

Barzotto, Luis Fernando

La amistad política en Aristóteles y Carl Schmitt

Prudentia Iuris N°70, 2011

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Barzotto, L. F. (2011). La amistad política en Aristóteles y Carl Schmitt [en línea], *Prudentia Iuris*, 70, 213-225. Recuperado de <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/amistad-politica-aristoteles-carl-schmitt.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

LA AMISTAD POLÍTICA EN ARISTÓTELES Y CARL SCHMITT*

Por Luis Fernando Barzotto

“Aristóteles refiere [...] que la amistad y la guerra son el origen de toda institución y de toda destrucción”.

(SCHMITT, CARL, *El concepto de lo Político*)¹

Preliminares

Aristóteles y Carl Schmitt son generalmente considerados pensadores que ocupan posiciones antagónicas en el pensamiento político occidental. Aristóteles estaría ligado a una tradición que enfatiza la amistad y el consenso en la política. Schmitt, a su turno, daría prioridad a la enemistad y al conflicto.

La tesis que aquí se sostiene es contraria a esta percepción del sentido común académico: de hecho, un examen más atento revela que Aristóteles y Schmitt convergen en puntos centrales de su filosofía política, lo que permitiría clasificarlos como pensadores del “realismo político”.²

En primer lugar, ambos comparten la tesis de que el objeto de la reflexión política es la oposición amistad/enemistad. La segunda convergencia se da en la tesis de que la amistad en política no es algo dado, sino construido: lo dado es la enemistad. Finalmente, hay una coincidencia antropológica que explica el carácter “muy arduo” de la amistad: para los referidos autores, la propensión hacia el mal –o peligrosidad, como la denomina Schmitt– es un rasgo permanente de la condición humana.³

Estas tres tesis expresan el núcleo del realismo político como doctrina política: la política es una realidad contingente, que oscila entre amistad y enemistad; la política es una praxis constante de construcción del orden, la amistad y la paz contra las fuerzas omnipresentes del caos, la enemistad y la guerra; la política tiene que hacer frente al carácter conflictivo de las relaciones sociales, cuyo origen está en la peligrosidad de la condición humana.

* Traducción del portugués al castellano por Frederico Bonaldo.

¹ Epígrafe que se encuentra en la edición brasileña de *O conceito do político*, Petrópolis: Vozes, 1992.

² El concepto de realismo político utilizado en este texto tiene como fuente a Iván GARZÓN-VALLEJO, “Carl Schmitt: ¿Estado de naturaleza o pesimismo antropológico?”, en *Revista Papel Político Bogotá*, Colombia, Vol. 15, N° 1, enero-julio 2010, págs. 111-134.

³ Ídem, págs. 127-132.

I. ARISTÓTELES

1.1. Objeto de la política: amistad/enemistad

Según Hannah Arendt, para Aristóteles “es la amistad, y no la justicia, como afirmaba Platón en la *República* [...] la que parece ser el vínculo en las comunidades”.⁴ La amistad, por lo tanto, es el objeto por excelencia de la política. Pero Aristóteles, por una exigencia metódica, partiendo de la idea de que “la ciencia parece ser la misma para los contrarios”,⁵ no puede dejar de incluir la enemistad como objeto de investigación de la realidad política. De hecho, la medicina tiene por objeto no solo la salud, sino la enfermedad, y lo mismo ocurre con otros saberes. Uno de los empleos más conocidos de esta tesis metodológica en Aristóteles se da en su reflexión sobre la justicia, en el Libro V de la *Ética a Nicómaco*. Después de afirmar que “muchas veces se conoce una disposición por su contraria”, Aristóteles concluye que “parece que es injusto el transgresor de la ley [...] y el que no es equitativo; de manera que es evidente que será justo el que se conforma con la ley y lo equitativo”.⁶

No sorprende, por tanto, que Aristóteles, en el pasaje más explícito sobre la importancia de la amistad para las ciudades, mencione igualmente la enemistad: “la amistad mantiene unidas a las ciudades, y [...] los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia: en efecto, la concordia (*homonoia*) parece ser algo semejante a la amistad, y es a ella a lo que más aspiran, mientras que lo que con más empeño procuran expulsar es la discordia (*stasis*), que es enemistad”.⁷

La importancia de reprimir la enemistad, favoreciendo a la convivencia civil pacífica, es evidente en los textos aristotélicos, siendo los Libros V y VI de la *Política* exclusivamente dedicados a la prevención de la *stasis*/discordia y sus consecuencias: insurrecciones y revoluciones. Dicho en otros términos, el objeto de estos Libros es el estudio de las causas y a la vez la prevención de situaciones que lleven a la concretización extremada de la enemistad, es decir, la guerra civil. La insistencia de Aristóteles en la necesidad de dar estabilidad a los regímenes llevó a comentaristas como Julián Marías a considerar que la preocupación central de Aristóteles es “la constitutiva inseguridad de los regímenes, y, por lo tanto, de las ciudades; la situación precaria de la convivencia, y con ello de la vida individual. Este es el problema fundamental de la *Política*”.⁸ Y prosigue el filósofo español: “[...] el tema de la ciencia política no es el ideal de *politeia*, la constitución perfecta, sino algo mucho más modesto, pero más apremiante: la seguridad (*asphaleia*)”.⁹

Aunque no necesitamos compartir integralmente la interpretación de Julián Marías en su formulación radical, permanece el hecho de que el problema de la enemistad –y con éste el de las revoluciones, alteraciones de régimen y conflictos entre los grupos– es central en la reflexión política aristotélica. Se confirma así, también

⁴ ARENDT, Hannah, *Filosofía y política*, pág. 99.

⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (EN) V, 1, 1129a13-14.

⁶ EN V, 1, 1129a 31-34.

⁷ EN VIII, 1, 1155a 22-26.

⁸ MARÍAS, Julián, “Introducción”, pág. LVI.

⁹ *Ibidem*, pág. LVII.

para la política, la necesidad de ocuparse no sólo de la amistad, sino también de su negación, la enemistad; y lo mismo respecto a la Ética: hay que ocuparse no sólo de la virtud, que es su objeto de investigación, sino también de su contrario, o sea, el vicio.

1.2. La amistad política

En la *Ética a Eudemo*, Aristóteles dice que la *homonía* o concordia es uno de los elementos de toda amistad, y la define del siguiente modo: “[...] es el acuerdo sobre las cosas realizables [...] y que tienden a la convivencia”.¹⁰ La vida en común exige consenso sobre los actos necesarios a la efectuación de los bienes propios de la convivencia. Al poner de relieve el elemento de acuerdo sobre el bien, presente en toda amistad, Aristóteles identifica la concordia con la amistad política: “[...] la concordia parece ser la amistad política, como en efecto se la define, puesto que su objeto es lo que conviene y se relaciona con la vida”.¹¹

De ese modo, Aristóteles, en vez de acercar la amistad política a otras características que son intuitivamente más allegadas a la coexistencia en la *polis*, como la comunicación, la convivencia o la reciprocidad, prefiere calificar la amistad política a partir de la idea de concordia o acuerdo racional. De hecho, etimológicamente, el término *homonía* remite a la noción del mismo (*homo*) pensamiento (*nous*). Así, el Estagirita afirma: “[...] se dice de una ciudad que hay en ella concordia (*homonía*) cuando los ciudadanos piensan de la misma manera sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas, y hacen juntos lo que en común han acordado. Por tanto, la concordia se refiere a lo práctico y, dentro de esto, a lo que es importante”.¹² Es significativo notar el aspecto dinámico de la concordia: “han acordado”. Estando inicialmente en desacuerdo, los ciudadanos se ponen de acuerdo, alcanzando el consenso a través del discurso (*logos*).

Ese acuerdo mediante el *logos* es la esencia de la vida política: el hombre es un animal político porque “entre los animales es el único que tiene palabra (*logos*)”. En cuanto la voz (*phoné*), de la cual están dotados también los demás animales, solo expresa el dolor y el placer, la palabra sirve para expresar “lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él solo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto y de otras cualidades semejantes, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad”.¹³

La existencia política (*bios politikos*) es presentada a partir del consenso práctico (bien/mal, justo/injusto, provechoso/nocivo) entre los ciudadanos, es decir, como un proceso de obtención de la concordia por el uso de la palabra, por el discurso. Si la concordia fuera previa al discurso (*logos*), este sería inútil. Si ella no fuera posible

¹⁰ *EE* VII, 7, 1241a.

¹¹ *EN* IX, 6, 1167b 2-3.

¹² *EN*, IX, 6, 1167a 26-29.

¹³ ARISTÓTELES, *Política (Pol)* I, 1, 1253a 14-18.

a través del discurso, este carecería de objeto. Así, la amistad se da como resultado de una deliberación colectiva: el cambio de argumentos y puntos de vista supera la divergencia inicial, estableciendo el consenso.

Objeto principal de la concordia no es, por tanto, una verdad teórica, sino más bien práctica: el consenso alcanzado en el discurso acerca de lo que es el bien para el hombre (vida buena), de lo que es justo en la ciudad (régimen) y de lo que es útil o no para la realización del bien y de lo justo. Veamos los ejemplos que Aristóteles ofrece en la *Ética a Nicómaco* sobre la concordia: “[...] la [concordia] hay en las ciudades cuando todos opinan que las magistraturas deben ser electivas, o que se debe hacer una alianza guerrera con los lacedemonios o que Pítaco debe gobernar”.¹⁴

En el primer ejemplo, hacer una alianza con los espartanos supone apoyar un régimen específico, la oligarquía. De hecho, se sabe que en la guerra del Peloponeso, Atenas imponía la democracia a los territorios conquistados y Esparta, la oligarquía. Así, la divergencia en cuanto a este punto presupondría una divergencia sobre cuál es el mejor régimen para la ciudad, manifestando una divergencia fundamental sobre lo justo.

En el segundo ejemplo, Aristóteles refiere un episodio de la historia política de la ciudad de Mitilene, en la que Pítaco, uno de los siete sabios de Grecia, fue elegido unánimemente como magistrado investido de plenos poderes. En la práctica, esto significa instaurar una magistratura de excepción, que suspende el funcionamiento normal del régimen. El uso de un expediente tan radical debe ser, obviamente, objeto de un amplio consenso o concordia sobre su conveniencia/utilidad para la comunidad.

En el último ejemplo, tornar electivas las magistraturas expresa una opción por un principio aristocrático de distribución del poder. Significa, por tanto, defender una institución central de un régimen aristocrático, en el que el gobierno está reservado a los mejores (*aristoi*). Recordemos que en Atenas los magistrados eran elegidos por sorteo, único procedimiento de selección de magistrados considerado compatible con la idea de igualdad democrática. Una comunidad dividida en cuanto a este punto se encuentra en una situación de ausencia de concordia sobre un principio fundamental en la configuración del régimen.

1.3. La enemistad política

El término griego *stasis* designa la actitud de confrontación o la situación objetiva derivada de esta actitud, que constituye el prelude de la guerra civil. En una ciudad en la que hay *stasis*, los distintos grupos sociales se consideran enemigos. Si “la amistad es el motivo de la vida en común”¹⁵ y si “entre los enemigos no se quiere ni siquiera ir juntos por el mismo camino”,¹⁶ la coexistencia en la ciudad se vuelve inviable por la presencia de la *stasis*. Esto explica la sentencia de Aristóteles de que lo que los legisladores quieren expulsar de la ciudad es precisamente la *stasis*.

¹⁴ *EN IX*, 6, 1167a 30-32.

¹⁵ *Pol III*, 5, 1280b 39.

¹⁶ *Pol IV*, 9, 1295b 25.

La constatación de que “siendo la ciudad [...] una pluralidad”¹⁷ y que “la amistad es igualdad”¹⁸ manifiesta el carácter contingente de la política, puesto que se trata de buscar una igualdad entre diferentes. Esa igualdad será una igualdad de opinión sobre lo bueno, lo justo y lo conveniente para la ciudad; la concordia que permitirá relativizar, sin eliminarlas, las otras diferencias entre los ciudadanos.

Como se ha dicho más arriba, la discordia es tratada en dos Libros de la *Política*, el V y el VI. En ellos, el tema es presentado como siendo la causa tanto de la conservación como de la alteración de los regímenes. Ahora bien, la principal causa de las revoluciones o de las alteraciones súbitas de un régimen consiste precisamente en la discordia, y el único modo de conservación de un régimen consiste en promover la concordia.

Según Aristóteles, las diferencias/desigualdades que pueden llevar a la discordia son las siguientes: “[...] la mayor oposición es ciertamente la de la virtud y el vicio; después, la de la riqueza y la pobreza, y así hay otras causas de antagonismo, unas mayores que otras”.¹⁹

Los que son completamente desprovistos de virtud son incapaces para la convivencia civil, y siempre se encontrarán en una situación de permanente conflicto entre sí y con los demás: “[...] en los malos, no es posible la concordia, excepto en pequeña medida, lo mismo que la amistad, porque todos aspiran a una parte mayor de la que les corresponde de ventajas, y se quedan atrás en los trabajos y servicios públicos [...] la consecuencia es, por tanto, la discordia (*stasis*) entre ellos”.²⁰ Cuando el régimen está dirigido al autointerés del gobernante, él es necesariamente corrupto, y el gobernante, necesariamente vicioso. Regímenes de ese tipo, cuyo paradigma es la tiranía, son contrarios a la amistad: “[...] se dan en pequeña medida en las tiranías las amistades”.²¹ De ahí que el tirano prefiera, para su seguridad, servirse de extranjeros y no de conciudadanos, porque la situación entre el tirano y sus súbditos es de enemistad. Este es un punto importante, que marca el origen de los conflictos directamente sobre la antropología, y no sobre factores sociales: la oposición entre bien y mal, o virtud y vicio, es presentada como la principal causa de conflictos.

Otro punto de interés es el establecimiento, por parte de Aristóteles, de una dicotomía radical que divide todas las ciudades: la división de los ciudadanos en ricos y pobres, que deben ser consideradas “las partes de la ciudad [...] y por el hecho, además, de ser de ordinario los primeros pocos y los segundos muchos, se presentan estas partes como clases antagónicas dentro de la ciudad”.²² A partir de esta dicotomía, Aristóteles clasifica los regímenes existentes en básicamente dos: la democracia y la oligarquía. En el primero, los pobres poseen la hegemonía, y en el segundo, el gobierno cabe a los ricos. Esta diferencia social, que era entendida en los términos de una diferencia política acerca de la cuestión “¿quién debe gobernar?”, llevaba a

¹⁷ *Pol* II, 2, 1263b 36.

¹⁸ *EN* VIII, 5, 1157b 35.

¹⁹ *Pol* V, 2, 1303b 15-17.

²⁰ *EN* IX, 6, 1167b 8-14.

²¹ *EN* VIII, 11, 1161b 7-8.

²² *Pol* IV, 4, 1291b 8-11.

las ciudades-estado griegas a una situación de permanente *stasis*, lo que hacía que la guerra civil fuese un fenómeno frecuente.

Para evitar esta situación, la lucha de clases se transforma en una guerra de clases, Aristóteles prescribe el fomento de la clase media, es decir, la promoción de la igualdad económica. Si en la ciudad hay diferencias excesivas en cuanto a la riqueza, ésta se vuelve en “una ciudad de esclavos y señores, pero no de hombres, sino de una clase de envidiosos y otra de despreciadores, lo cual es lo más distante de la amistad, pues entre enemigos no se quiere ni siquiera ir juntos por el mismo camino. Ciertamente, la ciudad aspira a componerse de elementos iguales y semejantes tanto como sea posible. Ahora bien, la clase media, más que otra alguna, tiene esta composición”.²³ La distinción en la propiedad lleva a distintas visiones de mundo, que dificultan, y en casos extremos, tornan inviable la concordia: “en cuestiones de igualdad y justicia, con todo, y por difícil que sea encontrar la verdad con respecto a ellas, es, sin embargo, más fácil alcanzarla que persuadir a los poderosos que están en condiciones de obtener ventajas, porque así como los débiles están siempre buscando la igualdad y la justicia, los fuertes, por su parte, no se preocupan en nada de estas cosas”.²⁴ No puede haber concordia, puesto que las condiciones sociales hacen que algunos participantes del conflicto político –los fuertes– no se dejen persuadir. Ellos se han vuelto inmunes a la argumentación. Aristóteles no es partidario de una “ética discursiva” abstracta. La posibilidad del consenso es determinada por condiciones sociales y existenciales concretas.

Además de las diferencias éticas y de las diferencias económicas, las diferencias étnicas parecen ser para Aristóteles también causas relevantes de los conflictos políticos: “[...] la diversidad de origen puede también ser propicia a las revoluciones mientras no se alcanza una unidad espiritual; porque así como la ciudad no es obra de un tiempo cualquiera, tampoco se constituye por una muchedumbre cualquiera. De aquí que en la mayoría de las ciudades en que, antes o después de su fundación, se admitió a extranjeros entre los colonizadores, haya habido disturbios”.²⁵ Pues bien, esta afirmación, entendida literalmente, o sea, como una prohibición a la diversidad étnica, se encuentra en contradicción con la siguiente: “no debe ignorar el estadista [...] si conviene más que [la ciudad] esté constituida por un pueblo o por varios”.²⁶ En este pasaje, la diversidad étnica aparece solamente como un objeto de deliberación y decisión políticas. ¿Cómo debemos interpretar, entonces, el primer pasaje? Según Peter Simpson,²⁷ los ejemplos de Aristóteles acerca de los conflictos provocados por extranjeros no son ejemplos de conflictos étnicos, sino políticos, porque se refieren a la cuestión del régimen. Los colonizadores extranjeros se presentaron como una facción democrática contra los nativos, que se consideraban bien nacidos y que, por tanto, hacían frente a los recién llegados, un partido aristocrático. Dejó de haber “unidad espiritual” o concordia en estas ciudades, no por la presencia de extranjeros sino por la existencia de grupos con ideales políticos opuestos.

²³ *Pol IV*, 11, 1295b 22-27.

²⁴ *Pol VI*, 3, 1318b 2-6.

²⁵ *Pol V*, 3, 1303a 25-29.

²⁶ *Pol III*, 3, 1276a 32-34.

²⁷ SIMPSON, Peter, *The Politics of Aristotle*, University of North Carolina Press, 1997, pág. 376.

Como la ambigüedad del hombre ante el bien y la división de clases son factores siempre presentes en la realidad política, la amistad se muestra como una tarea, un objetivo, y no solo como un punto de partida. La amistad política es una realidad creada por el uso en común de la palabra, el cambio de argumentos entre los ciudadanos.

1.4. La antropología

Uno de los truísmos de la filosofía política contemporánea consiste en oponer la perspectiva antropológica del “realismo político”, materializada en las obras de autores como Maquiavelo, Hobbes y Schmitt, partidaria de una visión “pesimista del hombre”, a la “antropología clásica”, greco-medieval, partidaria de una visión “optimista”.

Si por “antropología optimista” se designa la adhesión espontánea del hombre al bien, de ella no se encuentra rastro en la obra de Aristóteles. Los bienes de la naturaleza humana dependen, para su actualización, de condiciones artificiales, hábitos e instituciones, que solo en condiciones excepcionales llevan la referida naturaleza a su perfección. La virtud/excelencia no es algo espontáneo y tampoco algo frecuente.²⁸

Al final de la *Ética a Nicómaco*, en que se prepara la transición a la *Política*, Aristóteles hace las siguientes consideraciones antropológicas: “la mayor parte de los hombre viven a merced de sus pasiones”,²⁹ y aquel “que vive según sus pasiones no prestará oídos a la razón que intente disuadirle”,³⁰ porque “la pasión no parece ceder ante el razonamiento, sino ante la fuerza”,³¹ y “la vida templada y firme no es agradable al vulgo, y menos a los jóvenes. Por esta razón es preciso que la educación y las costumbres estén reguladas por leyes”,³² pues la adquisición de la virtud requiere una disciplina en las acciones que solo será posible “para los que vivan conforme a cierta inteligencia y orden recto que disponga de fuerza; ahora bien, las órdenes del padre no tienen fuerza ni obligatoriedad [...] en cambio la ley tiene fuerza obligatoria”.³³

En realidad, lo que se observa en la obra aristotélica es una oposición entre el hombre tal y como él es en “estado bruto” y aquello que él puede ser gracias a la disciplina de la virtud impuesta por la ley. La naturaleza humana solo se desarrolla mediante el artificio humano. Dejada a sí misma, permanece inerte. Lo que significa que siempre habrá una tensión, un conflicto, entre el hombre presente y el hombre

²⁸ “Aunque en la naturaleza haya cierta espontaneidad en los procesos de desarrollo orgánicos y metabólicos [...] en lo que se refiere a la praxis la ordenación teleológica de las comunidades no es garantizada por esa espontaneidad en ninguno de sus momentos evolutivos [...]. Por eso, lo ‘político’ de una comunidad depende de decisiones humanas y es una cuestión de una configuración permanente” (MARTÍNEZ BARRERA, Jorge, *A política em Aristóteles e Santo Tomás*, págs. 68-69).

²⁹ *EN X*, 9, 1179b 13.

³⁰ *EN X*, 9, 1179b 26-28.

³¹ *EN X*, 9, 1179b 28-29.

³² *EN X*, 9, 1179b 34-35.

³³ *EN X*, 9, 1180a 17-23.

tal como él debería ser según la virtud. Y ese conflicto exige la intervención coactiva de la comunidad política, que es condición indispensable para que el ser humano se conforme a su naturaleza racional: “[...] el primer fundador de ciudades fue causa de los mayores bienes. Pues así como el hombre, cuando llega a su perfección, es el mejor de los animales, así también es el peor de todos cuando está divorciado de la ley y la justicia. La injusticia más aborrecible es la que tiene armas; ahora bien, el hombre, dotado como está por la naturaleza de armas que ha de emplear en servicio de la sabiduría y la virtud, puede usarlas precisamente para lo contrario. Por esto es el hombre sin virtud el más impío y salvaje de los animales [...] la justicia es algo que se da en la ciudad, ya que [...] es el orden de la comunidad política”.³⁴ Es con el esfuerzo de hacer acuerdos (*nomos* – convención) y de someterse a lo que fue acordado (*nomos* – ley) que el hombre progresa en la virtud. Una *physis* sin *nomos* no le permite al hombre trascender la mera animalidad. Para el hombre, la naturaleza sólo se manifiesta a través de la institución, y la razón solo adquiere efectividad a través del consenso obtenido en el discurso y la acción en conformidad con este consenso.

Aquí no hay nada que pueda vincularse a un “optimismo antropológico”. La ambigüedad ante el bien es constitutiva de la condición humana, y en la mayor parte de los casos no hay una adhesión espontánea al bien. Al contrario, el bien solo se impone mediante la disciplina de la ciudad, siendo imposible al ser humano alcanzarlo fuera de la ley y la justicia de la ciudad. No hay “buen salvaje” en Aristóteles. Es en el anarquismo que encontramos una antropología “optimista”: como el hombre es bueno, la amistad entre los hombres es natural y espontánea, y para actualizarla basta con destruir las instituciones políticas, es decir, salir de la ciudad. Aristóteles posee una posición antitética a ello: la amistad es producto de la ciudad, resultado de un esfuerzo colectivo de obtención del consenso. Fuera de la ciudad, el hombre es “amante de la guerra”,³⁵ o sea, se encuentra en la situación de una enemistad absoluta. Las consecuencias de la ausencia de la comunidad política son descritas por Aristóteles de un modo muy cercano a Hobbes: fuera de la ciudad, el “hombre es el lobo del hombre” y ahí vigora la “guerra de todos contra todos”. La naturaleza no nos hace amigos, porque, dejada a sí misma, ella no nos vuelve en buenos. Para Aristóteles, “nos hacemos buenos mediante las leyes”.³⁶

II. CARL SCHMITT

2.1. El criterio de lo político: amigo/enemigo

En el prefacio que hizo en 1963 para la reedición de *Concepto de lo Político*, Schmitt advierte que su pretensión original en este libro de 1932 era “establecer un marco para determinadas cuestiones de la ciencia jurídica”³⁷ y que sus “destinata-

³⁴ *Pol I*, 2, 1253a 31-39.

³⁵ *Pol I*, 1, 1253a 6.

³⁶ *EN X*, 9, 1180b 25-26.

³⁷ SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político (CP)*, pág. 39.

rios principales [...] [eran] los concededores del *ius publicum europaeum*".³⁸ Aunque rehusara reducir lo político a la ética, al derecho o a la economía, la obra se ubicaba en el interior del pensamiento jurídico, y operaba, por lo tanto, según la lógica propia de la ciencia del derecho.

Ahora bien, a partir de la explicitación del horizonte teórico en que se desarrolló la investigación en torno del concepto de lo político, Schmitt rechaza "la acusación de un supuesto primado del concepto de enemigo". Aquel que mueve este tipo de acusación "no lleva en cuenta que el movimiento de un concepto jurídico parte, con necesidad dialéctica, de la negación. En la vida del derecho, igual que en su teoría, la integración de la negación es todo lo contrario de un 'primado' de lo negado. Un proceso como acción jurídica solo puede pensarse cuando se ha producido la negación de un derecho. La pena y el derecho penal no tienen en su origen una acción cualquiera, sino una acción delictiva. ¿Debe tomarse esto como una acepción 'positiva' del delito y como un 'primado' del crimen?"³⁹

En el pensamiento de Schmitt, la enemistad no tiene prioridad ontológica o axiológica respecto a la amistad. Lo que ocurre es que el jurista tiene como objeto propio la excepción a la amistad y la paz, es decir, la enemistad y la guerra. Así, el derecho internacional tiene por objeto la guerra y no la paz. Esto no porque la guerra sea más importante que la paz, sino porque la paz no es una cuestión jurídica, sino la solución de una cuestión jurídica. Un bien o principio entran en el horizonte de preocupación del jurista cuando son violados. Del mismo modo, la vida no es objeto del jurista penalista, sino solamente los atentados en contra de la vida. Para el jurista esta perspectiva que prioriza la excepción ante la normalidad constituye solo una exigencia metodológica, y no configura un juicio de valor.

Aquí Schmitt retoma un postulado metodológico cuya enunciación se remonta a su obra *Teología Política*, de 1922, a saber, el primado explicativo de la excepción: "La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal no demuestra nada, la excepción lo demuestra todo; no sólo confirma la regla sino que la regla solo vive gracias a aquélla".⁴⁰ El jurista, al ocuparse de la normalidad y de las reglas, sabe que el fundamento de la existencia de la regla, tanto desde el punto de vista genético como del normativo, es la excepción: el origen de la regla está en la excepción que se desea combatir y el carácter normativo de la regla solo puede derivarse permanentemente de la posibilidad de la excepción, porque sin esta posibilidad no habría la tensión normativa entre el deber-ser de la regla y el ser de los hechos. Este postulado, aplicado al concepto de lo político, demuestra que también aquí "lo excepcional posee una significación particularmente decisiva, que es la que pone a descubierto el núcleo de las cosas. Pues solo en la lucha real se hace patente la consecuencia extrema de la agrupación política según amigos y enemigos. Es por la referencia a esta posibilidad extrema cómo la vida del hombre adquiere su tensión específicamente política".⁴¹

³⁸ CP, pág. 43.

³⁹ CP, Prefacio de 1963, pág. 44.

⁴⁰ SCHMITT, Carl, *Teología Política*, pág. 29.

⁴¹ CP, pág. 65.

2.2. La enemistad política

Schmitt busca un criterio que le permita delimitar el campo de lo político, y piensa haber encontrado tal criterio en la dicotomía amigo/enemigo: “[...] la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo”.⁴² La política se define así no por su carácter objetivo, es decir, por un contenido específico, sino por su carácter intersubjetivo, por un tipo específico de relación que ella establece entre los seres humanos, las relaciones radicales de amistad/enemistad: “[...] el sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación”.⁴³

La radicalidad de la amistad y la enemistad políticas deriva del hecho de ser pensadas en el horizonte de una muerte violenta: “[...] los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente”.⁴⁴ Pero hay que notarse que “lo ‘político’ no estriba en la lucha misma; ésta posee a su vez sus propias leyes técnicas, psicológicas y militares. Lo político está [...] en una conducta determinada por esta posibilidad real”.⁴⁵ Lo político no siempre es la guerra, sino la conciencia de la guerra como “el presupuesto que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política”.⁴⁶

El enemigo es aquel que debe combatirse. Lo que caracteriza al enemigo en tanto tal es su alteridad radical, una existencia que no puede subsumirse a esquemas comunes o cuya vida es de tal modo ajena a la nuestra que con él no existen parámetros compartidos de entendimiento o instituciones reconocidas para la formulación y encauzamiento de los conflictos: “El enemigo [...] simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo. En último extremo pueden producirse conflictos con él que no pueden resolverse ni desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un tercero ‘no afectado’ o ‘imparcial’”.⁴⁷

El enemigo no puede ser identificado en su singularidad humana. Ningún ser humano es enemigo político de otro ser humano considerado como individuo. Solamente grupos humanos son enemigos entre sí, y un hombre sólo puede ser considerado enemigo en la medida que pertenece a un grupo y combate por él. No hay enemigos políticos “naturales”. La enemistad política surge de la contingencia de los agrupamientos humanos y de sus decisiones de solucionar sus conflictos recurriendo a la guerra. El enemigo es objeto de una decisión: al Estado cabe “determinar por propia decisión quién es el enemigo”.⁴⁸ Es por ello que la enemistad política tiene

⁴² CP, pág. 56.

⁴³ CP, pág. 57.

⁴⁴ CP, pág. 63.

⁴⁵ CP, pág. 67.

⁴⁶ CP, pág. 64.

⁴⁷ CP, pág. 57.

⁴⁸ CP, pág. 74.

siempre un carácter público: “enemigo es solo un conjunto de hombres que [...] se opone combativamente a otro conjunto humano análogo. Solo es enemigo el enemigo público”.⁴⁹

Es importante observar que lo político no trata la extensión o maximización del poder, sino la afirmación del valor de la propia existencia: lo político se manifiesta en la toma de conciencia de la necesidad de “combatirlo para preservar la propia forma esencial de vida”.⁵⁰ Schmitt rehúsa considerar como justificación válida para la guerra la invocación de ideales, normas o valores que justificarían quitar la vida a otros hombres. El uso de la violencia sólo puede legitimarse como defensa del propio modo de vida: “La destrucción física de la vida humana no tiene justificación [...] a no ser que se produzca, en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óptica de esa forma”.⁵¹ El enemigo no es aquel que debe ser eliminado o destruido porque su existencia se ha mostrado incompatible con un ideal moral o con una norma jurídica, sino solo aquel “que debe ser rechazado al interior de sus propias fronteras”.⁵²

2.3. La amistad política

En una obra de 1963, *Teoría del partisano*, cuyo subtítulo es “Acotación al concepto de lo político”, Schmitt afirma que “la esencia de lo político no es la enemistad como tal, sino la distinción de amigo y enemigo, y supone la existencia de los dos, amigo y enemigo”.⁵³

Así como la enemistad, la amistad también es objeto de una decisión. El Estado moderno, como unidad política suprema, resulta del hecho de que la decisión soberana pacífica ordena la población de un territorio, expulsando para más allá de las fronteras la enemistad y la guerra. Así, en el interior del Estado, vigora, por fuerza de la decisión estatal, la amistad. Pero aquí también ella solo tiene sentido al referirse a una enemistad potencial: “[...] el concepto de lo político se sigue construyendo a partir de una oposición antagónica dentro del Estado, aunque, eso sí, relativizada por la mera existencia de la unidad política del Estado que encierra en sí todas las demás oposiciones”.⁵⁴ La relativización por parte del Estado de todos los conflictos internos a la unidad política impide que los conflictos sean llevados al extremo de la contraposición amigo/enemigo.

Si los conflictos, en el interior del Estado, no pueden materializarse en la forma de guerra es porque el Estado produce constantemente la paz, a través de la imposición del orden. Entre los ciudadanos hay paz derivada del monopolio de la violencia y de la decisión sobre el uso de la violencia de parte del Estado. En este sentido, aun los más feroces adversarios en términos de política interna son “amigos”, en la medi-

⁴⁹ CP, págs. 58-59.

⁵⁰ CP, pág. 57.

⁵¹ CP, pág. 78.

⁵² CP, pág. 66.

⁵³ SCHMITT, Carl, *Teoría del partisano*, pág. 111.

⁵⁴ CP, pág. 60.

da que su identidad política última es dada por la pertenencia al grupo humano que caracteriza el “pueblo” de ese Estado.

De este modo, la existencia del Estado es una manifestación de la amistad entre sus miembros, pero la realidad dinámica de la política impide que esa amistad sea considerada como algo dado de una vez por todas, y exige que sea constantemente reafirmada como orden: “[...] la aportación de un Estado normal consiste sobre todo en producir dentro del Estado y de su territorio una pacificación completa, esto es, en procurar ‘paz’, ‘seguridad’ y ‘orden’”.⁵⁵

Así como la enemistad política es definida existencialmente por la posibilidad de la guerra, y no por disposiciones subjetivas o psicológicas, la amistad también es definida existencialmente por la efectuación coactiva de parte del Estado de tranquilidad, seguridad y orden. Si la enemistad es definida por la guerra, la amistad es definida por la paz, y esta es entendida como una situación concreta del orden. Pero ésta no es dada espontáneamente: el orden, en sentido político, no es ausencia definitiva de desorden, sino lo contrario: es la respuesta permanente a la amenaza del desorden.

2.4. La antropología

El pensador alemán afirma que “todas las teorías del Estado y todas las ideas políticas” pueden ser clasificadas “en su correspondiente antropología”, dividiéndose, básicamente, según la consideración de que “el hombre es ‘malo por naturaleza’ o ‘bueno por naturaleza’”. Bueno y malo, aquí, no deben entenderse en sentido “moral o ético”. Lo importante “es si el hombre se toma a sí mismo como presupuesto problemático o no problemático de cualquier elucubración política ulterior, esto es, si el hombre se entiende como un ser ‘peligroso’ o inocuo, si constituye un riesgo o una amenaza, o si es enteramente inofensivo”.⁵⁶ Pues bien, la opción por una antropología que afirme la bondad o la inocencia del hombre llevará necesariamente a resultados a-políticos, como en el liberalismo o en el anarquismo, porque “en un mundo bueno habitado por hombres buenos gobernarían la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos; en él, los curas y teólogos harían tan poca falta como los políticos y estadistas”.⁵⁷

La actividad política consiste precisamente en imponer la “paz, la seguridad y la armonía de todos con todos”. En un mundo de hombres buenos, la amistad se da espontáneamente y la praxis política pierde su objeto: “[...] si siempre pudiéramos estar en la amistad, la cual no requiere reflexión, entonces viviríamos en el paraíso”.⁵⁸ Si no estamos en el paraíso, se impone la conclusión de Schmitt: “[...] todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es ‘malo’, y lo consideran como un ser no solo problemático sino ‘peligroso’ y dinámico”.⁵⁹ El

⁵⁵ CP, pág. 75.

⁵⁶ CP, pág. 87.

⁵⁷ CP, pág. 93.

⁵⁸ SCHMITT, Carl, *Teoría del partisano*, pág. 166.

⁵⁹ CP, pág. 90.

hombre es un ser problemático porque el bien no le es dado de modo espontáneo, sino que es objeto de una decisión. Esa decisión lo pone en conflicto con las fuerzas del mal, con el caos y con el desorden. El hombre es un ser peligroso porque la decisión por el bien nunca es definitiva, siendo la elección del mal una posibilidad permanente. Finalmente, el hombre es un ser dinámico, que debe operar constantemente el paso de una situación de desorden y enemistad a una situación de orden y amistad.

Conclusión

Aristóteles y Schmitt están de acuerdo al afirmar la original sociabilidad del hombre, es decir, su vocación a la amistad, que culmina en la existencia dentro de la comunidad política. Según Aristóteles, es “absurdo hacer al hombre dichoso solitario, porque nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo; el hombre es, en efecto, un animal político y naturalmente formado para la convivencia”.⁶⁰ Y del mismo modo sostiene Schmitt que “ser en el mundo significa ser con otros”.⁶¹

Pero ambos sostienen que la sociabilidad o amistad, en el plano político, no es espontánea, sino artificial, dependiendo de la praxis política, que se caracteriza, en Aristóteles, por la deliberación y, en Schmitt, por la decisión. Tanto la deliberación como la decisión deben imponer el orden a un mundo desordenado; este desorden encuentra su fundamento en la intrínseca peligrosidad del ser humano.

Estas convergencias permiten ubicar a los referidos autores en un mismo paradigma de pensamiento político: el realismo político.

Con todo, el punto de convergencia de mayor relieve entre los dos quizá esté en la ética individual. Para Aristóteles, así como para Schmitt, la política, con su dimensión de conflictividad, es el momento privilegiado de autotranscendencia del ser humano, en el cual éste puede afirmar libremente su propia naturaleza social, eligiendo definir su identidad por el vínculo de amistad que tiene con los demás.

En la perspectiva ética de Aristóteles y Schmitt, la enemistad suprema de la guerra es ocasión de manifestación de la suprema amistad, consistente en la entrega de la propia vida por el amigo. Así, para Aristóteles, “el hombre bueno hace muchas cosas por causa de sus amigos y de su patria, hasta morir por ellos si es preciso”.⁶² Y Schmitt comparte con Hegel que, en la guerra, es por el pueblo que “el individuo se entrega al peligro de la muerte”.⁶³

Así, desde el punto de vista ético, la política, como lucha de vida y muerte, se muestra como un lugar privilegiado para una particular comprensión y vivencia de la frase evangélica: “Nadie tiene amor más grande que el de dar uno la vida por sus amigos”.⁶⁴

⁶⁰ EN IX, 1169b 16-19.

⁶¹ SCHMITT, Carl, *La visibilidad de la Iglesia*, pág. 3.0

⁶² EN IX, 8, 1169a 18-20.

⁶³ CP, pág. 91.

⁶⁴ Jn 15, 13.