocar lo político desde un punto de vista según el cual no existe un *locus* predeterminado para el surgimiento de un conflicto del tipo amigo enemigo.¹⁹¹ La hipótesis que planteaba puede comprobarse, en primera instancia, ateniéndonos al carácter “parasitario” de la oposición amigo enemigo: al ser un criterio cuantitativo, la oposición schmittiana hace impredecible el terreno de donde puede surgir un conflicto que, escalando su “intensidad”, se convertirá en una oposición concerniente al ámbito de lo político. Como señalé: una oposición religiosa se transforma en enemistad política en cuanto la intensidad del conflicto escala hasta un nivel extremo. En primera instancia, insisto, hay que reconocer que, siguiendo a Schmitt, lo político puede surgir de cualquier ámbito de la realidad humana; este argumento tiene un par de consecuencias que quisiera volver a señalar:

La primera es la “impureza” característica de todo fenómeno político: los motivos que impulsan el surgimiento de estos fenómenos no desaparecen aun cuando la oposición amigo enemigo llega a su máximo nivel de intensidad: no existe ningún fenómeno “puramente político”. Aquellos motivos “no-políticos” aparecen como siempre como una marca de origen.¹⁹²

La segunda consecuencia no es menos interesante: resulta que el Estado sólo puede arrogarse el monopolio de lo político si es capaz de monopolizar para sí también aquella máxima intensidad en los conflictos. Y aquí es donde aparece la

¹⁹¹ V. *supra*, p. 61-63.

¹⁹² V. *supra*, p. 60.

paradoja que señalaba en las primeras páginas de esta investigación¹⁹³: Schmitt crea una estructura capaz de dar cierta indeterminación a lo político, pero opta por anularla al adjudicar la máxima intensidad de los conflictos únicamente al Estado (y a la política exterior).

Inicialmente fue esta paradoja la que impulsó la segunda pregunta que orientó mi investigación: ¿cuáles son las limitaciones con las que se topa el modelo schmittiano cuando queremos poner en cuestión la naturalidad con la que se quiere presentar la relación entre lo político y el Estado y qué nuevas posibilidades políticas podemos encontrar a partir del planteamiento de dichas limitaciones?

La cuestión de la política exterior / interior, puesta en términos de enemigo externo e interno, así como el concepto de “intensidad” fueron nuestros puntos de partida para transitar por aquella paradoja y, sobre todo, los lugares desde donde intentamos buscar alguna fisura en la fuerte dualidad metafísica que gobierna todo el discurso schmittiano. En el último capítulo de la presente investigación nos topamos con un fenómeno bastante interesante: la principal limitación del discurso schmittiano es precisamente que se estructura al unísono de una metafísica *clásica*, una metafísica que denominamos, siguiendo a Jacques Derrida, como metafísica de la presencia¹⁹⁴. Esto nos hizo sospechar de un movimiento frecuente en el discurso del jurista: una y otra vez reconduce cualquier intensidad que escape de su estructura hacia la dualidad amigo enemigo, donde uno de estos dos opuestos está siempre ocupado por la representación del Estado.¹⁹⁵ Es por ello que más arriba insistí en el hecho de que sólo “de primera instancia” se comprueba positivamente nuestra primera hipótesis.

Para comenzar a plantear algunas posibilidades de ir más allá del dualismo schmittiano me remití a las nociones de “simulacro” de Gilles Deleuze y “uso parasitario del lenguaje” de Derrida; sin embargo, a la luz de estos conceptos me

¹⁹³ V. *supra*, p. 3.

¹⁹⁴ V. *supra*, p. 66-69.

¹⁹⁵ V. *supra*, p. 80-84.

pareció indispensable buscar algún fenómeno desde el que pudiéramos apreciar una dislocación al modelo político-metafísico de Schmitt; en un esfuerzo por encontrar ese fenómeno me remití a la novela de Herman Melville “Bartleby”.¹⁹⁶

No negaré que hay elementos en el modelo clásico-schmittiano de lo político que puede resultar muy fructíferos para el pensamiento contemporáneo: uno de ellos, al que ya me he referido en varias ocasiones, es que nos permite ir más allá de la categoría de “consenso” con la que una visión super racionalista de lo político busca comprender estos fenómenos.¹⁹⁷ Otro elemento interesante es la forma en la que la existencia de un adversario abona en la conformación de una subjetividad política comunitaria.¹⁹⁸ Pero no sólo en el terreno del pensamiento, incluso en el plano de la acción política: una subjetividad política comunitaria, comprometida existencialmente, puede ser capaz de hacerle frente a políticas de Estado que pongan en riesgo su modo de existencia. Sin embargo, como ya se habrá percatado el lector, todos estos elementos “positivos” que podemos extraer del discurso clásico-schmittiano se “neutralizan”, se relativizan de alguna manera al caer en cuenta de que, en última instancia, siguen presuponiendo al Estado como el “padre” de lo político. De ahí la importancia de encontrar alguna expresión no schmittiana, alguna forma de política más allá del amigo enemigo: encontramos el texto de Melville. Como ya señalaba, Bartleby muestra una fuerza subversiva extraordinaria, capaz de hacer estallar estructuras e infectar a otros aun sin entrar en el juego de la dualidad clásica de lo político.

Esta investigación nos trajo hasta extremos que no tenía presupuestos, de iniciar como una pregunta por lo político más allá del terreno del Estado terminó por ser un cuestionamiento por lo político más allá de la dualidad amigo enemigo. La pregunta por las nuevas formas de lo político sigue abierta, después de todo, Bartleby es sólo un ejemplo.

¹⁹⁶ V. *supra*, p. 91-96.

¹⁹⁷ V. *supra*, p. 6, 51.

¹⁹⁸ V. *supra*, p. 56-59.

Bibliografía

- Arditi, Benjamín, *La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación*. Barcelona, Gedisa, 2009.
- _____, “Rastreado lo político” en *Revista de Estudios Políticos*, Nueva Época, número 87, 1995 (enero-marzo), pp. 333-351.
- _____, “Sobre lo político: Schmitt contra Schmitt” en *Revista de El Colegio de San Luis*, Nueva Época, año 3, núm. 3, 2012, p. 11-41.
- Biglieri, Paula, “Populismo y emancipaciones. La política radical hoy. Una aproximación (con variaciones) al pensamiento de Ernesto Laclau” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Nueva Época, año LXII, núm. 229 (enero-abril de 2017), pp. 245-262.
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, versión de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- _____, *Lógica del sentido*, versión de Miguel Morey y Víctor Molina. Barcelona, Paidós.
- _____, *Nietzsche y la filosofía*, versión de Carmen Artal. Barcelona, Editorial Anagrama, 2012.
- Derrida, Jacques, “Carta a un amigo japonés”, versión de Cristina de Peretti, en *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997, pp. 23 -27 [Edición digital de Derrida en castellano].
- _____, *De la gramatología*, versión de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI, 2019.
- _____, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, versión de C. González Marín. Madrid, Cátedra, 1998, pp. 337, 372 [Edición digital de Derrida en castellano].

- _____, *Políticas de la amistad*, versión de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte. Madrid, Editorial Trotta, 1998.
- Freud, Sigmund, *Tótem y tabú*, versión de José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2015.
- Habermas, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, versión de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Tauros Ediciones, 1975.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, versión de Manuel Sánchez Sarto. México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Jiménez Ramírez, A., “Schmitt: el pensamiento filosófico de lo político”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Nueva Época, vol. XLVI, núm. 192, 2004 (septiembre-diciembre), pp. 15-42.
- Luján Martínez, Horacio y Silva, Rita de Cássia Lins e, “De enemigos a adversarios: la transformación del concepto de “lo político” de Carl Schmitt por Chantal Mouffe”, en *Andamios*, vol. 11, núm.24, 2014 (enero-abril), pp. 83-102.
- Melville, Herman, *Bartleby, el escribiente*, versión de María José Chuliá García. Madrid, Nórdica libros, 2019.
- Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político*. Barcelona, Paidós, 1999.
- _____, *La paradoja de la democracia*, versión de Beatriz Eguibar y Tomás Fernández Aúz. Barcelona, Gedisa, 2003.
- Negretto, Gabriel L. “¿Qué es el decisionismo? Reflexiones en torno a la doctrina política de Carl Schmitt” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Nueva Época, Vol. 40, No. 161, 1995, pp. 49-74.
- Orestes Aguilar, Héctor, “Carl Schmitt, el teólogo y su sombra”, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Héctor Orestes Aguilar (comp.). México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 7-17.

- Platón, “República” en *Diálogos IV*, versión de Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 1988.
- Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, versión de Horacio Pons. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996.
- _____, “Política, identificación y subjetivación”, en Arditi, Benjamín (editor), *El reverso de la diferencia: identidad y política*. Caracas, Nueva Sociedad, 2000, pp. 145-152.
- _____, *Política, policía y democracia*, versión de María Emilia Tijoux. Santiago, LOM Ediciones, 2006.
- Restrepo Zapata, Juan David, “La Constitución alemana de Weimar (1919) ¿una utopía en medio de la crisis? Un análisis histórico a sus aspectos interventores, modernizadores y derechos sociales” en *Estudios Internacionales*, vol. L, núm. 190, 2018, pp. 85-106.
- Retamozo Benítez, Martín, “Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas*, vol. LI, núm. 206, 2009 (mayo-agosto), pp. 69-91.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, versión de Rafael Agapito. Madrid, Editorial Alianza, 1991.
- _____, “El giro hacia el Estado totalitario”, versión de Angelika Scherp, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Héctor Orestes Aguilar (comp.), México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 82-94.
- _____, “La era de las neutralizaciones y despolitizaciones”, versión de Rafael Agapito en *El concepto de lo político*. Madrid, Editorial Alianza, 1991.
- _____, “Legalidad y Legitimidad” en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Héctor Orestes Aguilar (comp.). México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 246-343.

- _____, *Teoría del partisano: acotación al concepto de lo político*, versión de Anima Schmitt de Otero. Madrid, Trotta, 2013.
- _____, "Teología política I", versión de Angelika Scherp, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Héctor Orestes Aguilar (comp.). México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 21-62.
- _____, "Teología política II", versión de Angelika Scherp, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Héctor Orestes Aguilar (comp.). México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 390-460.
- Serra Giménez, Francisco, "Carl Schmitt, "Teórico" de la Constitución de Weimar", en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 72, núm. 272, 2017, pp. 505-521.
- Serrano Gómez, Enrique, *Consenso y conflicto: Schmitt y Arendt y la definición de lo político*. México, Centro de Estudios de Política Comparada, 1998.
- Shapiro, Kam, *Sovereign Nations, Carnal States*. Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, 2003.
- Villegas, Contreras, Armando, "Sobre el antropomorfismo político en la República de Platón", en *Andamios*, vol. 10, núm. 21, 2013 (enero-abril), pp. 257-278.
- Volpi, Franco, "El último centinela de la tierra", versión de José Manuel Revuelta, en Schmitt, Carl, *Teoría del partisano: acotación al concepto de lo político*, versión de Anima Schmitt de Otero. Madrid, Trotta, 2013, pp. 103-116.